

REVISTA

DA UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS



#27

ISSN 2316-770X

A Revista da Universidade Federal de Minas Gerais é uma publicação quadrimestral e tem o objetivo principal de abordar temáticas específicas, numa perspectiva interdisciplinar, podendo divulgar também resultados de pesquisas e de produções teóricas e artísticas diversas.

Gestão 2018-2022

Sandra Regina Goulart Almeida
REITORA

Alessandro Fernandes Moreira
VICE-REITOR

Rui Rothes-Neves
CHEFE DE GABINETE

Ricardo Hallal Fakury
PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO

Claudia Andréa Mayorga Borges
PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO

Benigna Maria de Oliveira
PRÓ-REITORA DE GRADUAÇÃO

Mario Fernando Montenegro Campos
PRÓ-REITOR DE PESQUISA

Maurício Freire Garcia
PRÓ-REITOR DE PLANEJAMENTO E
DESENVOLVIMENTO

Fabio Alves da Silva Júnior
PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

Maria Márcia Magela Machado
PRÓ-REITORA DE RECURSOS HUMANOS

Tarcísio Mauro Vago
PRÓ-REITOR DE ASSUNTOS ESTUDANTIS

Estevam Barbosa de Las Casas
DIRETOR DO INSTITUTO DE ESTUDOS
AVANÇADOS TRANSDISCIPLINARES DA UFMG

EDITORIA

Heloisa Soares de Moura Costa

EDITORES CONVIDADOS PARA ESTA
EDIÇÃO

Allan Claudius Queiroz Barbosa
Daisy Moreira Cunha

Estevam Barbosa de Las Casas

EDITORA ARTÍSTICA CONVIDADA PARA
ESTA EDIÇÃO

Patricia Franca-Huchet

EDITOR EXECUTIVO

Rogério Palhares Zschaber de Araújo

SECRETARIA EXECUTIVA

Tatiana Pereira Queiroz

SECRETARIA EDITORIAL

Portal de Periódicos UFMG

Bruno Oliveira e Carla Oliveira

TRADUÇÃO

Alpha Consultoria em Idiomas Ltda.

PROJETO GRÁFICO

Leo Ruas

DIAGRAMAÇÃO

Editora da UFMG

REVISÃO

Daniela Mattos Menezes

Thais Chaves Marinho

Marie-Anne Henriette Jeanne Kremer

PRODUÇÃO EXECUTIVA

Instituto de Estudos Avançados

Transdisciplinares da UFMG

Conselho editorial

Alfredo González-Ruibal • INSTITUTO DE CIÊNCIAS DO
PATRIMÔNIO, ESPANHA

Anísio Brasileiro de Freitas Dourado • UNIVERSIDADE FEDERAL
DE PERNAMBUCO, BRASIL

Edesio Fernandes • UNIVERSITY COLLEGE LONDON, REINO UNIDO

Emerson Dionísio Gomes de Oliveira • UNIVERSIDADE DE
BRASÍLIA – UNB, BRASIL

Guilherme Ary Plonsk • UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP,
BRASIL

Heloisa Soares de Moura Costa • INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS,
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Hugo Eduardo Araújo da Gama Cerqueira • FACULDADE DE
CIÊNCIAS ECONÔMICAS, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS,
BRASIL

Joachim Michael • UNIVERSIDADE DE BIELEFELD, ALEMANHA

João Antônio de Paula • FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
DA UFMG

José Antônio Rocha Gontijo • UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
CAMPINAS – UNICAMP, BRASIL

Leila Dias • UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, BRASIL

Luiz Bevilacqua • UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO,
BRASIL

Luiz Carlos Dias • UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS –
UNICAMP, BRASIL

Luiz Oosterbeek • UNESCO

Marília Andrés Ribeiro • INSTITUTO MARIA HELENA ANDRÉS,
BRASIL

Roberto Vecchi • UNIVERSIDADE DE BOLONHA, ITÁLIA

Ricardo Hiroshi Caldeira Takahashi • INSTITUTO DE CIÊNCIAS
EXATAS, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Sérgio Schneider • UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL,
BRASIL

Comissão editorial desta edição

Estevam Barbosa de Las Casas • ESCOLA DE ENGENHARIA,
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL.

Heloisa Soares de Moura Costa • INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS,
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL.

Maria do Carmo Freitas Veneroso • ESCOLA DE BELAS ARTES,
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL.

Marília Andrés Ribeiro • INSTITUTO MARIA HELENA ANDRÉS,
BRASIL.

Rogério Palhares Zschaber de Araújo • ESCOLA DE
ARQUITETURA, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL.

Pareceristas desta edição

Ana Carina Utsch Terra • ESCOLA DE BELAS ARTES, UNIVERSIDADE
FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Cláudio Paixão Anastácio de Paula • ESCOLA DE CIÊNCIA DA
INFORMAÇÃO, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Eduardo França Paiva • FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Eliana Regina de Freitas Dutra • FACULDADE DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Heliana Ribeiro de Mello • FACULDADE DE LETRAS, UNIVERSIDADE
FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL.

José Roberto Pellini • FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Regina Horta Duarte • FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

Sara Del Carmen Rojo de la Rosa • FACULDADE DE LETRAS,
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, BRASIL

FICHA CATALOGráfICA

R 454 Revista da Universidade Federal de Minas Gerais. –
vol.15, 1965- – Belo Horizonte : UFMG, 1965-
v. : il.
Anual de 1965-1969
A partir do v. 19, n. 1/2, 2012 passa a ser semestral
Título anterior: Revista da Universidade de Minas
Gerais, 1929-1964.
Inclui bibliografia.
ISSN: 2316-770X
1. Ensino superior- Periódicos. I. Universidade
Federal de Minas Gerais.

CDD: 378.405 CDU: 378

Revista da Universidade Federal de Minas Gerais
Universidade Federal de Minas Gerais
Av. Presidente Antônio Carlos, nº 6.627, Campus Pampulha
IEAT - Unidade Administrativa III - Térreo
CEP: 31.270-901, Belo Horizonte – Minas Gerais – Brasil
Endereço eletrônico: <revistadaufmg@ufmg.br>
Telefones: 55 31 3409 4123 / 55 31 3409 5509

Sumário

editorial

6

DAISY MOREIRA CUNHA
ESTEVA M BARBOSA DE LAS CASAS
ALLAN CLAUDIUS QUEIROZ BARBOSA
O transdisciplinar nas interfaces e
interstícios do disciplinar
The transdisciplinary at the interfaces and
interstices of the disciplinary

Artes

38

LEILA DANZIGER

42

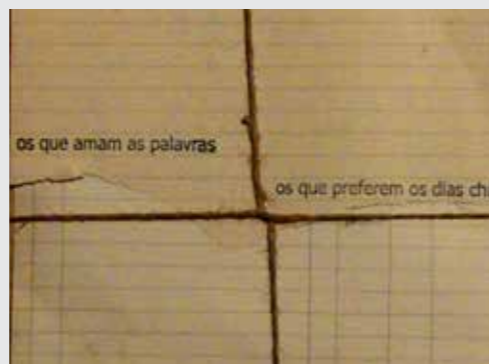
MARÍA BERNARDA MARCONETTO
Humanidades ambientales
y ambientes humanizados

60

ARMANDO MALHEIRO DA SILVA
ELIANE PAWLOWSKI OLIVEIRA ARAÚJO
CLAUDIO PAIXÃO ANASTÁCIO DE PAULA
O fyborg e a ética da informação ou os
limites de uma ética antropocêntrica

78

CHRISTOPHER GLYN SINHA
Language, culture and mind:
independence or interdependence?



106

SERGE GRUZINSKI
O historiador e a mundialização

124

REINALDO FUNES-MONZOTE
Revolución azucarera y cambio
socioambiental en Cuba en tiempos de la
segunda esclavitud

162

BERTA ARES-QUEIJA
A los hijos de español y de india, o de indio
y española, nos llaman mestizos

182

ANA IRENE PIZARRO
Amazonía: imaginario y discurso. Lope de
Aguirre.

204

MARINA GARONE GRAVIER
Lenguas y tipografía indígenas: un desafío
para la edición colonial



O TRANSDISCIPLINAR NAS INTERFACES E INTERSTÍCIOS DO DISCIPLINAR

DAISY MOREIRA CUNHA
ESTEVAM BARBOSA DE LAS CASAS
ALLAN CLAUDIUS QUEIROZ BARBOSA

O ano de 2020 marca uma mudança para a Revista da UFMG. A partir deste ano, seguindo um projeto já delineado quando de seu relançamento em 2012 e por decisão de sua Comissão Editorial, a Revista passou a ser uma responsabilidade do IEAT, Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da UFMG. Criada em 1929 com o nome de Revista da Universidade de Minas Gerais, o periódico recebeu seu nome atual em 1965 e sofreu uma interrupção em sua publicação em 1969, que perdurou por 43 anos (PAULA, 2012).

LEILA DANZINGER

Série Todos os nomes. 2018

Impressão em jato de tinta sobre papel algodão

O momento atual coincide com a pior crise de saúde da história recente. A pandemia provocada pela Covid-19 gerou situações não usuais, impondo o isolamento social como alternativa de enfrentamento à ausência de vacina capaz de imunizar a população global. Isso alterou a dinâmica de trabalho e o reflexo no IEAT foi a paralização das visitas dos catedráticos e consequente consideração sobre como interagir nestes novos tempos. Mas, ao mesmo tempo em que o contato presencial foi suprimido, as distâncias se igualaram no espaço virtual, fazendo com que se encontre as mesmas dificuldades operacionais para realizar um seminário virtual com um professor no exterior ou com um pesquisador mais próximo de nós em qualquer cidade brasileira. Em meio a isso, novas ferramentas estão sendo desenvolvidas e incorporadas nas práticas atuais de interação, o que já se manifestava em 2018 com a extinção da tradicional versão impressa da Revista da UFMG, definitivamente substituída pela versão eletrônica.

O IEAT tem entre seus programas o de Cátedras, que possibilita a pesquisadores da UFMG trazerem convidados para discussões e projetos transdisciplinares no intuito de avançar a pesquisa e refletir sobre temas de impacto científico e social. Esse programa tem seu financiamento principal baseado em um fundo permanente criado pela Fundação de Desenvolvimento da Pesquisa (FUNDEP) em 2000 (DUARTE, 2018). Outras fontes de financiamento para as Cátedras foram a Fundação Ford e o Banco Santander.

Como resultado da estadia dos catedráticos na UFMG, várias foram as conferências e os textos produzidos. Temos o prazer de apresentar um pequeno estrato desse material neste volume. Os artigos passaram por uma seleção prévia pelos editores convidados, revisão pela Comissão Editorial e consultores, como é de praxe na Revista, e foram então remetidos aos autores para uma última leitura e revisão.

No período de 2003 a 2020, recebemos 79 catedráticos visitantes de diversas áreas do conhecimento, com uma participação concentrada nas Ciências Humanas e Artes. Literatura, história, arquitetura, urbanismo, educação, antropologia, história, economia, artes plásticas, música, direito, filosofia, psicologia, engenharia elétrica, computação, neurociências e engenharia da produção, fisioterapia, medicina, farmácia, química, biologia, matemática e ciências da informação, mas mais comumente temas em suas interseções, foram objeto de seminários, reuniões, aulas e projetos. Quando classificados em grandes áreas, de uma forma às vezes arbitrária devido à

interdisciplinaridade dos pesquisadores, 60 têm origem nas Humanidades e Artes, 10 nas Ciências Exatas e Tecnológicas e 8 na área da Saúde e Biológicas.

Ao analisar os dossiês desses catedráticos, o termo disciplina aparece sempre como um desafio a ser pensado, pois os catedráticos são aqueles que escapam aos padrões de organização do saber científico por disciplina. Em geral, ao longo da construção de suas carreiras de pesquisadores, mostram-se implicados em debates em vários campos do conhecimento para responder às questões que colocam como trabalho de pensar.

O termo disciplina vem da relação mestre-discípulo na Grécia Antiga. Nele há a questão da transmissão e compartilhamento de uma tradição nas formas e conteúdos do pensar. Nessa acepção, temos disciplina como hábito intelectual tal como vigorou na filosofia:

[...] uma disciplina é uma concepção recebida de um mestre, tal como os discípulos seguem o exemplo do mestre através do seu ensinamento. É desta maneira que se forma a filosofia, se bem que uma disciplina é, à justa razão, comparada à luz da razão natural. (CHAUVIN apud KELLEY, 2006, p.101)

Kelley (2006) nos lembra que o modelo cartesiano é um corte epistêmico nessa perspectiva quando propõe conceitualizações analíticas desembaraçadas do pensamento erudito visando à construção do conhecimento com base em intuições claras e evidentes, que podemos deduzir com certeza, distanciando-se do que outros pensaram. Essa postura conclama a autonomia do pensador e, por outro lado, funda um método na base da ciência moderna que se quer sistemática, analítica, mas de um modo positivo, ou seja, instrumentada, metódica e generalizável. Esse fundamento traz em si o dilema da ciência moderna: “seu rigor aumenta na proporção direta da arbitrariedade com que espartilha o real” (SANTOS, 2010, p. 74).

Após o Renascimento, o termo disciplina torna-se central na construção dos saberes como via de sistematização e organização do conhecimento humano, que se desdobra em vários campos positivos, e vai ganhando acepção de “sistema metódico organizado para instrução e perfeição dos indivíduos – uma enciclopédia sendo um sistema de tais subsistemas disciplinares” (KELLEY, 2006, p. 110). O nascimento da ciência moderna traz, por um lado, um distanciamento da filosofia e, por outro, uma ruptura com as formas de ensinar, além de diversificar e complexificar os problemas epistemológicos nos vários campos onde o saber vai se tornando positivo, menos especulativo,

cada qual buscando seu próprio corpo de conceitos, métodos, objetivos fundamentais, justificativas, questões: “O método é o espírito e a forma das disciplinas [...] e sem ele não existe nem coerência nem nas coisas nem na compreensão humana das coisas” (KECKERMANN apud KELLEY, 2006, p. 101). A noção de disciplina porta em si, portanto, uma referência clara a problemas e objetos a analisar, hipóteses de trabalho colocadas antecipadamente ou no processo de pesquisa, métodos, procedimentos e instrumentos de investigação, bem como a regimes de publicação de seus resultados. Ela representa um modo de organização da ciência moderna que se impôs ao longo do século XX como forma legítima de produção de conhecimentos.

Na visão de Kelley, nosso principal interlocutor neste momento,

Assim como a Filosofia, todo tipo de “ciências”, tanto humanas quanto naturais, procuraram sua identidade e sua legitimidade construindo separadamente sua própria história, constituindo suas tradições e seus *cânones* autorizados, estabelecendo sua própria terminologia, formulando um conjunto comum de questões (senão de respostas) e uma metodologia comum, definindo uma comunidade intelectual, uma base institucional – especialmente sob a forma de universidade moderna sustentada financeiramente pelo Estado – adquirindo assim um estatuto disciplinar. Nesta arena ainda “enciclopédica”, as relações entre mestres e discípulos permaneceram ativas, assim como outros elementos da “disciplina”; e são estas circunstâncias que justificam o emprego deste conceito como uma categoria histórica de longa duração [...] nós não podemos totalmente escapar aos princípios desta perspectiva disciplinar, em parte por causa das convenções de linguagem e pelo fato dos debates universitários. O saber é um fenômeno culturalmente construído, e as disciplinas particulares representam a forma cultural na qual este saber foi conservado, transmitido e transformado através do histórico que nos é acessível. O conceito à moda de interdisciplinaridade não faz mais que reforçar a centralidade das disciplinas na maneira moderna de colocar o problema do conhecimento. (KELLEY, 2006, p. 110-111)

De nossa perspectiva, não importa diferenciar e dividir Ciências Naturais e Sociais em categorizações como pré-paradigmático e/ou multiparadigmático em contraposição a essa possibilidade de consensos na comunidade científica de certos campos do conhecimento que poderiam ser denominados paradigmáticos, nos quais haveria concordância em um conjunto de princípios e teorias sobre a estrutura dos fenômenos estudados. Esse debate foi muito importante nos anos 1960 e 1970, notadamente com as contribuições de Khun. Um bom balanço sobre as novas interações/colaborações

entre diversas disciplinas científicas em uma ou outra classificação está arrolado em Santos (2010).

María Bernarda Marconetto, arqueóloga e antropóloga, discute, neste volume da Revista, a partir de seu trabalho de campo, como, mais do que nunca, a separação entre Ciências Humanas e Naturais necessita ser superada. No artigo “*Humanidades ambientales y ambientes humanizados. La naturaleza como sujeto en las ciencias sociales*”, ela busca demonstrar, com o imbricamento dos fatores determinantes para a análise arqueológica e antropológica da população de uma certa região no norte da Argentina, como o conhecimento do clima e de técnicas de climatologia, com análises de satélites, da história, arquitetura, geografia, ciências ambientais e botânica compõem um quadro que ajuda a desvendar a evolução do clima, da economia e da ocupação humana do local. Técnicas e práticas disciplinares precisam se abrir a novas perspectivas e enfoques de maneira a dar conta do problema em toda sua complexidade. Novos conceitos, como o tratamento do tempo como um fator não vetorial, se mostram úteis metodologicamente.

Una paradoja, por cierto, en caso de urgencias, parece las ciencias que se ocupan de las cosas que útiles a los humanos cobran mayor relevancia que aquellas que se ocupan de los humanos en si. A pesar de esto, la escisión entre las llamadas ciencias naturales y ciencias humanas está quedando cada vez más obsoleta, y en este sentido hay algunas sendas interesantes que han comenzado a explorarse.

Tampouco queremos aqui, com essa problematização sobre o fenômeno das disciplinas, enveredar para uma tendência bem em voga de passar a analisar as condições sociais, culturais e os modelos institucional, organizacional e protocolar das disciplinas, querendo extrair daí conclusões sobre o conteúdo dos conhecimentos produzidos em cada uma delas. Mesmo podendo problematizar a produção científica por essa via, ela não é suficiente para invalidar completamente o que se faz em cada um desses campos, seja no campo das Ciências Naturais ou no campo das Ciências ditas Humanas. Melhor perspectiva é aquela de Bourdieu (2004) sobre a formação e o funcionamento dos campos científicos, e neles as disciplinas, associando texto e contexto pela articulação das normas e dinâmicas institucionais e organizacionais com certo grau de autonomia, portanto, com poder de reflexão e retradução entre esses dois universos no

qual se insere: “o campo é um jogo no qual as regras do jogo estão elas próprias postas em jogo” (BOURDIEU, 2004, p. 29). Segundo esse mesmo autor,

[...] o que faz a especificidade do campo científico é aquilo sobre o que os concorrentes estão de acordo acerca dos princípios de verificação da conformidade ao ‘real’, acerca dos métodos comuns de validação de teses e de hipóteses, logo sobre o contrato tácito, inseparavelmente político e cognitivo, que funda e rege o trabalho de objetivação. (BOURDIEU, 2004, p. 33)

O que se quer dizer é, portanto, que uma sociologia da ciência, ainda que necessária, não deve ser utilizada para nos levar ao campo do irracionalismo, do relativismo puro, do cepticismo, mas, deve, é claro, pontuar dilemas na construção do conhecimento em qualquer campo que seja, evidenciando sua provisoriidade, incompletude e interesse sociocultural e econômico.

O escopo de artigos publicados neste número da Revista da UFMG apresenta uma prevalência de certos campos disciplinares organizados sobre a grande área Humanidades. Coincidência? Talvez... Vale ressaltar que, neles, mais que em outros campos, são válidas as afirmações de Santos (2010), citando o “Teorema de Brillouin”, sobre a questão das limitações da precisão quantitativa:

[...] a precisão é limitada porque, se é verdade que o conhecimento só sabe avançar pela via da progressiva parcelização do objeto, bem representada nas crescentes especializações da ciência, é exatamente por esta via que melhor se confirma a irreduzibilidade das totalidades orgânicas ou inorgânicas às partes que as constituem e, portanto, o caráter distorcivo do conhecimento centrado na observação destas últimas. Os fatos observados têm vindo a escapar ao regime de isolamento prisional a que a ciência os sujeita. Os objetos têm fronteiras cada vez menos definidas; são constituídos por anéis que se entrecruzam em teias complexas com os restantes objetos, a tal ponto que os objetos em si são menos reais que as relações entre eles. (SANTOS, 2010, p. 56)

Assim é que os artigos em tela nos mostram, entretanto, arranjos nas interfaces infinitas de construção do interdisciplinar, bem como os interstícios das disciplinas nos quais se ancoram o transdisciplinar, e trazem luz a três aspectos importantes a serem ressaltados.

Um **primeiro** aspecto é uma movimentação crescente nos mais diversos campos disciplinares, cuja evolução não ocorre apenas numa perspectiva de *autopoiesis* (STICHWEH apud BLANCKAERT, 2006, p. 139),

[...] produzindo suas normas, suas “questões vivas”, suas modalidades de administração da prova, suas estruturas apropriadas. O autocontrole disciplinar se estende então de um objetivo ao outro da cadeia, de sua produção do saber assim especificado até a formação das novas elites.

Evolui, também, para além das normas técnicas de legitimação, pelas tensões socioeconômicas e culturais de uma época.

Em “O Fyborg e a Ética da Informação ou os limites de uma Ética Antropocêntrica”, Armando Malheiro da Silva, Eliane Pawlowski Oliveira Araújo e Claudio Paixão Anastácio de Paula discutem mudanças profundas da contemporaneidade, em que impera cada vez mais uma economia da inteligência. A figura mitológica de Hermes representa bem o espírito de tecnologia e intelecto consciente sobre a ideologia racionalista, progressista e científica que imperou desde o século XVIII. Estamos no limiar de uma nova era baseada no conhecimento e nas tecnologias da informação e comunicação, que ampliam de modo sobre-humano a extensão das capacidades mentais e sensoriais por meio da conectividade. Os autores se perguntam se o Fyborg, de Alexander Chislenko, ficção dos anos 1970, não estaria se transformando em realidade pelas capacidades sensoriais e mentais aumentadas (visão, fala, audição, memória), em síntese renovada de biológico e tecnológico. Em que medida essa figura pode ser associada ao Cyborg (organismo vivo possuidor de implantes artificiais ativos, rompendo fronteiras entre o que é humano e o que é máquina, num processo de suplementação tecnológica do corpo biológico), tendo em vista aumentar as suas capacidades humanas? E, nessa perspectiva, que poder teria a Ética, em geral, ou a Ética da Informação, em particular, para enfrentar criticamente esse processo crescente, reduzindo esse Fyborg à sua real proporção presente e futura? Ao desejar confrontar a ciência e a Ética na perspectiva do aprimoramento humano na vertente informacional, Rafael Capurro parece responder melhor aos desafios ao propor uma Ética intercultural. Esta última está atenta às especificidades culturais dos povos e das pessoas, na linha dos estudos pós-coloniais. Promove isso associando uma teoria descritiva que permite compreender as estruturas de poder que influenciam as atitudes informacionais em diferentes tradições culturais e uma teoria emancipatória pela qual engendra uma ação crítica das atitudes morais e aspectos normativos das tradições no campo informacional em nível individual e coletivo.

Vale lembrar que o IEAT se pauta pela busca de diversidade epistêmica e teórico-metodológica na abordagem do que possa vir a ser o inter e o transdisciplinar, por trajetórias que não são pura especulação conceitual e teórica, mas que rastreiam campos de possibilidades nas pesquisas em curso em várias áreas do conhecimento, sobre vários objetos e problemas contemporâneos, tensionando forma/conteúdo, caminhos de institucionalização, formulação-sistematização e transmissão, natureza e história do saber. Os artigos selecionados para este dossiê são uma amostra de um longo trabalho de mais de 20 anos nessa direção.

Um **segundo** aspecto a observar é a esterilidade das linhas de demarcação das disciplinas para conter em si os diversos saberes sobre aspectos da realidade e forma de tratá-los. De início, reconhecemos que nestes textos trata-se muitas vezes do interdisciplinar, configurando campos de colaboração por proximidade conceitual ou de tipo de estudo. Podemos entrever também que o transdisciplinar está ancorado sempre em um campo disciplinar de partida, mas nele não se circunscreve na medida em que o debate sobre dado problema ou objeto, cuidadosamente recortado de início, ganha profundidade em análise. Os textos desvelam uma dinâmica parecida com o que reivindica Paulo Freire (2018) ao colocar no centro da reflexão pedagógica o *tema gerador*, que ganha complexidade e vai convocando, nas margens de sua extensão, outros campos do conhecimento, que por sua vez vão transformando o objeto de origem e dando novos contornos ao problema. Santos (2010, p. 76) também nos apresenta a perspectiva do *tema* como polo aglutinador:

[...] os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros [...] o conhecimento avança à medida que o seu objeto se amplia, ampliação que, como da árvore, procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novas e mais variáveis interfaces.

Nesse percurso, cada busca é uma intuição primeira onde não se sabe o destino final da aventura que é pesquisar.

Nesse trabalho de busca incessante, o pesquisador apenas vai desvelando o quanto os arranjos classificatórios que enquadram e tentam organizar os diversos campos do conhecimento com suas disciplinas científicas são arbitrários. Arranjos que, se têm justificações teóricas de partida, acabam por, no curso de sua institucionalização, formar e construir identidades profissionais, epistemológicas e sociais. Assim é que,

por sua vez, os diferentes corpos de conhecimentos especializados, assim arrançados, reconhecidos e transmitidos pelas instituições de pesquisa e ensino, vão criando um espaço epistemológico e político no tecido social em interação com eles.

As chamadas disciplinas são apenas uma unidade possível nos campos do saber, elas guardam uma funcionalidade em relação à organização da diversidade de conhecimentos. Mas não são apenas isso, elas contêm princípios de especialização lógica na relação objeto-método de investigação, fazendo referência a uma ou mais teorias unificadas de inteligibilidade dos objetos do conhecimento humano. Elas, para se constituírem, têm que portar em si protocolos procedimentais que as justificam, ou que justificam, nelas, os diversos conhecimentos que a conformam com suas teorias. Os regimes disciplinares, portanto, são uma construção histórica, guardando estreita relação com as demais instituições de uma sociedade, por sua vez, inscritas nas formas de compreender e organizar as relações entre ciência e cultura. Não há modo canônico, cada sociedade e seu tempo organiza os campos do saber e suas instituições de pesquisa, ensino e governança a partir de princípios que lhe são próprios. E, nesse processo, vão disciplinando as normas acadêmicas de produção científica e o trabalho de pesquisa nos campos do saber através de conhecimentos constituídos e legitimados.

Se, por um lado, podemos fazer a genealogia dos saberes e das normas oriundas desses regimes de conhecimentos com o amparo da sociologia, da história e da antropologia das ciências, nada nos isenta de desconhecer os momentos socioculturais e econômicos, bem como os dispositivos de produção e enunciação/difusão desses saberes produzidos. Por outro lado, a dinâmica (sem entender aqui como progresso) de transformações nestas não se faz por aspectos internos à lógica mesma que sustenta, na argumentação, a inteligibilidade dos fenômenos.

É preciso resgatar a ideia de que o *tema gerador* (Freire), ou o *obstáculo epistemológico* (Bachelard) trazem em si o problema dos valores de quem deseja ter inteligibilidade de algum fenômeno. As questões que um pesquisador como Christopher Glyn Sinha coloca podem convocar diversos campos do conhecimento em uma aproximação para compreender um fenômeno. O investigador da Universidade de Portsmouth é um estudioso da relação entre linguagem, cognição e cultura, buscando integrar a linguística cognitiva com abordagens socioculturais acerca da linguagem e comunicação, utilizando métodos experimentais e de observação de campo sobre o desenvolvimento

humano. No artigo “*Language, culture and mind: Independence or interdependance?*”, ele pondera se a língua, a cultura e a mente são independentes uma da outra ou se são interdependentes, uma questão que ainda provoca, segundo ele, profundas divisões na ciência cognitiva, que tem como objeto o estudo interdisciplinar da mente. Esse ramo da ciência teve seu uso iniciado nas décadas de 1960 e 1970, influenciado pela ciência da computação e pela linguística genética de Noam Chomsky. O autor faz uma discussão sobre as chamadas filosofias fundamentais da mente, não apenas da linguagem, e sugere que a ciência cognitiva atual é o local de contestação entre dois paradigmas. Ao discorrer sobre as relações entre linguagem, cultura e mente, trabalha diferentes definições de cada termo e apresenta o estudo acerca do mapeamento conceitual do espaço e do movimento no tempo. O autor buscou, em última instância, uma reflexão que considere ir além de tipicidades dos idiomas indo-europeus, levando à reflexão sobre a própria língua e cultura.

Essa gênese do tema, que nasce interdisciplinar e convoca vários campos científicos a colaborarem e se reverem, nos lembra a importância do tema das demandas sociais e os problemas de sua configuração, colocadas em um momento bastante interessante por Bourdieu (2004, p. 69). Quem, afinal, seria capaz de configurar demandas sociais à pesquisa? Movimentos identitários e sociais? Questões urgentes na ordem do dia de populações específicas? Outras questões atinentes à vida humana, como uma pandemia que, aliás, deve ser considerada em uma perspectiva antropocêntrica?

E nisto estes artigos também precisam ser olhados como contribuição única, singular, destes pesquisadores, tateando o objeto do conhecimento no contexto de um diálogo com os problemas contemporâneos que vivenciam e a ciência de seu tempo. Mesmo quando é para reescrever a história já contada das ideias sobre um assunto, reabri-lo se faz no diálogo com as tensões do campo científico no qual nos encontramos no presente.

Assim é que as transformações nas disciplinas, nos campos do conhecimento, têm relações com as funções sociais da ciência, seu lugar político nas questões de vida em comum no âmbito das cidades/comunidades/instituições não apenas se restringe à história interna das problemáticas de pesquisa e suas evoluções conceituais. É o que nos ensina Machado (2007) ao discorrer sobre a relação entre a história epistemológica

em Georges Canguilhem e a história arqueológica em Michel Foucault. Para Machado (2007, p. 75):

A partir das palavras e as coisas Foucault formula a ideia, importante metodologicamente, de que o saber é o nível específico da análise arqueológica. Isso porque o saber constitui uma positividade mais elementar do que a ciência, possuindo critérios internos de ordenação independentes dos dela e a ela anteriores; mas também porque funciona como sua condição de possibilidade, a ponto de se poder afirmar que não há ciência sem saber, enquanto o saber tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico.

O que torna as divisões e especializações disciplinares e suas epistemologias das provas um produto complexo da história das ideias, contextos sociais e econômicos, tendo em vista a formalização de protocolos comuns (instrumentos, procedimentos, métodos...), bem como do que Bachelard vai denominar os valores de um tempo e dos mestres artesãos do fazer ciência. Isso posto, tal como nos ensina Bachelard, toda cultura científica deve começar

[...] por uma catarse intelectual e afetiva. Resta em seguida a tarefa a mais difícil: colocar a cultura científica em estado de mobilização permanente, deslocar o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizar todas as variáveis experimentais, dar enfim à razão, razões para evoluir. (BACHELARD, 1971, p. 162)

Nessa perspectiva, este dossiê apresenta uma agenda de tópicos para o debate contemporâneo partindo de Klein (2004), que observou cada vez mais o entrelaçamento da interdisciplinaridade e da complexidade e a necessidade de uma nova abordagem para problemas complexos orientadas a problemas e soluções. Traz inicialmente, em “História de mundialização”, Serge Gruzinski, historiador francês da École des Hautes Études em Sciences Sociales de Paris, estudando as diferentes formas de interação da cultura europeia com os chamados povos do Novo Mundo e percorre uma trilha que acaba por privilegiar detalhes, complexidades e relações usualmente deixadas de lado nos construtos clássicos. Nesse artigo, o autor parte de uma análise do Círio de Nazaré realizada em 13 e 14 de outubro de 2001. Essa conhecida manifestação religiosa cristã é celebrada anualmente desde o século XVIII, reunindo milhões de pessoas em todas as romarias e procissões. Trata-se de uma devoção religiosa herdada dos colonizadores

portugueses, reconhecida como patrimônio cultural da Humanidade pela UNESCO em 2013.

Naquele ano, a procissão ocorreu logo após o famoso ataque contra as Torres Gêmeas de Nova York e pedia paz à humanidade, contra a guerra e o terrorismo. O autor observa a ausência de ressonância no mundo ocidental de evento de tal magnitude. Para ele, caberia ao historiador explicar como uma versão tropicalizada do catolicismo romano forneceu a linguagem e os atores de uma reação massiva a um acontecimento mundializado. Ao identificar elementos presentes naquela manifestação religiosa (Islã, Novo Mundo e Mundo Ibérico), traz perguntas sobre a mundialização no contexto histórico e acredita que sua reflexão pode contribuir para a compreensão do mundo contemporâneo.

Reinaldo Funes Monzote, historiador e professor da Universidade de Havana, trata em sua obra a história ambiental do Caribe, privilegiando temas como o impacto da indústria açucareira e a plantation escravista, a história da pecuária em Cuba desde o século XVIII, a interação entre homens e animais na história da sociedade cubana, a emergência do ambientalismo e a historiografia ambiental latino-americana e caribenha. É o que discute no artigo intitulado “*Caña de azúcar, plantaciones esclavistas y cambio ambiental*”. O autor aborda a cana-de-açúcar como a cultura com maior impacto histórico na transformação das paisagens da América tropical e subtropical, observa que Cuba é um exemplo do impacto da indústria açucareira durante os séculos XIX e XX na transformação socioeconômica e nos processos políticos, além dos impactos ecológicos associados à sua expansão territorial. Ao tratar, como pano de fundo, da história do cultivo e processamento da cana-de-açúcar nos Estados Unidos, ligada ao surgimento do sistema mundial derivado do encontro colombiano e ao surgimento e desenvolvimento da era industrial, mostra que a presença da cana-de-açúcar seria uma alegoria da expansão do capitalismo a partir de seus núcleos iniciais na Europa e o avanço da chamada globalização, e descreve a trajetória do país até o fim como potência açucareira no contexto internacional.

A historiadora Berta Ares Queija discute as formas de categorização existentes na América Espanhola a partir do século XVI em “*A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos... Construcciones identitarias en la América colonial española*”. A partir de uma população composta de negros, brancos e nativos, incentivado

pela pequena presença de mulheres europeias e pela força e arbítrio dos conquistadores, a dinâmica social logo impôs o reconhecimento de indivíduos de paternidade não mais contida nesses três grupos. A classificação dos indivíduos por suas origens étnicas e a regulamentação de direitos e restrições dessas novas categorias é o tema desse trabalho, apresentado na forma de conferência em 2010, onde se busca explicitar detalhes, tensões e contradições na tentativa de regular e controlar uma população de crescente diversidade em um ambiente dinâmico e em evolução. Com base em casos documentados na literatura, a autora mostra as dificuldades e contradições da tentativa de controle e regramento dos governos coloniais hispano-americanos.

No seminário de Ana Irene Pizarro, professora da Universidad de Santiago de Chile e catedrática no IEAT em setembro de 2009, viajamos pelas expedições dos conquistadores na América Latina, com ênfase na Amazônia. A (des)lealdade aos poderes centrais, desafios à Coroa ao mesmo tempo que se aprofundava a exploração da terra, através das viagens e embates de Lope de Aguirre formam o eixo do trabalho. Uma estrutura hierárquica e corporativista se forma desde os primeiros tempos, tirando dos aventureiros da segunda onda o espaço para a riqueza e o poder, levando a uma tensão permanente entre estes e os pioneiros e as autoridades da Coroa. Outra vertente explorada pela autora é a base mística, erótica, demoníaca que formava o imaginário daqueles que vinham para o Novo Mundo. Os viajantes moldavam suas expectativas nas superstições medievais e renascentistas de origens greco-romanas, vindo buscar no novo continente os mitos que não encontravam em casa. “*Así fueron construyéndose las primeras imágenes de la Amazonía: espacio paradisiaco e infernal, caótico, poblado por criaturas extrañas, objeto privilegiado de lo demoníaco y por tanto aptas para su transformación en siervos de la Iglesia Católica*”. Em uma perspectiva histórica e antropológica, em “*Amazônia: Imaginário e discurso – Lope de Aguirre*” se apresenta os primórdios da colonização europeia de uma região hoje ameaçada em sua integridade ambiental.

Já Marina Garone Gravier, autora do livro de referência *Historia de la tipografía colonial para Lenguas Indígenas*, em seu texto “*Línguas Indígenas e Tipografia: um desafio para a edição colonial*”, nos propicia um panorama da evolução da imprensa na América Espanhola a partir de sua vertente dedicada à publicação nas línguas indígenas. Já na primeira metade do século XVI no México surgem as primeiras iniciativas de produzir localmente textos para evangelização das populações indígenas. Esses textos,

ao buscarem adaptar a tipografia europeia às novas línguas, requeriam uma série de ajustes linguísticos e tecnológicos, alguns deles persistentes até os dias de hoje. Atualmente, quando esses povos buscam uma forma de registro cultural impresso, as lições dessas tentativas centenárias de se desenvolver uma tipografia ajustada a seus idiomas ainda podem ser fonte de ideias e soluções.

Um **terceiro** aspecto a observar, ainda é que os campos disciplinares são apenas parte da experiência inteligente neste mundo. Certo, a ciência instaura uma racionalidade específica, mas existem outras racionalidades e itinerários possíveis no trato das questões que se apresentam à nossa experiência de viver em comum. Este dossiê fica pronto justamente no momento em que a UFMG acaba de aprovar uma resolução sobre *Notório Saber* com equivalência para nível de doutorado. Essa decisão, endossada por muitas atividades já implementadas no IEAT e por vários dos interlocutores que aí passaram nos últimos 20 anos, torna possível reconhecer saberes provenientes de várias tradições de matriz indígena, africana e de outros povos através de suas memórias, tradições, festividades, religiões, e que escapam às matrizes disciplinares ocidentais que tanto marcam a estruturação de nossas instituições de ensino, pesquisa e extensão. Esses saberes, *indisciplináveis*, partem de matrizes muito diferentes, à exemplo de Davi Kopenawa, escritor, líder político, xamã Yanomami e catedrático do IEAT quando nos apresenta saberes cosmológicos marcados por visões xamânicas e etnográficas em seu livro *A queda do céu* (UFMG, 2015). Nesse sentido, alguns dos artigos apresentados neste volume repõem as tensões entre as disciplinas em suas matrizes europeias em processos de globalização socioeconômica e cultural desde o século XVIII com os enclaves da modernidade que se abrem, e as histórias, as racionalidades e as tradições dos povos latino-americanos com outras matrizes de consciência ecológica, associando diversamente preservação ambiental e desenvolvimento sociocultural para uma outra sustentabilidade.

Necessário, portanto, evidenciar sempre estes limites, o que escapa, o residual por onde nascem outras problemáticas reconfigurando o território dos saberes que marcam a experiência humana e, nestes, os campos disciplinares mais circunscritos e, portanto, descontínuos, provisórios, efêmeros... infinitos.

Boa leitura!

Referências

- BACHELARD, Gaston. *Épistemologie. Textes choisis*. Paris: PUF, 1971.
- BLANCKAERT, Claude. *La discipline en perspective. Le système des sciences à l'heure du spécialisme (XIXe-XXe siècle)*. In : BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. *Qu'est-ce qu'une discipline?* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência – Por uma sociologia clínica do campo científico*. Trad. Catani, Denice Barbara. São Paulo: Editora UNESP, 2004. 86 p.
- BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. *Qu'est-ce qu'une discipline?* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.
- DUARTE, A. O IEAT: Um instrumento de difusão de conhecimento na UFMG. Em Las Casas, E. B. e Cunha, D., *Memorandum: Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares*, Editora da UFMG, 2018.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 23ff. Reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.
- KELLEY, Donald R. *Le problème du savoir et le concept de discipline*. In : BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. *Qu'est-ce qu'une discipline?* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.
- KLEIN, J. T. *Prospects for transdisciplinarity*. *Futures*, n. 36, p. 515-526, 2004.
- KOPENAWA, D. e ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Companhia das Letras, 2015.
- MACHADO, Roberto. *Foucault – a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- PAULA, J. A., *A Revista da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Revista da UFMG*, v.19, n.1 e 2, p.14-41, jan./dez. 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7a. Edição. São Paulo: Cortez, 2010.

THE TRANSDISCIPLINARY AT THE INTERFACES AND INTERSTICES OF THE DISCIPLINARY

DAISY MOREIRA CUNHA
ESTEVAM BARBOSA DE LAS CASAS
ALLAN CLAUDIUS QUEIROZ BARBOSA

The year 2020 marks a change for Revista da UFMG. As of this year, following a project already outlined when it was relaunched in 2012 and by decision of its Editorial Committee, the Journal became a responsibility of IEAT, Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da UFMG (Institute for Advanced Transdisciplinary Studies at UFMG). Created in 1929 under the name of Revista da Universidade de Minas Gerais, the journal received its current name in 1965 and suffered an interruption in its publication in 1969, which lasted for 43 years (PAULA, 2012).

The current moment coincides with the worst health crisis in recent history. The pandemic caused by Covid-19 generated unusual situations, imposing social isolation as an alternative to cope with the absence of a vaccine capable of immunizing the global population. This changed the dynamics of work and the reflection on IEAT was the suspension of visits by full professors and consequent consideration of how to interact in these new times. But, at the same time that the in-person contact was suppressed, the distances were equalized in the virtual space, causing the same operational difficulties to be found to conduct a virtual seminar with a professor abroad or with a researcher closer to us in any Brazilian city. In the midst of this, new tools are being developed and incorporated into current interaction practices, which was already manifesting itself in 2018 with the extinction of the traditional printed version of *Revista da UFMG*, definitively replaced by the electronic version.

Among its programs, IEAT has the Cátedras (Professorships) program, which allows researchers from UFMG to bring guests for transdisciplinary discussions and projects in order to advance research and reflect on topics of scientific and social impact. This program has its main financing based on a permanent fund created by Fundação de Desenvolvimento da Pesquisa – FUNDEP (Research Development Foundation) in 2000 (DUARTE, 2018). Other sources of financing for the Cátedras were Fundação Ford and Banco Santander.

As a result of the full professors' stay at UFMG, several conferences and texts were produced. We are pleased to present a small stratum of this material in this volume. The articles went through a previous selection by the invited editors, revision by the Editorial Committee and consultants, as is usual in the Journal, and then were sent to the authors for a last reading and review.

During the period of 2003 to 2020, we received 79 visiting full professors from different areas of knowledge, with a concentrated participation in the Humanities and Arts. Literature, history, architecture, urbanism, education, anthropology, history, economics, fine arts, music, law, philosophy, psychology, electrical engineering, computing, neurosciences and production engineering, physiotherapy, medicine, pharmacy, chemistry, biology, mathematics and information sciences, but more commonly themes at their intersections, were the discipline of seminars, meetings, classes, and projects. When classified in large areas, in an arbitrary way due to the interdisciplinarity of the researchers,

60 have their origins in the Humanities and Arts, 10 in the Exact and Technological Sciences, and 8 in the Health and Biological area.

When analyzing the dossiers of these professors, the term discipline always appears as a challenge to be considered, as professors are those who escape the patterns of organization of scientific knowledge by discipline. In general, throughout the construction of their research careers, they are shown to be involved in debates in various fields of knowledge to answer the questions they pose as thinking work.

The term discipline comes from the master-disciple relationship in Ancient Greece. There is the issue of transmission and sharing of a tradition in the forms and contents of thinking. In this sense, we have discipline as an intellectual habit as it prevailed in philosophy:

[...] a discipline is a conception received from a master, just as the disciples follow the master's example through his teaching. This is how philosophy is formed, although a discipline is, for fair reason, compared to the light of natural reason. (CHAUVIN apud KELLEY, 2006, p.101)

Kelley (2006) reminds us that the Cartesian model is an epistemic cut in this perspective when it proposes clear analytical conceptualizations of erudite thinking aiming at the construction of knowledge based on clear and evident intuitions, which we can deduce with certainty, distancing from what others thought. This stance calls for the thinker's autonomy and, on the other hand, founds a method on the basis of modern science that wants to be systematic, analytical, but in a positive way, that is, instrumented, methodical, and generalizable. This foundation brings with it the dilemma of modern science: "its rigor increases in direct proportion to the arbitrariness with which it restricts the real" (SANTOS, 2010, p. 74).

After the Renaissance, the term discipline becomes central in the construction of knowledge as a way of systematizing and organizing human knowledge, which unfolds in several positive fields, and is gaining the meaning of "organized methodical system for the instruction and perfection of individuals – an encyclopedia being a system of such disciplinary subsystems" (KELLEY, 2006, p. 110). The birth of modern science brings, on one hand, a distance from philosophy and, on the other, a rupture with the ways of teaching, in addition to diversifying and complexifying epistemological problems in the various fields where knowledge is becoming positive, less speculative, each looking for its own body of concepts, methods, fundamental objectives, justifications, questions:

“The method is the spirit and the form of the disciplines [...] and without it there is neither coherence in things nor in the human understanding of things” (KECKERMANN apud KELLEY, 2006, p.101). The notion of discipline, therefore, carries a clear reference to problems and objects to be analyzed, working hypotheses posed in advance or in the research process, methods, procedures, and research instruments, as well as the publication regimes of its results. It represents a way of organizing modern science that imposed itself throughout the 20th century as a legitimate way of producing knowledge.

In Kelley’s view, our main interlocutor at this point,

Like Philosophy, all kinds of “sciences”, both human and natural, sought their identity and their legitimacy by building their own history separately, constituting their authorized traditions and canons, establishing their own terminology, formulating a common set of questions (if not responses) and a common methodology, defining an intellectual community, an institutional base - especially in the form of a modern university financially supported by the State - thus acquiring a disciplinary statute. Also, in this “encyclopedic” arena, relations between masters and disciples remained active, as well as other elements of “discipline”; and it is these circumstances that justify the use of this concept as a long-standing historical category [...] we cannot totally escape the principles of this disciplinary perspective, partly because of language conventions and the fact of university debates. Knowledge is a culturally constructed phenomenon, and particular disciplines represent the cultural form in which this knowledge was conserved, transmitted, and transformed through the history that is accessible to us. The stylish concept of interdisciplinarity does nothing but reinforce the centrality of disciplines in the modern manner of posing the problem of knowledge. (KELLEY, 2006, p. 110-111)

From our perspective, it does not matter to differentiate and divide Natural and Social Sciences into categorizations as pre-paradigmatic and/or multi-paradigmatic in opposition to this possibility of consensus in the scientific community of certain fields of knowledge that could be called paradigmatic, in which there would be agreement on a set of principles and theories about the structure of the studied phenomena. This debate was very important in the 1960s and 1970s, notably with Khun’s contributions. A good balance of the new interactions/collaborations between different scientific disciplines in one or another classification is listed in Santos (2010).

María Bernarda Marconetto, archaeologist, and anthropologist, discusses, in this issue, from her fieldwork, how, more than ever, the separation between Human and

Natural Sciences needs to be overcome. In the article “*Environmental humanities and humanized environments. Nature as a subject in the social sciences*,” she seeks to demonstrate, with the intermingling of the determining factors for the archaeological and anthropological analysis of the population of a certain region in northern Argentina, such as knowledge of the climate and climatology techniques, with analyses of satellites, history, architecture, geography, environmental sciences and botany make up a framework that helps to unveil the evolution of the climate, economy, and human occupation of the place. Disciplinary techniques and practices need to open up to new perspectives and approaches in order to address the problem in all its complexity. New concepts, such as the treatment of time as a non-vector factor, prove to be methodologically useful.

A paradox, for sure, in case of emergencies, it seems that sciences dealing with things that are useful to humans are more relevant than those dealing with human beings. Despite this, the split between the so-called natural sciences and human sciences is becoming increasingly obsolete, and in this sense, there are some interesting paths that have begun to be explored.

Nor do we want, here, with this problematization about the phenomenon of disciplines, to embark on a very fashionable trend of going on to analyze the social, cultural conditions and the institutional, organizational, and protocol models of the disciplines, wanting to draw conclusions from there about the content of the knowledge produced in each one of them.

Even though it may problematize scientific production in this way, it is not enough to completely invalidate what is done in each of these fields, whether in the field of Natural Sciences or in the field of so-called Human Sciences. The best perspective is that of Bourdieu (2004) on the formation and functioning of scientific fields, and in them the disciplines, associating text and context through the articulation of institutional and organizational norms and dynamics with a certain degree of autonomy, therefore, with power of reflection and back-translation between these two universes in which it is inserted: “the field is a game in which the rules of the game are themselves put into play” (BOURDIEU, 2004, p. 29). According to this same author,

[...] what makes the specificity of the scientific field is that about which the competitors are in agreement regarding the principles of verification of conformity to the ‘real’, about the common methods of validating theses and hypotheses, then about the tacit contract,

inseparably political and cognitive, which founds and governs the work of objectification. (BOURDIEU, 2004, p. 33)

What is meant, therefore, is that a sociology of science, although necessary, should not be used to take us to the field of irrationalism, pure relativism, skepticism, but, of course, it must point out dilemmas in the construction of the knowledge in any field, showing its provisionality, incompleteness, and socio-cultural and economic interest.

The scope of articles published in this issue of Revista da UFMG presents a prevalence of certain disciplinary fields organized over the large Humanities area. Coincidence? Perhaps ... It is worth mentioning that, in them, more than in other fields, the statements of Santos (2010) are valid, citing the “Brillouin Theorem”, on the question of limitations of quantitative precision:

[...] the precision is limited because, if it is true that knowledge only knows how to advance through the progressive fragmentation of the object, well represented in the growing specializations of science, it is exactly through this path that the irreducibility of organic or inorganic totalities to the parts that constitute them is best confirmed and, therefore, the distorting character of knowledge centered on the observation of the latter. The observed facts have been escaping the prison isolation regime to which science subjects them. Objects have increasingly less defined boundaries; they are constituted by rings that intertwine in complex webs with the remaining objects, to the point that the objects themselves are less real than the relations between them. (SANTOS, 2010, p. 56)

Thus, the articles at issue show us, however, arrangements in the infinite interfaces of construction of the interdisciplinary, as well as the interstices of disciplines in which the transdisciplinary is anchored, and they bring to light three important aspects to be highlighted.

A **first** aspect is an increasing movement in the most diverse disciplinary fields, the evolution of which does not occur only in a perspective of *autopoiesis* (STICHWEH apud BLANCKAERT, 2006, p. 139),

[...] producing its norms, its “living issues,” its modalities of proof administration, its appropriate structures. Disciplinary self-control then extends from one objective to another in the chain, from its production of the knowledge thus specified until the formation of new elites.

It also evolves, beyond the technical norms of legitimation, due to the socio-economic and cultural tensions of an era.

In “O Fyborg e a Ética da Informação ou os limites de uma Ética Antropocêntrica” (“Fyborg and the Ethics of Information or the limits of an Anthropocentric Ethics”), Armando Malheiro da Silva, Eliane Pawlowski Oliveira Araújo and Claudio Paixão Anastácio de Paula discuss profound changes in contemporary times, in which an economy of intelligence increasingly prevails. The mythological figure of Hermes represents well the spirit of technology and intellect conscious about the rationalist, progressive, and scientific ideology that prevailed since the 18th century. We are at the threshold of a new era based on knowledge and information and communication technologies, which superhumanly expand the extension of mental and sensory capacities through connectivity. The authors ask themselves whether Alexander Chislenko’s Fyborg, a 1970s fiction, was not becoming a reality due to increased sensory and mental capacities (vision, speech, hearing, memory), in a renewed synthesis of biological and technological. To what extent can this figure be associated with Cyborg (a living organism with active artificial implants, breaking boundaries between what is human and what is a machine, in a process of technological supplementation of the biological body), with a view to increasing its human capabilities? And, in this perspective, what power would Ethics, in general, or Information Ethics, in particular, to critically face this growing process, reducing this Fyborg to its real present and future proportion? In wanting to confront science and Ethics from the perspective of human improvement in the informational aspect, Rafael Capurro seems to respond better to the challenges by proposing an intercultural Ethics. The latter is attentive to cultural specificities of peoples and persons, in line with post-colonial studies. It promotes this by associating a descriptive theory that allows to understand the power structures that influence informational attitudes in different cultural traditions and an emancipatory theory by which it engenders a critical action of moral attitudes and normative aspects of traditions in the informational field at the individual and collective level.

It is worth remembering that the IEAT is guided by the search for epistemic and theoretical-methodological diversity in addressing what may be inter and transdisciplinary, through trajectories that are not pure conceptual and theoretical speculation, but that track fields of possibilities in research in course in various areas of knowledge, on various objects and contemporary problems, tensioning form/content, paths of institutionalization, formulation-systematization and transmission, nature and history of

knowledge. The articles selected for this dossier are a sample of a long work of more than 20 years in this direction.

A **second** aspect to be observed is the sterility of demarcation lines of disciplines to contain within themselves the diverse knowledge about aspects of reality and how to deal with them. At first, we recognize that these texts are often about interdisciplinary, configuring fields of collaboration due to conceptual proximity or type of study. We can also glimpse that the transdisciplinary is always anchored in a disciplinary field of departure, but it is not limited to the extent that the debate on a given problem or object, carefully cut out at the beginning, gains depth in analysis. The texts reveal a dynamics similar to that claimed by Paulo Freire (2018) by placing the *generator theme* at the center of pedagogical reflection, which gains complexity and summons, in the margins of its extension, other fields of knowledge, which in turn are transforming the source object and giving new contours to the problem. Santos (2010, p. 76) also presents us with the perspective of the *theme* as an agglutinating center:

[...] the themes are galleries through which knowledge progresses towards each other [...] knowledge advances as its object expands, an expansion that, like the tree, proceeds by differentiating and spreading roots in search of new and more variable interfaces.

Along this way, each search is a first intuition where the final destination of the adventure is not known that is to research.

In this work of incessant search, the researcher only reveals how arbitrary are the classificatory arrangements that fit and try to organize the different fields of knowledge with their scientific disciplines. Arrangements that, if they have theoretical justifications for starting, end up, in the course of their institutionalization, forming and building professional, epistemological, and social identities. Therefore, in turn, the different bodies of specialized knowledge, thus arranged, recognized, and transmitted by research and teaching institutions, are creating an epistemological and political space in the social fabric in interaction with them.

The so-called disciplines are just a possible unit in the fields of knowledge, they retain a functionality in relation to the organization of the diversity of knowledge. But they are not only that; they contain principles of logical specialization in the relation object-method of investigation, referring to one or more unified theories of intelligibility of the objects of human knowledge. To be constituted, they have to carry procedural protocols

that justify them, or that justify, in them, the diverse knowledge that conform them with their theories. The disciplinary regimes, therefore, are a historical construction, keeping a close relationship with the other institutions of a society, in turn, inscribed in the ways of understanding and organizing the relations between science and culture. There is no canonical way; each society and its time organizes the fields of knowledge and its research, teaching, and governance institutions based on its own principles. And, in this process, they are disciplining academic norms of scientific production and research work in the fields of knowledge through constituted and legitimated knowledge.

If, on the one hand, we can make the genealogy of knowledge and norms arising from these knowledge regimes with the support of sociology, history and anthropology of sciences, nothing exempts us from not knowing the socio-cultural and economic moments, as well as the devices of production and enunciation/ diffusion of the knowledge produced. On the other hand, the dynamics (without understanding here as progress) of transformations in those are not made by internal aspects of the same logic that supports, in the argument, the phenomena intelligibility.

It is necessary to rescue the idea that the *generator theme* (Freire), or the *epistemological obstacle* (Bachelard) brings with it the problem of values of those who want to have intelligibility of some phenomenon. The questions that a researcher like Christopher Glyn Sinha poses can summon several fields of knowledge in an approach to understand a phenomenon. The researcher at University of Portsmouth is a scholar of the relationship between language, cognition, and culture, seeking to integrate cognitive linguistics with sociocultural approaches to language and communication, using experimental and field observation methods on human development. In the article "*Language, culture and mind: Independence or interdependence?*", he ponders whether language, culture and mind are independent of each other or whether they are interdependent, a question that still causes, according to him, profound divisions in cognitive science, which has as an object the interdisciplinary study of the mind. This branch of science began to be used in the 1960s and 1970s, influenced by computer science and by Noam Chomsky's genetic linguistics. The author discusses the so-called fundamental philosophies of the mind, not just language, and suggests that current cognitive science is the place of dispute between two paradigms. When discussing the relations between language, culture, and mind, he works on different definitions of each term and presents the study on the

conceptual mapping of space and movement in time. The author sought, ultimately, a reflection that considers going beyond typical Indo-European languages, leading to reflection on the language itself and culture.

This genesis of the theme, which is born interdisciplinary and calls on various scientific fields to collaborate and review each other, reminds us of the importance of the theme of social demands and the problems of its configuration, placed at a very interesting moment by Bourdieu (2004, p. 69). Who, after all, would be able to configure social demands for research? Identity and social movements? Urgent issues on the agenda for specific populations? Other issues pertaining to human life, such as a pandemic that, incidentally, should be considered in an anthropocentric perspective?

And in this, these articles also need to be seen as a unique, singular contribution of these researchers, groping of the object of knowledge in the context of a dialogue with the contemporary problems they experience and the science of their time. Even when it is necessary to rewrite the story already told of the ideas on a subject, reopening it is done in dialogue with the tensions of the scientific field in which we find ourselves in the present.

Thus, the transformations in the disciplines, in the fields of knowledge, are related to the social functions of science; their political place on issues of common life in the scope of cities/communities/institutions is not only restricted to the internal history of research problems and their conceptual evolutions. This is what Machado (2007) teaches us when discussing the relationship between epistemological history in Georges Canguilhem and archeological history in Michel Foucault. For Machado (2007, p. 75):

From the words and things, Foucault formulates the idea, methodologically important, that knowledge is the specific level of archaeological analysis. This is because knowledge constitutes a more elementary positivity than science, having internal ordering criteria independent of and previous to it; but also because it functions as its condition of possibility, to the point of being able to affirm that there is no science without knowing, while knowledge has an existence independent of its possible transformation into scientific knowledge.

What makes disciplinary divisions and specializations and their epistemologies of evidence a complex product of the history of ideas, social and economic contexts, with a view to formalizing common protocols (instruments, procedures, methods...), as well

as what Bachelard will to name the values of a time and the master craftsmen of doing science. That said, as Bachelard teaches us, every scientific culture must begin

[...] for an intellectual and affective catharsis. Then there remains the most difficult task: placing scientific culture in a state of permanent mobilization, displacing closed and static knowledge by open and dynamic knowledge, dialectizing all experimental variables, finally giving reason, reasons to evolve. (BACHELARD, 1971, p. 162)

In this perspective, this dossier presents an agenda of topics for contemporary debate starting from Klein (2004), who increasingly observed the intertwining of interdisciplinarity and complexity and the need for a new approach to complex problems oriented to problems and solutions. Initially, in “História de mundialização” (“History of globalization”), Serge Gruzinski, French historian of *École des Hautes Études* in *Sciences Sociales de Paris*, studying the different forms of interaction of European culture with the so-called peoples of the New World and follows a trail that ends up privileging details, complexities, and relations usually overlooked in classical constructs.

In this article, the author starts from an analysis of Círio de Nazaré held on October 13 and 14, 2001. This well-known Christian religious event has been celebrated annually since the 18th century, bringing together millions of people in all pilgrimages and processions. It is a religious devotion inherited from the Portuguese colonizers, recognized as a World Heritage by UNESCO in 2013.

That year, the procession took place just after the famous attack on the Twin Towers of New York and called for peace for humanity, against war and terrorism. The author notes the absence of resonance in the Western world of an event of such magnitude. For him, it would be up to the historian to explain how a tropicalized version of Roman Catholicism provided the language and actors of a massive reaction to a globalized event. When identifying elements present in that religious manifestation (Islam, New World, and Iberian World), he asks questions about globalization in the historical context and believes that his reflection can contribute to the understanding of the contemporary world.

Reinaldo Funes Monzote, historian and professor at the University of Havana, deals in his work with the environmental history of the Caribbean, focusing on themes such as the impact of the sugar industry and slavery, the history of cattle raising in Cuba since the 18th century, the interaction between men and animals in the history of Cuban

society, the emergence of environmentalism and Latin American and Caribbean environmental historiography. This is what the article entitled “*Sugar cane, slave plantations and environmental change*” discusses.

The author approaches sugar cane as the culture with the greatest historical impact in transforming the landscapes of tropical and subtropical America, notes that Cuba is an example of the impact of the sugar industry during the 19th and 20th centuries on socioeconomic transformation and political processes, in addition to the ecological impacts associated with its territorial expansion. When dealing, as a background, with the history of cultivation and processing of sugar cane in the United States, linked to the emergence of the world system derived from the Colombian encounter and the emergence and development of the industrial era, it shows that the presence of sugarcane would be an allegory of the expansion of capitalism from its initial nuclei in Europe and the advance of the so-called globalization, and describes the country’s trajectory until the end as a sugar power in the international context.

Historian Berta Ares Queija discusses the forms of categorization that existed in Spanish America from the 16th century on, in “*Children of Spanish and Indian, or Indian and Spanish, are called “mestizos” ... Identitarian constructions in Spanish colonial America.*” From a population made up of blacks, whites, and natives, encouraged by the small presence of European women and the strength and discretion of the conquerors, the social dynamics soon imposed the recognition of individuals of paternity no longer contained in these three groups. The classification of individuals by their ethnic origins and the regulation of rights and restrictions of these new categories is the theme of this work, presented in the form of a conference in 2010, which seeks to explain details, tensions, and contradictions in an attempt to regulate and control a population of growing diversity in a dynamic and evolving environment. Based on cases documented in the literature, the author shows the difficulties and contradictions of the attempt to control and regulate the Spanish American colonial governments.

At the seminar by Ana Irene Pizarro, professor at the Universidad de Santiago de Chile and professor at IEAT, in September 2009, we traveled through the conquerors’ expeditions in Latin America, with an emphasis on the Amazon. The (un)loyalty to the central powers, challenges to the Crown at the same time that the exploration of the

land deepened, through the trips and onslaughts of Lope da Aguirre form the axis of the work. A hierarchical and corporatist structure has been formed since the early days, taking from adventurers of the second wave the space for wealth and power, leading to a permanent tension between them and the pioneers and authorities of the Crown. Another aspect explored by the author is the mystical, erotic, demonic basis that formed the imagination of those who came to the New World. Travelers molded their expectations into medieval and Renaissance superstitions of Greco-Roman origins, searching the new continent for myths they did not find at home. “*This is how Amazon first images were built: a heavenly, yet infernal, and chaotic space, populated by strange creatures, a privileged object of the demonic and therefore suitable for their transformation into servants of the Catholic Church.*” In a historical and anthropological perspective, in “*Amazônia: Imaginário e discurso – Lope de Aguirre*” (“Amazonia: Imagination and discourse – Lope de Aguirre”), the beginnings of European colonization of a region today threatened in its environmental integrity are presented.

Marina Garone Gravier, author of the reference book *History of colonial typography for Indigenous Languages* in her text “Indigenous Languages and Typography: a challenge for the colonial edition,” provides us with an overview of the evolution of the press in Spanish America from its aspect dedicated to publication in indigenous languages. In the first half of the 16th century in Mexico, the first initiatives to produce texts locally for evangelization of the indigenous populations appeared. These texts, in seeking to adapt European typography to new languages, required a series of linguistic and technological adjustments, some of them persisting to the present day. Today, when these peoples seek a form of printed cultural record, the lessons of these centuries-old attempts to develop a typography adjusted to their languages can still be a source of ideas and solutions.

Furthermore, a **third** point to note is that disciplinary fields are only part of the intelligent experience in this world. Sure, science establishes a specific rationality, but there are other rationalities and possible itineraries in dealing with the questions that arise in our experience of living together. This dossier is ready right at the moment when UFMG has just approved a resolution on *Notório Saber (Notorious Knowledge)* with equivalence to doctorate level. This decision, endorsed by many activities already implemented at IEAT and by several of interlocutors who went through there in the last 20

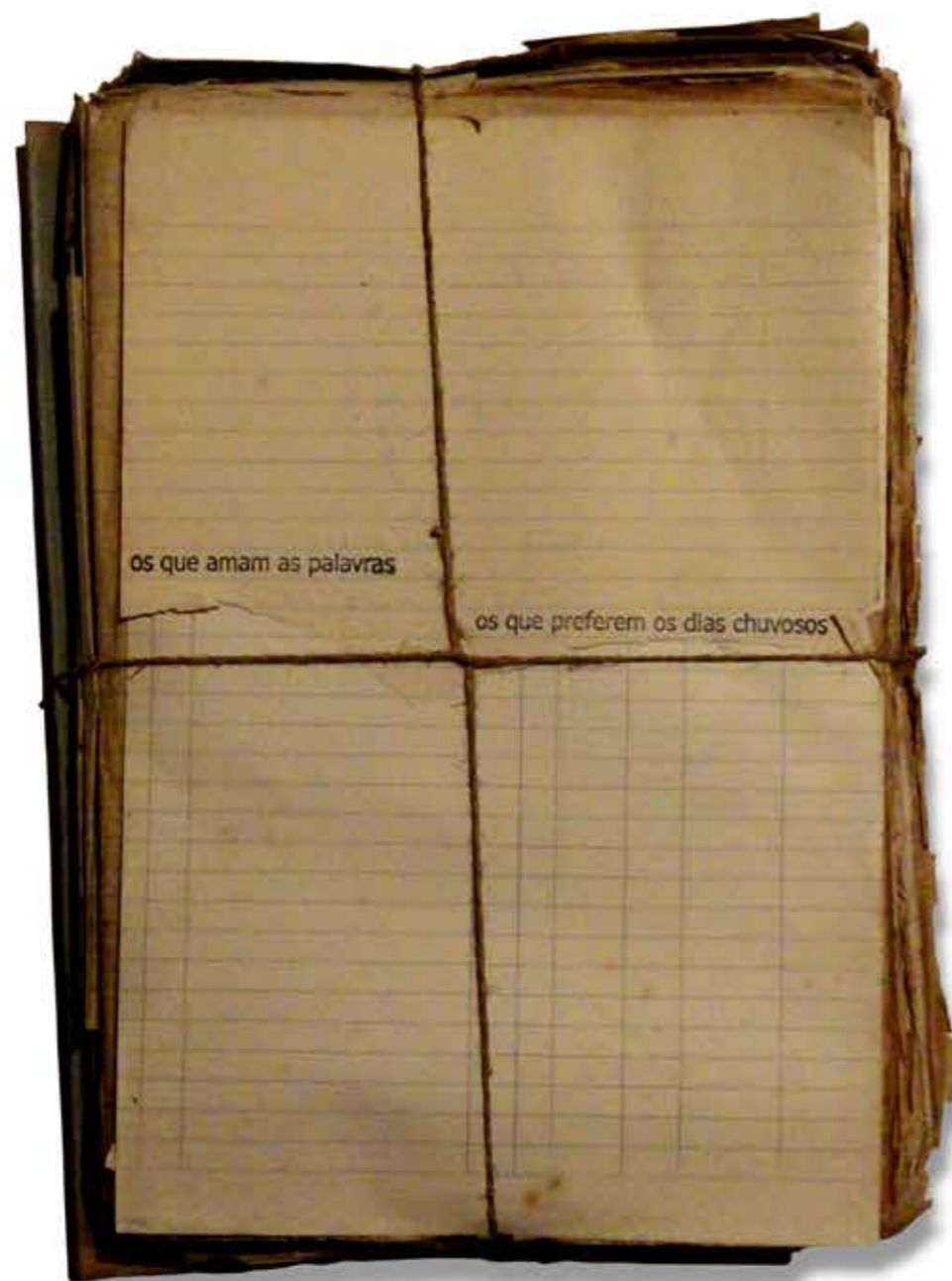
years, makes it possible to recognize knowledge from various traditions of indigenous, African and other peoples through their memories, traditions, festivities, religions, and which escape the Western disciplinary matrices that so much mark the structuring of our teaching, research, and extension institutions. This undisciplined knowledge comes from very different matrices, such as Davi Kopenawa, writer, political leader, Yanomami shaman and full professor at IEAT when he presents us with cosmological knowledge marked by shamanic and ethnographic visions in his book *A queda do céu* (The fall of the sky) (UFMG, 2015). In this sense, some two articles presented in this volume replenish the tensions between the disciplines in their European matrices in processes of socio-economic and cultural globalization since the 18th century with modernity enclaves that open up, and the histories, rationalities, and traditions of two Latin American peoples with other matrices of ecological conscience, diversely associating environmental preservation and sociocultural development for another sustainability.

It is necessary, therefore, to always evidence these limits, what escapes, the residual where other problems are born, reconfiguring the territory of knowledge that marks human experience and, in those, the most circumscribed disciplinary fields and, therefore, discontinuous, provisional, ephemeral ... infinite.

Enjoy your reading!

References

- BACHELARD, Gaston. *Épistemologie. Textes choisis*. Paris: PUF, 1971.
- BLANCKAERT, Claude. *La discipline en perspective. Le système des sciences à l'heure du spécialisme (XIXe-XXe siècle)*. In : BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. *Qu'est-ce qu'une discipline?* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência – Por uma sociologia clínica do campo científico*. Trad. Catani, Denice Barbara. São Paulo: Editora UNESP, 2004. 86 p.
- BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. *Qu'est-ce qu'une discipline?* Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2006.
- DUARTE, A. O IEAT: Um instrumento de difusão de conhecimento na UFMG. Em Las Casas, E. B. e Cunha, D., *Memorandum: Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares*, Editora da UFMG, 2018.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 23^a. Reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.
- KELLEY, Donald R. *Le problème du savoir et le concept de discipline*. In : BOUTIER, Jean; PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. *Qu'est-ce qu'une discipline?* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.
- KLEIN, J. T. *Prospects for transdisciplinarity*. *Futures*, n. 36, p. 515-526, 2004.
- KOPENAWA, D. e ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Companhia das Letras, 2015.
- MACHADO, Roberto. *Foucault – a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- PAULA, J. A., *A Revista da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Revista da UFMG*, v.19, n.1 e 2, p.14-41, jan./dez. 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7^a. Edição. São Paulo: Cortez, 2010.



LEILA DANZIGER é artista, professora do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pesquisadora e poeta.

Um dos vetores de seu trabalho é a investigação da página impressa (jornal, livro, documento histórico), orientando-se pelos atritos entre a micro e a macro história, entre a memória familiar e as construções da memória de violências extremas. Seus trabalhos desenvolvem-se em meios diversos (técnicas de impressão e de apagamento, fotografia, vídeo, instalação e escrita).

Entre seus projetos principais destacam-se ‘Diários públicos’, série em processo contínuo realizada a partir do apagamento seletivo de jornais impressos, e “Navio de emigrantes”, que homenageia Lasar Segall, e conecta a crise de refugiados da Segunda Grande Guerra e a crise de imigração atual.

Entre suas exposições individuais recentes estão Navio de emigrantes, na Caixa

Cultural de Brasília (2018) e na de São Paulo (2019); Ao sul do futuro, no Museu Lasar Segall, São Paulo (2018). E também O que desaparece, o que resiste, na Funarte de Belo Horizonte (2014); Felicidade-em-abismo, na Capela da Escola de Artes Visuais do Parque Lage, Rio de Janeiro (2012) e What vanishes, what resists, na MFA Bezalel Gallery, Tel Aviv, Israel (2011).

Entre as coletivas recentes, destacam-se Rio dos Navegantes (maio de 2019 a março de 2010), no Museu de Arte do Rio, Rio de Janeiro; Mulheres no Coleção do Mar, Museu de Arte do Rio, Rio de Janeiro (2018); Hiatus: a memória da violência ditatorial na América Latina, Memorial da Resistência, São Paulo (2017); Livres Uniks, Topographie de l'art, Paris (2017), Mémoire des livres, Galerie Dix9, Paris (2016); Imagetexte, Topographie de l'art, Paris (2016); Asas a raízes, Caixa Cultural, Rio de Janeiro (2015); Há escolas que são gaiolas e há escolas que são asas, Museu de Arte do Rio, Rio de Janeiro (2014).

Publicou três livros de poesia pela editora carioca 7Letras: Três ensaios de fala (2012); Ano novo, (2016), C'est loin Bagdad [fotogramas], (2018), além de dois livros sobre sua produção artística: Diários públicos, Ed. Contra Capa (2013) e Todos os nomes da melancolia, Ed. Apicuri (2012).

Artist, poet and researcher LEILA DANZIGER lectures at the Institute of Arts, Rio de Janeiro State University.

One of the vectors of her work is investigating the printed page (newspapers, books and historical documents), guided by the friction between micro and macro history, between family recollections and the constructs of memories of extreme violence. Her work ranges through an assortment of media, including printing and wipeout techniques, photographs, videos, installations and writing.

Notable among her main projects are the Public Diaries (Diários públicos), an ongoing series prepared through selective wipeouts of newsheets and Emigrant Ship (Navio de emigrantes), a tribute to Lasar Segall that links outflows of refugees fleeing World War II and its aftermath to today's immigration crisis.

Recent one-woman shows include: Emigrant Ship (Navio de emigrantes) at the Caixa Cultural Centers in Brasília (2018) and São Paulo (2019); South of the Future (Ao sul do futuro) at the Lasar Segall Museum in São Paulo (2018); What Vanishes, What Resists (O que desaparece, o que resiste) at the Art Foundation (Funarte) Center in Belo Horizonte (2014); Happiness-in-Abyss (Felicidade-em-abismo) in the Visual Arts School Chapel, Parque Lage in Rio de Janeiro (2012) and What Vanishes, What Resists at the MFA Bezalel Gallery in Tel Aviv, Israel (2011).

Noteworthy among recent group shows are: Rio de Navegantes (May 2019 to March 2010), at the Rio Museum of Art, Rio de Janeiro; Women at MAR Collection (Mulheres na Coleção do Mar) at the Rio Museum of Art, Rio de Janeiro (2018); Hiatus: Heritage of Dictatorship Violence in Latin America (Hiatus: a memória da violência ditatorial na América Latina) at the Resistance Memorial, São Paulo (2017); Unik Books (Livres Uniks) at Topographie de l'Art, Paris (2017); Heritage of Books (Mémoire des livres) at Galerie Dix9, Paris (2016); Imagetext (Imagetexte) at Topographie de l'Art, Paris (2016); Wings to Roots (Asas a raízes) at the Caixa Cultural Center, Rio de Janeiro (2015); and There are Schools that are Cages and There are Schools That are Wings (Há escolas que são gaiolas e há escolas que são asas) at the Rio Museum Of Art, Rio de Janeiro (2014).

She has authored three books of poetry through the 7Letras publishing house in Rio de Janeiro: Three Speech Essays (Três ensaios de fala, 2012); New Year (Ano novo – 2016); and Baghdad is Far [photograms](C'est loin Bagdad [fotogramas] – 2018), as well as two books on her artistic output: Public Diaries (Diários públicos) through the Editora Contra Capa publishing house in 2013; and All the Names of Melancholy (Todos os nomes da melancolia) through the Editora Apicuri publishing house in 2012.

HUMANIDADES AMBIENTALES Y AMBIENTES HUMANIZADOS.

La naturaleza como sujeto en las ciencias sociales

MARÍA BERNARDA MARCONETTO*

Así en el cielo...

En el contexto de políticas neoliberales en que está sumergida Sudamérica, parece ser importante el “para qué servimos”. La utilidad parece ser una moneda corriente en estos tiempos, los ataques a la comunidad científica, que sufren particularmente las ciencias sociales al momento de los recortes presupuestarios, se vinculan justamente a la aparente inutilidad en momentos de crisis de las Ciencias Sociales. Una paradoja, por cierto, en caso de urgencias parece que las ciencias que se ocupan de las cosas útiles a los humanos cobran mayor relevancia que aquellas que se ocupan de los humanos en sí. A pesar de esto, la escisión entre las llamadas ciencias naturales y ciencias humanas está quedando cada vez más obsoleta, y en este sentido hay algunas sendas interesantes que han comenzado a explorarse.

* Universidad Nacional de Córdoba, Argentina



Hace unos años encontré un libro compilado por Sophie Houdart y Olivier Thierry, publicado en 2011, “Humanos y No-Humanos, cómo repoblar las ciencias sociales”. Me resultó sumamente sugerente esta invitación a repoblar las ciencias sociales, aunque no debiera resultar extraño en tanto, así como es cada vez es más difícil alejar a los humanos de las ciencias naturales, se ha tornado un problema alejar a los no humanos de las ciencias sociales. Y por no humanos deberemos entender a todas y cada una de las entidades con las que coexistimos (desde los microbios a los genios, desde un aparato para ecografías fetales a un objeto arqueológico, desde las tormentas o las sequías a las nanopartículas).

Decidí comenzar esta conferencia a la que fui invitada en tanto antropóloga y arqueóloga con una reflexión acerca de un objeto que sin dudas pertenece, o perteneció, a un campo, en principio, muy alejado del nuestro: Cassini-Huygens, un proyecto conjunto entre las agencias espaciales norteamericana, europea e italiana. Se trató de una misión espacial no tripulada cuyo objetivo era estudiar el planeta Saturno y sus satélites naturales o lunas. El lanzamiento de la nave espacial se realizó en octubre de 1997. La misma contaba con dos módulos: la sonda Cassini y el módulo de descenso Huygens. Este último “aterrizó” en la luna Titán en enero de 2005, y Cassini continuó orbitando. Al cumplirse veinte años del inicio de su viaje desde la Tierra, la sonda Cassini envió su última señal de radio antes de destruirse en la atmósfera de Saturno. La comunicación con la misión de control en Tierra, en el Laboratorio de Propulsión a Jet de la NASA en California, se perdió poco después de las 04:56 hora local del 15 de septiembre de 2017.

Cassini, durante dos décadas fue nuestra espía en el espacio, mostrándonos mundos que nuestros cuerpos de humanos modernos no pueden alcanzar. Recorrió en nombre de la humanidad 8.000 millones de kilómetros. Entre otras cosas, los datos que envió posicionaron a una luna de Saturno, Encélado, como candidata en la búsqueda de vida fuera de la Tierra. Y así, luego de veinte años, y rozando con la ingratitude, los terrícolas deciden pulverizarla en la atmósfera de Saturno. La despedida fue,

sin duda, un momento poco feliz para aquellos investigadores e investigadoras que trabajaron tantos años en la misión y se asombraron ante el planeta en el que Cassini finalmente se desintegró.

¿Por qué este final ingrato para Cassini?

Según podía leerse en diversos medios de comunicación, Cassini debía usar combustible como ayuda en ciertas maniobras orbitales y para controlar su orientación. Las reservas de combustible se agotaban, motivo por el cual se decidió destruir la sonda antes de perder el control sobre la misma y evitar que pueda caer sobre las lunas Titán o Encélado, contaminando estos mundos con microorganismos terrestres. Así, al combustionar en la atmósfera saturniana, Cassini se llevó consigo a cualquier clandestino microscópico terrícola, cuyas particularidades le concedieran la posibilidad de sobrevivir en condiciones extremas fuera de la Tierra.

Llegado este punto del argumento, me concedo la libertad de preguntar cuál sería el problema. Debo confesar me apenó el triste final de Cassini en pos de mantener el sistema solar libre de bacterias. Paradójico intentar mantener libre de vida el sistema solar si uno de los objetivos de este tipo de misiones es buscar vida fuera de la Tierra. Conversando acerca de este punto con allegados de las ciencias duras llegó una respuesta: “era necesario en tanto necesitamos saber que si, en el futuro, encontramos vida en algún punto del universo, ésta no tendrá ninguna relación con la vida terrícola”.

Seguí preguntándome: ¿Qué diferencia sustancial presenta la vida originada en la Tierra respecto de otra vida nacida en cualquier otro rincón del universo? Y en este punto hay que aclarar que por vida terrícola en realidad deberé entender humanidad, ya que esa bacteria habrá llegado allí por obra y gracia de los humanos. Viajamos por otros mundos espionando y borrando las huellas del delito, tocamos el universo, pero con guantes, como un científico que se precie debe hacer.

Esta necesidad de mantener un universo a investigar libre de humanidad solo cabe en una composición de mundo particular: la nuestra. En un mundo occidental y moderno, cuna de científicos y científicas que pueden llegar a Saturno y *más allá*. La cuestión de mantener el universo despojado de nuestras trazas es epistemológica. Solo cabe en el seno de un pensamiento que disocia lo cultural (humano) de lo natural (no humano), escindido en esferas ontológicamente infranqueables.

Al mismo tiempo, reproducimos esta división fundante y reproductora de la Modernidad, que se espeja en la práctica científica donde cobran existencia las ciencias naturales y ciencias humanas, junto con sus respectivos discursos (y relatos). Y en este mundo en el que las ciencias naturales aspiran a un universo vacío de humanos, y las ciencias humanas se preguntan por la esencia de ese vacío, se disputan competencias y territorios conceptuales entre ambos campos.

Como en la tierra...

De regreso a Tierra y con estas divergencias en mente, pienso en una controversia desatada recientemente en torno a un basural. Esta controversia, involucró a actores a favor y en contra, al tiempo que enfrentó discursos de diversos investigadores en la Universidad Nacional de Córdoba, de donde provengo. La controversia nuevamente implica la dicotomía entre ciencias naturales y humanas. La polémica se estableció en torno al proyecto “Complejo Ambiental de Tratamiento, Valorización y Disposición de los Residuos Sólidos Urbanos del Área Metropolitana de Córdoba”, elegante eufemismo para designar a un megabasural que se propone instalar en el Departamento de Santa María, Provincia de Córdoba. Como es de esperar, una controversia así llega a los Tribunales de Justicia.

Una vez judicializada la cuestión, intervienen las pericias y los saberes científicos. Así se suma a la causa un informe producido por la Universidad Nacional de Córdoba para evaluar el estudio de impacto ambiental solicitado por la empresa. Un punto interesante es que la mencionada Universidad cuenta con una amplia gama de especialistas en diversos campos, no obstante, el informe fue realizado por miembros del Departamento de Química Industrial y Aplicada de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la UNC. Alguien en alguna oficina decidió que esto era un tema de las ciencias naturales (y exactas) y no de las humanas (inexactas).

Ciertamente es bastante difícil deslindar qué es natura y qué es cultura en torno a la basura. El sociólogo francés, Bruno Latour (1991), muy probablemente catalogaría de híbrido al basural en razón de esta dificultad. Luego de hacerse público el informe positivo por parte de la UNC respecto de la instalación del basural, el Departamento de Antropología (también parte de la Universidad de Córdoba) redactó un

posicionamiento respecto a esta cuestión que la Facultad de Filosofía y Humanidades hizo propio. Más allá de lo expuesto en el escrito centrado en saberes del campo de la Antropología, en el que se cuestionaba, por ejemplo, la validez de los métodos empleados por los ingenieros para establecer que existe “aceptación social” por parte de los habitantes de la zona, fue interesante la reacción hacia el hecho de que la Facultad de Filosofía y Humanidades se opine sobre el tema. Fue notable como desde algunos medios de comunicación surgieron intentos de desacreditar la voz de las Humanidades en esta controversia.

Volviendo al imaginario de un universo despojado de humanidad en pos del cual se sacrificó a Cassini, me pregunto: ¿en qué composición de mundo sería válido despojar de los humanos a un estudio de impacto ambiental? Vuelvo a responderme: en la nuestra. En una universidad occidental y moderna, cuna de científicos y científicas que pueden llegar al basural y *más allá...*

Naturas y Culturas, un gran enredo

Las cuestiones ambientales son pensadas generalmente desde el sentido común – y en sectores del ámbito académico que parece apoyarse acríticamente en el sentido común – como dominio de las llamadas ciencias duras o naturales. Sin embargo, desde hace ya algunas décadas las ciencias sociales o humanas han comenzado a hacer oír su voz sobre estos temas. En particular la Antropología, *nacida en el seno de la artificial división naturaleza/cultura para ocuparse consecuentemente de la cultura*, desde hace ya un tiempo presta especial atención a la naturaleza (Descola 2005, 2014; Viveiros de Castro 2004, 2010 entre muchos otros autores que siguen esta línea)

Otro punto sugestivo en el intento de desacreditar la voz de las ciencias humanas en la controversia, y que llama la atención por lo ingenuo, tiene que ver con cierta deslegitimación vinculada a posicionamientos políticos de docentes y estudiantes de esta Facultad de Humanidades. Resulta interesante que se fantasee con la posibilidad de una reflexión académica despojada de política. Cabe destacar que tanto como es de artificial la dicotomía naturaleza y cultura, es de ficticia la dicotomía ciencia y política.

Vuelvo a invocar a Bruno Latour (1991, 2010), quien, en términos sencillos, nos dice que mientras más nos esforzamos en separar (purificar) naturaleza de cultura o

política de ciencia, más se mezclan (traducen) engendrando híbridos que se reproducen exponencialmente en el mundo moderno. En un híbrido es imposible trazar con exactitud la línea que divide qué es natural y qué es cultural (por ejemplo, una botella de agua mineral, el cambio climático global, los transgénicos, y entre muchos etcéteras, la basura). Nos desafía a abrir un diario, cualquier diario, y frente a noticias sobre los huracanes Irma o María, el cambio climático global, Monsanto, las cumbres del G20, la hambruna en Yemen, por citar un puñado de ejemplos, intentar definir dónde termina la ciencia y dónde comienza la política, o viceversa. La apuesta segura es que no lo lograríamos.

Así en este mundo moderno, plagado de híbridos, cada vez tiene menos sentido abordar problemas separando ciencias humanas de ciencias naturales. Habrá más aún. Junto con la WWW, o 'red informática mundial', un nuevo mundo cobró existencia: el mundo virtual. Ese mundo virtual es paralelo y a la vez análogo al mundo terrestre. Mientras escribía esta conferencia, se alojó en mi casa mi prima, una suerte de versión ingeniera de mí. Sentada en un sillón muy temprano en la mañana, con un dispositivo en mano contactaba a sus colegas y hablaban de un sistema que habían implementado. Ciertamente yo no entendía de que hablaban, sin embargo, algunos términos comenzaron a resonar. Referían un "lago de datos", aparentemente misterioso lugar donde hay datos. Y de pronto reparé que, en ese mundo, también como en el terrestre, al parecer además de lagos, hay olas, arena y nubes, al tiempo que curiosamente existe la minería de datos, almacenes y hasta explotación de datos. Llamen la atención la cantidad de términos geográficos y la analogía entre esos mundos. Resulta fácil imaginar que, en un futuro no muy lejano, será también difícil deslindarlos.

Intentando no perderme en el enredo, pondré el foco en el tema que me convocó a la Universidad Federal de Minas Gerais, y en torno al cual dicté un seminario que refiere a Arqueologías y Etnografías de los cambios climáticos y de los fines de mundos otros.

El ambiente, o el clima, eran tópicos a los que las ciencias sociales eran renuentes a acercarse luego del uso y abuso del determinismo ambiental como explicación a la variabilidad humana. Curiosamente el determinismo geográfico o ambiental, fue el primer sistema de interpretación de los fenómenos biológicos y sociales desligado de interpretaciones divinas en Occidente. Según el historiador rumano, Lucien Boia

(2004), fue la primer y más durable de las filosofías de la historia y, de hecho, es realmente persistente hoy dentro del imaginario colectivo. Nos indica este autor ¿Acaso habría algo más evidente? Los europeos comenzaban a colonizar el mundo y a observar que los hombres eran diferentes y vivían en medios diferentes. Solo se requiere cambiar un pequeño término para que esta frase se transforme en "*los hombres son diferentes porque viven en medios diferentes*".

Juzgada esta teoría como simplista y reaccionaria, y con razón, las humanidades y las ciencias sociales se alejan y aceptan el mandato moderno: Humanidades a los humanos y su cultura, Ciencias Naturales a la naturaleza y sus no humanos. El temor al estigma de ser tildado de determinista alejó a los científicos sociales de temas ligados a lo ambiental, puntualmente a lo climático hasta hace relativamente poco...

El Cambio y el Pasado

El Cambio Climático Global despertó el interés de las ciencias sociales por "el clima", convirtiéndolo en un sujeto de investigación. La Antropología ha comenzado a aportar al debate analizando los discursos sobre cambios climáticos y registra antecedentes en materia de eventos científicos y publicaciones que vinculan el clima con las percepciones sociales (Danowski y Viveiros, 2014; De la Soudière y Tabeaud, 2009; Corbin, 2013; Mc Rae, 2010; Milton, 2008; Reuter, 2010). Asimismo, han comenzado a repensarse los discursos arqueológicos sobre eventos ocurridos en el pasado (ver Marconetto y Bussi, 2018).

Quiero detenerme particularmente en la Arqueología, campo en el que tengo más experiencia. Resulta interesante reflexionar acerca de los discursos existentes sobre eventos ocurridos desde la Arqueología. Hace ya un tiempo se discute lo problemático que resulta exportar al pasado, y a otros contextos culturales, nuestro cartesiano modo de entender el mundo, en el que ambientes operan como telones de fondo y al mismo tiempo como determinantes (o en el mejor de los casos condicionantes). Así también, en el que ciertas problemáticas estrechamente ligadas al presente y generadas por el Occidente son proyectadas acriticamente al pasado. Replicar el pasado en

espejo a nuestra imagen y semejanza dista mucho de ser un aporte. Resulta interesante para pensarnos la reflexión de Lucien Boia (2004) sobre la entrada en escena del Clima-catástrofe.

Esta visión dramatizada se ha insertado también en los grandes esquemas de la historia ¿Qué mejor que un buen sacudón climático para arruinar una civilización o para enarbolar la amenaza de un fin colectivo para la humanidad entera? El prototipo de este tipo de desajuste climático es el Diluvio. El Diluvio es el símbolo de una historia jalonada de “fines del mundo”. Aunque fines de mundos en general incompletos, que dejan casi siempre una chance a un pequeño grupo de sobrevivientes de recomenzar un nuevo ciclo histórico. En un tiempo, el Diluvio y otras catástrofes similares integraban el arsenal de la justicia divina. Luego vinieron a expresar los impulsos de cólera de la Naturaleza. En nuestros días son más bien vistos como los efectos perversos – no esperados, pero merecidos – del accionar abusivo del hombre sobre el medio ambiente. Resulta sugestivo, dice el autor, que permanecemos en una lógica de pecado-penitencia, aunque ésta vaya variando de sentido. El Diluvio tradicional fue provocado por los pecados de los hombres ante Dios. El Diluvio futuro parece ser engendrado por los pecados del hombre frente a la Naturaleza.

Los cambios climáticos y sus consecuentes colapsos no son tópicos novedosos en los debates arqueológicos. Los desastres naturales han sido parte del repertorio explicativo de los arqueólogos desde los inicios del campo como ha señalado Mary Van Buren (2001). No obstante, debemos señalar que las explicaciones han ido variando. Los desarreglos climáticos han sido señalados como responsables de muchas cuestiones, positivas y negativas, dependiendo de la época en que es generada la información.

Para Gordon Childe (1936), un cambio climático llevó al progreso habilitando el paso del Paleolítico al Neolítico. Los cambios ambientales pasados, en las primeras décadas del siglo XX, se asociaron en el discurso arqueológico a “mejoras”, “motor de cambio”, a “progreso”; algo más tarde, otros autores referirán a “adaptaciones”.

Luego, siguiendo el razonamiento de Boia, durante la Posguerra, la era atómica, la Guerra Fría, la idea de finitud comienza a hacerse presente. Por su parte, en Arqueología, algunas interpretaciones parecen remitirnos a una lógica de Babel, donde alcanzar una imaginaria cima conlleva un castigo. En esta línea, en Arqueología, las sociedades complejas deben colapsar, y colapsarán por diversos motivos. Es sugerente que desde

la entrada en escena del Calentamiento Global – hacia mediados de los años ochenta – las llamadas sociedades complejas en Arqueología empiezan a colapsar por problemas vinculados en mayor o menor medida a problemas ambientales.

En América, el caso emblemático de exportación de problemáticas presentes al pasado posiblemente sea el Maya. Lucero (2002) menciona una cronología de explicaciones del “colapso” maya particularmente ilustrativa del punto al que nos referimos, sosteniendo tal tendencia. Entre las décadas de 1960 hasta inicios de la década de 1980, primaban temas como intrusión extranjera, revueltas campesinas o variables asociadas al comercio. Más adelante, notamos que las explicaciones viraron hacia cambios climáticos, incremento del monocultivo y degradación ambiental y ecológica por presión demográfica. Van Buren (2001) ha señalado acertadamente que, a medida que la cobertura de los medios y el financiamiento para el estudio de los desastres crecían, aumentaba el interés arqueológico por estos fenómenos. De hecho, los problemas presentes marcan la agenda de nuestras preguntas sobre el pasado, delineando al mismo tiempo los discursos que generamos acerca de ese pasado.

Las disputas en los campos de la Arqueología y la Antropología en torno a los temas relacionados a catástrofes ambientales se ligan fundamentalmente al lugar en el cual poner el acento al analizar los casos: en lo ambiental o en lo social, en el mejor de los casos intentando el entramado de ambos aspectos. El problema, como señala Descola (2011), es que la torpe costura de aquello que nuestro modo dualista de comprender el mundo separa deja una cicatriz que subraya la disociación en lugar de desvanecerla.

Es preciso que cuestionemos nuestras certezas fundantes al referirnos a la experiencia de vida de otras sociedades: ¿por qué dar por supuesto que los pueblos abordados por la Arqueología suscribían a los postulados que sustentan nuestras propias ciencias, nuestros Estados, nuestros mercados?, ¿qué sucede si atendemos a otros modos de componer esos mundos que no se circunscriban a la historia de la modernidad occidental? Esas otras maneras de hacer mundo proponen vías de reflexión que, siguiendo a Viveiros de Castro (2010), es posible llevar a serio para reemprender nuestra tarea intelectual.

En este punto es imperante refundar el diálogo entre Arqueología y Etnografía. Complejo divorcio que lleva largas décadas fundado en el temor a la llamada analogía etnográfica. Miedo que no parece existir al establecer analogías al mundo moderno,

al pensar a lo no humano acriticamente como recurso, o al interpretar conductas humanas con cálculos económicos que sonrojarían posiblemente a Smith y Ricardo. Sin olvidar, por otro lado, la división de bienes que implica este divorcio: las cosas para los arqueólogos, las personas para los etnógrafos. Cosas y personas claro, definidas en términos occidentales y modernos, de más está decir, no universales. Como en toda división de bienes, también en ésta hay problemas, y en el proceso, como sabemos, se pierde riqueza.

Quisiera apelar a un caso trabajado en mi propio equipo de investigación en el que también juegan elementos con los que empecé esta conferencia: el cielo y la tierra, la NASA y una comunidad campesina del noroeste argentino; y en el que intentamos junto con uno de mis orientados, Mariano Bussi, revisar la potencia del diálogo entre Arqueología y Etnografía (ver Marconetto y Bussi, 2018).

Durante el invierno de 2013, viajamos al Valle de Ambato en el norte de la Argentina, donde nos encontramos con un grupo de biólogas de nuestro mismo equipo que recolectaban muestras de polen para estudios paleoambientales. Compartimos allí unos días en los que estas resaltaban la notable humedad del valle dada la profusión de musgo que identificaban como muy beneficiosa para su tarea ya que este atrapa el polen. En esa misma estadía visitamos una familia con la que hemos trabajado en proyectos que llevan más de 40 años en la zona, y con quienes tejimos estrechos vínculos. Entre mates y charlas, comenzamos a conversar sobre los incendios de los últimos años, y al querer explicarnos por qué eran tan frecuentes y rápidos en ambas laderas del valle, la mayor de las mujeres de la casa aseveró que “es que *todo está seco, seco, seco*”. Afuera llovía.

¿Por qué mientras unas resaltan el musgo para subrayar la humedad del valle, las otras remarcaban lo seco del lugar?

Al parecer, ambas afirmaciones eran adecuadas a sus emisores, y nos llevaría más tarde a pensar en las relaciones posibles entre dos modos de sequedad: por un lado, la noción climática de “sequía” y, por el otro, el concepto nativo de seca, que iríamos conociendo progresivamente a través de la Etnografía en los siguientes años.

Conversaciones entre Seca y Sequía

Aparecen aquí dos personajes: La *Sequía*, una amenazante señora criada entre científicos, estudios paleoambientales y con amigos en la NASA, y la *Seca*, una no menos inquietante señora, criada en el campo entre conversaciones y mates.

La primera cobra sentido en nuestro caso desde hace una década cuando iniciamos una serie de estudios paleoambientales en el Valle de Ambato (Catamarca, noroeste argentino). Se apuntaba a indagar acerca del final de las ocupaciones de la llamada cultura Aguada hacia fines del primer milenio (ver Lindsoug 2016, Marconetto, 2010; Marconetto *et al*, 2015). No me extenderé sobre los mismos, pero en síntesis se trató del análisis de anatomía ecológica de madera recuperada en excavaciones asociadas al fin de la ocupación de sitios afectados por incendios. Este estudio aportó resultados de alta resolución local en relación a fluctuaciones de humedad que invitaron a pensar el fin de la ocupación Aguada de Ambato ligada a un momento de déficit hídrico hacia finales del primer milenio, lo cual coincidía con datos paleoambientales semejantes en diversas regiones de los Andes. Por su parte, el estudio de microcarbones fuera de sitios mostró que los incendios en la región fueron recurrentes a lo largo de los últimos cuatro milenios, y no una particularidad asociada a fin de la ocupación Aguada. Luego realizamos un modelado de la historia de la vegetación empleando teledetección satelital. Nos servimos de un módulo del modelo llamado HEMO, *Hindcasting Ecosystems Model*, desarrollado por el grupo de Héctor D’Antonien en el centro de investigaciones de la NASA (California, EE.UU.). Obtuvimos datos del paleo-NDVI desde el año 442 AD, momento anterior al inicio de la ocupación Aguada del Valle de Ambato, hasta el presente. El NDVI es un índice normalizado de diferencias en la vegetación que marca la actividad fotosintética de la vegetación y tiene una estrecha relación con la disponibilidad de agua en el suelo. Trabajamos con anomalías positivas y negativas ligadas a diferentes momentos de la ocupación Aguada en la región. En coincidencia con los fechados de los últimos contextos asignados a Aguada, se observa una larga secuencia de anomalías negativas de baja intensidad. Si bien son leves, son negativas, esto equivale a actividad fotosintética por debajo de lo habitual, es decir menos agua a lo largo de varias décadas. Los datos volvieron así a invitarnos a pensar en sequía, en

una sequía prolongada que pudo haber llevado a la “desocupación” del valle hacia fines del primer milenio.

Por su parte, la *Seca* nace de un largo trabajo de campo etnográfico realizado entre 2013 y 2014 (Bussi 2015) en la misma localidad rural en la que se encuentran los sitios arqueológicos que excavábamos. En el día a día de la localidad de Los Castillos, referencias *fragmentarias pero constantes* pueblan las conversaciones, nutriéndolas de comparaciones entre un tiempo pretérito y la actualidad, signados ambos por un cambio a la vez radical y gradual que afecta a las más diversas esferas del mundo local haciendo que todas ellas vayan paulatinamente tornándose menos intensas que en su estado anterior. Estos procesos son estructurados en torno al concepto de *seca*.

En Los Castillos, por citar unos muy pocos ejemplos entre los recolectados, se considera que los sembradíos no crecen como lo hacían antes, como tampoco lo hacen las cabras, vacas ni gallinas: las plantas eran fuertes y deliciosas y el valle estaba repleto de animales. Aunque ahora los zapallos *se pudren a los dos días*, se recuerda que antes duraban semanas y semanas sin problemas. En el modo habitual en que el concepto de *seca* se presenta en el cotidiano, puede apreciarse una gran variedad de características intensas del pasado. En aquel antes, las tormentas eran muy fuertes a la vez que llegaban velozmente; las obligaciones del compadrazgo se cumplían gracias a la fortaleza moral de los sujetos; también había más vizcachas que ahora recorriendo esas tierras y aún más piojos que invadían las cabezas de quienes no las cuidaran. Prescindiendo de las modernas herramientas eléctricas, los hombres de antaño se dedicaban con mayor esfuerzo a trabajos más duros que hoy se relatan de un modo casi heroico y, al igual que las viejas casas de adobe que ahora se reemplazan por materiales industriales, se desarrollaban fuertes y resistentes. Se da la disminución hacia la actualidad en las intensidades de estos diversos dominios del mundo local (vegetal, animal, productivo, religioso, moral, económico, meteorológico, laboral, práctico, etc.). El estado actual, aquel del mundo minimizado, es a lo que estos se refieren con el término *seca*. *Estamos en la seca*. Bajo su dominio, no son solo las cantidades de agua circulando en el ambiente lo que se reduce, sino que son innumerables elementos del mundo los que se van tendiendo a cero.

Hay dos características en este proceso de disminución de intensidades que comprende la *seca* que es preciso resaltar: los elementos que se reducen son tanto los

considerados como positivos como aquellos considerados negativos; el modo en que los elementos van reduciéndose no responde tanto a un movimiento lógico lineal y causal sino más bien a uno gradual y global. La *seca* es presentada por los habitantes de Los Castillos como contrapuesta a un antes que es temporalmente difuso (pudiendo variar entre los tres y los cuarenta y cinco años) y valorativamente ambiguo. La diferencia entre ese antes y la actualidad, signada por la *seca*, no significa ni el paso de un pasado de bonanza a un mundo actual de miseria, ni el de un tiempo de escasez al mundo moderno del desarrollo y la abundancia. El movimiento lógico que se realiza no refiere a relaciones necesariamente causales y particulares, sino más bien a un progresivo cambio en el estado general de las cosas.

La *seca* se distancia de la *sequía* en su temporalidad, su espacialidad y su mensura. Pero, además, la *seca* no podría limitarse ni a una situación ambiental ni a un espacio de narraciones sobre el paso del tiempo, sino que se adecúa mejor a un enmarañado transversal a diversos aspectos de la vida local, inhibiendo una división clara entre un mundo natural y otro social. Esto quiere decir que el concepto de *seca* es a la vez más-que-ambiental y más-que-social, traspasando lo atmosférico y lo histórico hasta desdibujar dichos tabiques.

¿Podemos tomar algunas lecciones de la *seca*? La *seca* y la *sequía* a simple vista son inconmensurables. Aunque recordemos, buscamos en la Etnografía la posibilidad de traicionar o transformar la propia imaginación conceptual en términos de Viveiros de Castro. Recuperaremos para la discusión dos puntos que presenta la *seca* y son muy sensibles para la Arqueología: la experiencia cualitativa y la temporalidad no lineal.

Experiencia cualitativa: el tiempo y clima

Para acercarnos a la cuestión de la percepción cualitativa, no podemos eludir la distinción entre clima y tiempo que ya ha sido abordada en discusiones sobre el lugar del clima en Arqueología (Ingold 2011; Pillatt 2012). Tiempo y clima suelen confundirse en nuestro lenguaje cotidiano (al menos en español), sin embargo, el tiempo refiere al estado de la atmósfera en un sitio particular durante un corto periodo, mientras que el clima alude al patrón atmosférico de un sitio durante un periodo largo, lo suficientemente largo para producir promedios significativos. La meteorología se ocupa

del tiempo, mientras que la climatología del clima. El tiempo es perceptible a escala humana, el clima no. Trasladando esto a nuestras disciplinas, la Arqueología – tradicionalmente interesada en procesos de larga duración – se acerca al clima desde los estudios paleoclimáticos, mientras que la Etnografía accede fácilmente al tiempo (o mejor a los fenómenos meteorológicos).

Dado que esperábamos de la Etnografía, y de la seca, que traicionen nuestra imaginación conceptual, démosle lugar. La Etnografía ha dado sobrada cuenta de que, excepto para el occidente moderno, para el resto de quienes habitan y habitaron el planeta, la escisión clima/sociedad, o lo que es lo mismo naturaleza/cultura, es inexistente (Descola 2005). Los fenómenos meteorológicos pueden ser entidades particulares con las que se negocia, se interactúa, se convive. Podríamos afirmar que una entidad como el clima constituye una excepción moderna. La interacción con los fenómenos meteorológicos se encuentra imbricada en todos los ámbitos de la vida cotidiana: aun aceptándolo, los arqueólogos descartamos la posibilidad de acceder a los mismos alegando limitaciones técnicas que conforman finalmente una trampa.

Reproducimos la dicotomía clima/sociedad metodológicamente en los estudios paleoambientales. No es menor el hecho de que la mayoría de estos estudios se realizan *off site*. Buscamos zonas no perturbadas por la actividad humana, y así, donde no hay humanos siempre encontraremos el clima, nunca el tiempo. Si la Etnografía nos muestra los vínculos con los fenómenos meteorológicos entramados en prácticamente todos los aspectos de la vida de la mayoría de las comunidades, *el lugar para su posible rastreo nunca será off site*. Tal vez sea cuestión de buscar la dimensión humana de lo meteorológico en lugares insospechados para nuestro pensamiento moderno, pero ciertamente lógicos para otras composiciones de mundo. En los colores, en la iconografía, en los fuegos, en la interacción con ciertas plantas encontraremos estas relaciones. Mantenemos libre de humanos a los estudios paleoambientales, evitando la contaminación, tal y como nos deshicimos de Cassini.

La temporalidad no lineal: el tiempo y el fin

El segundo punto que trae la seca nos orienta hacia la posibilidad de pensar otro tipo de temporalidad. Pasamos aquí del tiempo meteorológico al tiempo cronológico.

A. Haber (2017) nos incita en su libro *Al otro lado del vestigio* a indisciplinar los vestigios. Definidos estos como mucho más que aquello que resta del pasado. Fuera de un marco disciplinado, “la experiencia arqueológica implica la simultaneidad de pasado y presente”. Tratándose ésta de una experiencia potente, señala Haber, la modernidad colonial debe controlarla en tanto contradice sus propios fundamentos. Retomando a Shanks, marca un punto clave: “la modernidad requiere como condición ontológica que el tiempo tenga una forma vectorial, que los modernos se orienten como una flecha al futuro y que el pasado sea un tiempo superado por la propia modernidad”.

Los eventos en un tiempo sin tiempo de la seca nos llevan a poner en duda algunas cuestiones. Al hablar de fines o colapsos, los arqueólogos estamos habituados, además de al tiempo vectorial, a la lógica de los juicios finales de la apocalíptica eclesiástica más que a otros posibles fines de mundos. Esto tiene consecuencias políticas no menores, por ejemplo, para las actuales comunidades indígenas con reclamos vigentes sobre tierras. Como acertadamente señaló Mariela Rodríguez (2015), lo que esta autora llama “postulados de extinción” en la Arqueología evolucionista, atenta seriamente contra estos reclamos. Agregamos que los “certificados de defunción” con causa de muerte “condiciones climáticas desfavorables” que solemos extender tienen implicancias presentes que tal vez no dimensionamos. Tal vez no haya hoy más jaguares ni chamanes en la cerámica negra grabada, clásico indicador de la Aguada Ambato del primer milenio; sin embargo, no me atrevería a decir que han muerto los jaguares y los chamanes en el norte argentino. Posiblemente debió llamarnos la atención, más allá de la simple curiosidad, que una parte de la casa construida en el siglo XIX en la que dormimos en la noche ambateña durante las excavaciones, replicara casi con exactitud aquella del siglo X que excavamos durante el día.

Podríamos correr del imaginario tradicional arqueológico que concibe un pasado estratigráfico, que divide temporal y espacialmente a las “culturas arqueológicas” en estancos separados, y asumir que cada momento es multitemporal y un palimpsesto de componentes originados en épocas distintas y que los compartimentos son permeables, como atinadamente han mencionado Sánchez Canedo y Juan Villanueva (2017) en su bello texto “la Chuwa del Cielo”, y podríamos aceptar que estamos rodeados de fines de mundo inconclusos. Las extinciones, colapsos, fin de mundo, fin de ocupación, fin de una cultura, solo se ajustan a la existencia de un tiempo vectorial. Si aceptamos

que ese tiempo no es universal, sino que hay otras temporalidades, cíclicas, circulares, que implican vuelcos y retornos, podemos también pensar que existen “fines de mundos otros” despojados de pecados y penitencias...

De regreso al cielo

Hace 29 años, en 1990, el Voyager 2 dejaba Neptuno y antes de abandonar el sistema solar giró hacia la Tierra y tomó la reconocida imagen llamada por Carl Sagan “el pálido punto azul”. Esa fotografía redimensionó la imagen de nosotros mismos. Ese diminuto punto en el universo alberga todo lo que creemos conocer y la historia entera de lo que llamamos humanidad. La astronomía en ese momento acertó un golpe de humildad a los terrícolas. Nuestras guerras y nuestros amores quedaban reducidas a una mota de polvo en la infinitud, nuestras certezas de omnipotencia reducidas a una mala broma. La Antropología, cuenta con la misma potencia, y si le permitimos golpearnos pulverizará nuestras certezas, puesto que como mencionó Descola (2010), la Antropología tiene el poder de mostrarnos que lo que parece eterno, este presente en el que estamos encerrados, es simplemente una forma de vivir la condición humana entre miles de otras que fueron y serán descriptas.

Bibliografía referida

- BOIA, L. 2004. *The Weather in the imagination*. Reaktion Books, London
- BUSSI, M. 2015. Aires de cambio. Algunos fenómenos meteorológicos según los habitantes de Los Castillos (Catamarca). *Revista Síntesis*, 6: 4-25.
- CORVIN, A. 2013. *La pluie, le soleil et le vent. Une histoire de la sensibilité au temp qu'il fait*. Aubier, Paris.
- CHILDE, V. G. 1989 [1936]. *Los Orígenes de la Civilización*. Fondo de Cultura Económica, México.
- DANOWSKI, D y E. VIVEIROS DE CASTRO. 2014. *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins*. Instituto Socioambiental, Rio de Janeiro.
- DE LA SOUDIÈRE M. Y M. TABEAUD. 2009. Le ciel comme terrain, *Ethnologie française*, 4: 181-186.
- DESCOLA, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris.

- . 2010. *Diversité des Natures, Diversité des Cultures. Les Petites Conférences*. Bayard, Paris
- 2011. *L'Écologie des Autres. L'Anthropologie et la Question de la Nature*. Editions Quae, Paris.
- 2014. *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Flammarion, Paris.
- HABER, A. 2017. Al Otro Lado del Vestigio. Políticas del Conocimiento y Arqueología Indisciplinada. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- HOUDART, S. y O. THIERRY. 2011. *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*. La Découverte, Paris.
- LATOURET, B. 1991. Nous n'avons jamais été modernes. *Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris.
- 2010. *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*. La Découverte, Paris.
- LINDSKOUG H. B. 2016. *Forest Fires and Abandonment Patterns from the Aguada Culture, Northwest Argentina. A Paleoenvironmental Study Based on the Analysis of Microcharcoals in the Ambato Valley, Catamarca Province*. British Archaeological Reports, Oxford.
- LUCERO, L.J. 2002. The collapse of the classic Maya: A case for the role of water control. *American Anthropologist* 104:814-826.
- MARCONETTO M. B. 2010. Paleoenvironment and anthracology: determination of variations in humidity based on anatomical characters in archeological plant charcoal. *Journal of Archaeological Science* 37:1187-1191.
- MARCONETTO, M. B. Y M. BUSSI. 2018. Fines de mundos “otros”. Seca y sequía en conflicto. *Chungara Revista de Antropología Chilena*. 50 (2): 319-329
- MARCONETTO, M.B., L.S. BERRY, P. PALACIO, M. SOMOZA, M. TRIVI, H.B. LINDSKOUG y H. D'ANTONI 2015. Aporte a los estudios paleoambientales del valle de Ambato (Catamarca) a partir de la reconstrucción del paleo NDVI (442-1998 AD). *Mundo de Antes* 9:45-68.
- MILTON, K. 2007 Fear for the Future: Emotions and Global Warming. Paper presented at the AAS 2007 annual conference, Canberra.
- MC RAE, G. 2010. What can anthropologists say about climate change? *Anthropologies of the south: cultures, emphases, epistemologies. Word Anthropologies Network* 5: 33-52
- REUTER, T. 2010. Anthropological theory and the alleviation of anthropogenic climate change: Understanding the cultural causes of systemic change resistance. *Anthropologies of the south: cultures, emphases, epistemologies. Word Anthropologies Network* 5: 7-32
- VAN BUREN, M. 2001. The archaeology of El Niño events and other “natural” disasters. *Journal of Archaeological Method and Theory* 8 (2):129-149.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2004. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: *Tierra adentro, territorio indígena y percepción del entorno*. A. Surallés y P. García Pp. 37-79. Hierro Eds. Grupo internacional de trabajos sobre asuntos indígenas, Lima.
- 2010. *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Posestructural*. Katz Editores, Buenos Aires.

O FYBORG E A ÉTICA DA INFORMAÇÃO OU OS LIMITES DE UMA ÉTICA ANTROPOCÊNTRICA

ARMANDO MALHEIRO DA SILVA*
ELIANE PAWLOWSKI OLIVEIRA ARAÚJO**
CLAUDIO PAIXÃO ANASTÁCIO DE PAULA***

¹ Alexander “Sasha” Chislenko, nascido em 2 de dezembro de 1959 e falecido em 8 de maio de 2000, foi ativista dos movimentos transumanista (comunidade que prega a transição evolucionária do humano para uma condição pós-humana a partir do aumento artificial de suas capacidades) e extropiano (comunidade que compartilha da perspectiva de que deve haver um investimento sistemático no melhoramento da condição humana e que propõe uma evolução nos valores e padrões coletivos que possam dar suporte a ele). O autor escreveu diversos ensaios especulativos sobre essa temática. Fonte: http://transhumanism.wikia.com/wiki/Alexander_Chislenko. Acesso em: 24 de novembro de 2018.

Hoje já não somos apenas nós em nós mesmos: temos a memória estendida nos drives, pendrives e nuvens. O telefone celular se tornou uma extensão de nossos membros, transformando o ser humano numa espécie de Fyborg, neologismo criado por Alexander Chislenko¹ para conceituar um tipo de “Cyborg funcional”, ou seja, indivíduos que têm na tecnologia uma extensão de si, ampliando o escopo dos órgãos sensoriais e a interação informacional, condições que influenciam cada vez mais suas ações.

* Universidade do Porto, Portugal
** Universidade Federal de Minas Gerais
*** Universidade Federal de Minas Gerais



LEILA DANZINGER

Cadernos do povo brasileiro: série realizada a partir de livros censurados na ditadura civil-militar brasileira
Impressão jato de tinta sobre papel de algodão montada em PVC

Essa constatação, que reflete um dos grandes desafios do milênio – distinguir o humano do pós-humano –, perpassa algumas reflexões que envolvem a inteligência artificial, o desenvolvimento de tecnologia capaz de ampliar as capacidades humanas, bem como os aspectos éticos que permeiam essa evolução. No campo da filosofia, pode-se considerar que essa ânsia de criação de termos diferentes para conceitos muito próximos talvez seja sintoma de uma necessidade de tentar adivinhar o futuro, mas um futuro que, no fundo, não sabemos se realmente estamos conseguindo adivinhar ou se estamos conseguindo encaminhá-lo como desejado. E aí entram questões que perpassam dúvidas como: *até onde vamos, com a nossa vontade, conseguir evitar males que são prováveis prever?* Porque há muitos perigos de fato e a incerteza relaciona-se à possibilidade de que, provavelmente, não vai dar tudo certo (condição natural quando se fala de ciência) ou de que poderemos dar passos que nos levarão para onde não queríamos ou imaginávamos.

Essa incerteza provoca um medo, não apenas o citado por autores ou visionários, como Yuval Harari² e Elon Musk³, mas também por pessoas comuns, talvez em função das experiências passadas. Aqui o passado tem muita importância, pois, no fundo, temos bem presente na memória a ocorrência das duas grandes guerras no último século, que foram fruto do desenvolvimento glorioso daquilo que se chamava a ideia de progresso e ciência. Esse desenvolvimento que, ao longo de quase um século, transformou a vida das pessoas, das cidades e do cotidiano foi se apropriando de outras ideias mais antigas, como a ideia da eugenia, por exemplo, criada por Francis Galton – em seu livro *Hereditary Genius (Gênio Hereditário)* – que, ao constatar que a grandeza individual acontecia com uma frequência acentuada demais no seio de certas famílias para ser explicada apenas por fatores ambientais, propôs a hipótese de que se homens e mulheres de talento considerável fossem selecionados artificialmente e incentivados a se acasarem por gerações sucessivas, as qualidades hereditárias da raça humana seriam aprimoradas (SCHULTZ; SCHULTZ, 2002).

Essa apropriação indébita levou à criação de ideias absurdas como a da existência de uma raça superior com poderes de vida e morte sobre as raças inferiores. A noção de eugenia positiva de Galton (devemos incentivar a reprodução de seres humanos muito inteligentes e, assim, melhorar a raça humana) se converteu na eugenia negativa apregoada pelos nazistas (devemos melhorar a sociedade eliminando aqueles indivíduos considerados inferiores) a partir de um tortuoso caminho de fusão com outras ideias clássicas sobre a “virtude” ou as “altas qualidades de alguns indivíduos”. Por exemplo, o desvirtuamento de ideias sobre a nobreza de alguns indivíduos – noções presentes na cultura ocidental desde a sociedade micênica, como a ideia de família aristocrática (*genos* – raiz da palavra genética), que determinava a participação de um indivíduo na sociedade, e de *arete*, o valor individual de um homem que diferenciava os indivíduos numa sociedade de semelhantes – em noções como uma suposta divisão entre os membros de uma sociedade entre duas castas, uma “superior” e outra “inferior”, demarcadas por conceitos como “pureza racial” e “raça ariana”. As consequências desse processo estão presentes nos livros de história, mas, infelizmente, não tão vivas na memória coletiva das nossas sociedades. Entretanto, essa lembrança dolorida e penosa (para alguns de nós) de fatos que marcaram a primeira metade do século XX (e que, de forma assustadora, é celebrada por políticos e populares por todos os países ocidentais) volta agora, não por causa de uma nova guerra, mas novamente por causa do progresso científico-tecnológico de que a humanidade é capaz de promover e que a expõe, conseqüentemente, a novos riscos.

Para começar a compreender a questão incitada pela figura do Fyborg é necessário destacar uma perspectiva temporal, pois a análise desse fenômeno é influenciada pelo fato de nós, protagonistas do momento atual, talvez não percebermos muito bem o que ocorre por estarmos inseridos na mesma tessitura (investigadores e partícipes do processo analisado). Ajunte-se aí o fato de que muito do que estamos a dizer, a tentar fazer e a refletir é efêmero porque está condicionado a um processo que não acabou: estamos no meio da mudança, ou, melhor dizendo, no olho do furacão. Nessa perspectiva, consideramos que a atual conjuntura se assemelha a uma mudança de ciclo como a que ocorreu no século XVIII, tido como o século das revoluções por ter sido um período de transição estrutural profundo que compreendeu não só a Revolução Francesa, mas também a Industrial. Estamos vivendo tempos em que conceitos tradicionais do

² Yuval Harari é professor israelense de História e autor dos best-sellers *Sapiens: Uma breve história da humanidade*, *Homo Deus: Uma breve história do amanhã* e *21 lições para o Século 21*.

³ Elon Musk é um empreendedor e visionário sul-africano, fundador e CEO de grandes empresas das áreas de sistemas aeroespaciais, armazenamento de energia, neurotecnologia, preocupado com os riscos do desenvolvimento da inteligência artificial.

período industrial estão sendo influenciados pela evolução das tecnologias de comunicação e informação. Um exemplo desse movimento pode ser lido em Almeida (2001, p. 113), que afirma que o século XX terminou numa fase de combinação crescente

dos sistemas produtivos e administrativos com as novas características da sociedade da informação, na qual os elementos brutos da produção – terra, capital, trabalho – são necessariamente permeados e dominados pela nova economia da inteligência. Os componentes de matéria-prima e o valor extrínseco de um bem durável passaram a valer bem menos, no final do século XX, do que o valor intrínseco e a inteligência humana embutidas nesses produtos [...].

Uma análise simbólica desses períodos nos remete às figuras míticas de Prometeu e Hermes. Prometeu, considerado um dos mitos diretores que dominou no século XVIII, representa o ideal de emancipação do homem, destacando-se por personificar o tripé razão-ciência-técnica. Na perspectiva de Dougherty (2006), o fogo dado aos mortais por Prometeu representa o espírito de tecnologia e o intelecto consciente, tidos como formas para superar as limitações humanas. Esses “dons” podem ser vislumbrados na razão científica e na técnica industrial que começavam a despontar naquele século e que se consolidaram como sinônimo de civilização. O mito de Prometeu, segundo Gilbert Durand, define uma ideologia racionalista, progressista e científica: “Trata-se, essencialmente, da fé no homem contra a fé em Deus que está subjacente a este mito prometeico, encontrando-se o homem do lado dos Titãs, e Zeus – ou os Olímpicos, ou o Deus Pai – do outro lado da barreira”⁴. Como destacam Araújo e Freitas (2008, p. 74):

Ao trazer filantropicamente o fogo aos homens, Prometeu não só lhes estava a oferecer, de modo altruísta e solidário, a sua emancipação face aos deuses (a desobediência tecnocrática do Titã), como também as técnicas necessárias para que eles se tornassem seres “inteligentes e senhores da razão” como, aliás, se lê no Prometeu Agrilhoado de Ésquilo. O fogo simboliza simultaneamente o princípio consciente do ser humano e a descoberta progressiva das artes técnicas necessárias à instauração de uma nova Bensalém com uma felicidade edênica.

Por outro lado, o cenário contemporâneo decorrente do desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação – marca do final do século XX e início do século XXI – nos remete a outro mito diretor: Hermes, o deus da comunicação dos antigos gregos e mensageiro de Zeus. Graças às sandálias aladas que o dotavam de agilidade

e que lhe davam o poder de se deslocar no mundo das trevas, Hermes trazia parte dos conhecimentos que jaziam ocultos na escuridão para a “claridade”, representando, dessa forma, o poder de transformação: transformação da natureza em cultura, da linguagem divina em humana, sendo o mais mágico de todos os seus atos a transformação de um mundo físico “bruto” em um reino humano de sentido e de valores por meio da linguagem⁵. Cabe destacar, contudo, que esse Hermes não é o Hermes clássico, humanista e dialógico, mas sim um Hermes transfigurado, influenciado pela comunicação virtual, com as pessoas cada vez mais obcecadas por suas parafernalias tecnológicas da comunicação⁶.

Recorde-se, contudo, que a sedução da ideia de que uma sociedade inteira (ou de que alguns de seus eleitos) possa ser mergulhada em uma “bacia prometeica” que a “eleve” de um “status periférico” ou “inferior” para um “nível superior” tem conduzido a gigantescos enganos. Isso pode ser observado, por exemplo, no que diz respeito a uma exacerbação do valor atribuído a uma “alta ciência” em detrimento do conhecimento e da análise das culturas e das sociedades não “europeias” por seus próprios integrantes (e executadas com bases em parâmetros que lhes sejam particulares) e suas consequentes implicações no que concerne às relações de poder e às vinculações epistêmicas a esse mesmo poder – como foi evidenciado em diversas oportunidades pelos autores dos estudos pós-coloniais (NOGUEIRA, 2017).

Cabe lembrar ainda que o mesmo Hermes, como *psicopompo* (guia das almas), também era responsável por levar as almas dos mortos para seu reino de destino, o reino de Hades. Em outras palavras, o mesmo princípio que tem o potencial metafórico de nos conduzir à luz pode nos guiar de volta para as trevas e ao aprisionamento num mundo “bruto” e absolutamente distante das expectativas humanistas, dialógicas e transformadoras dos apóstolos de uma “nova era” baseada no conhecimento e nas tecnologias da informação.

Por fim, se o que apavorava as jovencinhas e produzia comichões nas mentes pensantes da segunda década do século XIX era o homem artificial – criado a partir de partes de cadáveres e animado pela eletricidade pelo “Prometeu moderno” de Mary Shelley, o doutor Victor Frankenstein – monstruoso e filosófico (e por vezes mais humano que seu próprio criador), incompreendido e levado à ignominia e ao assassinio pela repulsa e pela incompreensão da sociedade e de seu criador, hoje o que seduz

⁵ Riker (1991).

⁶ Citação verbal de Alberto Filipe Araújo apud Araújo (2017, p. 24).

e encanta tanto populares quanto acadêmicos de todas as gerações é a extensão das capacidades mentais e sensoriais do próprio homem pelas graças da tecnologia e da conectividade. Passamos de uma metáfora sobre a arrogância da Revolução Industrial à concretude e à languidez da entrega acrílica à descendência da técnica industrial dos séculos XIX e XX plasmada nas tecnologias digitais e na virtualidade do século XXI. Nesse meio tempo, as máquinas produzidas em série tomaram a nossa vida, tornando-se partes essenciais do cotidiano da maioria dos cidadãos. O automóvel, talvez, seja a maior expressão dessa colonização da vida humana pela máquina, fazendo as pessoas dependentes deles para os menores e mais simples deslocamentos.

Assim, o que Chislenko está a dizer é que, neste século XXI, a ficção se tornou real. O Fyborg acaba sendo a ficção dos anos 1970⁷ transformada em realidade. Mas uma realidade aumentada, que deixa o campo da força física (as fictícias superforça e supervelocidade de um homem de seis milhões de dólares ou de uma mulher biônica) para se estender às capacidades sensoriais e mentais (visão, fala, audição, memória).

Seria, então, o Fyborg, o humano novo, um transumano ou um pós-humano? Esse é um dos temas em que se consegue mais perguntas a colocar do que respostas a dar exatamente pela situação de estarmos vivendo em um ciclo em transição. E a tendência para antever o surgimento de uma nova condição humana que sintetize o biológico com o tecnológico é sedutora e ganha adeptos. Assim, pode a Ética, em geral, ou a Ética da Informação, em particular, enfrentar esse “Fyborg” e reduzi-lo à sua real proporção presente e futura? E que capacidade tem a Ciência da Informação para discutir esse tópico sedutor, mas possivelmente falacioso e fantasista?

Do humano ao pós-humano: a emergência do Fyborg

Começamos essa reflexão pelo termo Cyborg. Em sua origem, o termo foi cunhado por Manfred Clynes e Nathan Kline em um artigo de 1960 intitulado “*Cyborgs and space*”, publicado no periódico *Astronautics*. O conceito envolvia a ideia de adaptar o corpo humano a qualquer ambiente no qual ele escolhesse estar por meio de sistemas de controle instrumental, sem depender do controle consciente (embora receptivos a

tal influência). A ideia de autorregulação deveria funcionar sem o benefício da consciência a fim de cooperar com o controle homeostático autônomo do próprio corpo:

Se o homem no espaço, além de voar em seu veículo, deve estar continuamente verificando as coisas e fazendo ajustes apenas a fim de manter-se vivo, ele se torna um escravo da máquina. O objetivo do Cyborg, bem como o seu próprio sistema homeostático, é fornecer um sistema organizacional em que tais problemas, semelhantes aos robôs, sejam atendidos automaticamente e inconscientemente deixando o homem livre para explorar, criar, pensar e sentir. (CLYNES; KLINES, 1960, p. 27, tradução nossa)

De um termo que pretendia descrever um ser híbrido, adaptável às condições inóspitas e à inserção de dispositivos necessários para criar sistemas homem-máquina autorreguláveis, o conceito de Cyborg foi esvaziado do significado original e tornou-se o rótulo de um mito, que passou a representar tanto a esperança quanto o medo de uma era. Popularizado como um organismo vivo possuidor de implantes artificiais ativos, o Cyborg representou a simbiose e a potencialização por meio da quebra das fronteiras entre o humano e a máquina.

Entretanto, o propósito que permeou a ideia dos autores, conforme afirmado pelo próprio Clynes em entrevista cinquenta anos após a publicação do artigo de 1960⁸, é de que o objetivo do Cyborg, essa interface entre o organismo e a tecnologia, era ser apenas um meio, uma maneira de ampliar a experiência humana, e não um fim em si mesmo. Essa noção preconizada por Clynes nos aproxima do conceito de Fyborg cunhado por Alexander Chislenko. Membro ativo de comunidades transumanas, Chislenko considerava que, à medida que o mundo fica mais sofisticado, ocorre uma suplementação tecnológica do corpo biológico – que passa pela mesma lógica de ampliação visto no conceito do Cyborg – sem, contudo, violar a integridade estrutural ou introduzir implantes e atalhos. Não é um fim em si mesmo, mas um meio para ampliar as capacidades humanas.

Chislenko diferencia os ciborgues da ficção científica das formas cotidianas dos humanos se estenderem usando tecnologias. O autor afirma que, enquanto as pessoas têm brincado com as imagens do Cyborg, elas têm negligenciado o processo contínuo de ciborguização funcional do qual já estão participando:

Se o seu cérebro não tiver memória suficiente para realizar algumas operações, ele poderá usar memória externa (por exemplo, um bloco de rascunho) para armazenar dados

⁸ Entrevista disponível em <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2010/09/the-man-who-first-said-cyborg-50-years-later/63821/>.

⁷ O termo Cyborg foi uma figura popularizada pela série norte-americana *The Six Million Dollar Man* – baseada numa série de livros de Martin Caidin (1984) – e a seu spin-off *The Bionic Woman*, que contavam a história de um homem e uma mulher acidentados que recebiam implantes de membros e órgãos sensoriais artificiais e que passavam a atuar como agentes secretos dotados de força, velocidade, visão e audição extraordinárias.

intermediários e, em seguida, ler os resultados novamente no “wetware” do cérebro. Esse truque permite que os novos elementos desempenhem o papel de implantes funcionais, representando ao mesmo tempo uma parte estrutural interna de sua inteligência estendida e uma parte externa do corpo.

[Assim esse] cyborg funcional (devemos chamá-lo de fyborg? Funorg? Fuborg?) pode ser definido como um organismo biológico funcionalmente complementado com extensões tecnológicas.⁹

Nessa complementação, o corpo funcional humano estaria sendo envolvido e ampliado à medida que os novos sistemas executam tarefas de aquisição, armazenamento, transmissão e processamento de informações. Esse aprimoramento humano é denominado de transumanismo, um movimento intelectual que se apoia no uso da ciência e da tecnologia para melhorar as capacidades e características humanas¹⁰.

Chama a atenção o fato de que esse desejo (de adquirir novas capacidades) é tão antigo quanto a própria espécie humana, que tem, desde os primórdios, procurado expandir os limites de sua existência, como fizeram os exploradores que buscaram a fonte da juventude, os alquimistas que trabalharam para inventar o elixir da vida e as escolas de taoísmo esotérico na China que lutaram pela imortalidade¹¹. Passando a análise para a época do Renascimento, Nick Bostrom destaca que o humanismo renascentista encorajou as pessoas a confiarem em suas próprias observações em vez de colocarem as questões para as autoridades religiosas. Um marco desse período, segundo o autor, “é a Oratória de Giovanni Pico della Mirandola sobre o Dignity of Man, de 1486, que proclama que o homem não tem uma forma pronta e é responsável por se moldar”:

Nós fizemos de você uma criatura, nem do céu nem da terra, nem mortal nem imortal, a fim de que você possa, como livre e orgulhoso criador de seu próprio ser, moldar-se na forma que preferir.¹²

Embora haja controvérsias sobre o primeiro uso conhecido do termo¹³, o significado de transumano no mundo contemporâneo associa-se desde a próteses, cirurgia plástica, uso intensivo de telecomunicações, androginia, reprodução mediada (como a fertilização *in vitro*) até a extensão da vida, criogenia, colonização do espaço, ficção científica e futurismo¹⁴.

Na literatura, uma série de interpretações que envolvem o transumano por vezes o associa ao conceito de pós-humanismo – tratando-os como sinônimos –, outras vezes

como vertentes distintas de um mesmo fenômeno que tem na tecnologia uma ênfase comum¹⁵. Originalmente o termo pós-humanismo foi proposto por Ihab Hassan em um ensaio intitulado “*Prometeus as Performer: Toward a Posthumanist Culture*”, publicado em 1977 na *Georgia Review*¹⁶, mas ainda hoje possui visões controversas, com abordagens que apresentam perspectivas tanto positivas quanto negativas e que ultrapassam a ideia simplista de melhoria da condição humana. Como destacou Andy Miah:

Uma discussão significativa sobre a história do pós-humanismo requer primeiramente distinguir o conceito de uma série de conceitos relacionados com os quais sua história está entrelaçada. Assim, é preciso primeiro reconhecer que uma análise histórica do pós-humanismo não é sinônimo da história de melhorias médicas. De fato, as discussões sobre o pós-humanismo não são necessariamente sobre aprimoramentos e, mesmo quando são, nem sempre envolvem a defesa de liberdades de valorização. Nesta medida, não há uma única forma de pós-humanismo que possamos identificar que retrate uma história unificada do termo. Além disso, as teorias do pós-humanismo não revelam totalmente a importância moral das ambições de aprimoramento. Ademais, a história do pós-humanismo não é sinônimo da história da tecnologia e nem as contribuições teóricas para essa literatura são encontradas exclusivamente dentro de investigações filosóficas sobre tecnologia. Certamente, a mudança tecnológica tornou-se central para as articulações contemporâneas da pós-humanidade. De fato, o termo implica um salto emergente de algum status atual de ser humano, para uma caracterização futura como depois da humanidade.¹⁷

No meio das várias possibilidades conceituais, como demonstrado por Miah, adotamos como princípio norteador a ideia de que o pós-humanismo reconsidera o que é “ser ‘humano’” a partir de uma visão que mina o tradicional limite entre o humano, o animal e o tecnológico, enquanto o transumanismo parte do conceito de aprimoramento humano sem perder a noção de indivíduo.

Essa discussão conceitual se estende a muitas dimensões de análise: biológica, tecnológica, filosófica, ética... Mas aqui buscamos destacar uma questão que implica refletir sobre o relacionamento entre a ciência e a ética na perspectiva do aprimoramento humano sob uma vertente informacional. Inspirados em Harari (2018), questionamos: “como achar um terreno ético firme num mundo que se estende muito além de nossos horizontes e que gira completamente fora do controle humano?”

¹⁵ Ver Fukuyama (2002), Stock (2002), Bostrom (2005) e Pepperell (2003).

¹⁶ Santos (2002).

¹⁷ Fonte: https://www.researchgate.net/publication/226430836_A_Critical_History_of_Posthumanism.

⁹ Fonte: <http://www.lucifer.com/~sasha/articles/Cyborgs.html>.

¹⁰ Bostrom (2005).

¹¹ Bostrom (2005, p.1).

¹² Pico della Mirandola (1956) apud Bostrom (2005).

¹³ Vide artigo de Peter Harrison e Joseph Wolyniak disponível em <https://academic.oup.com/nq/article/62/3/465/1141551>.

¹⁴ Bostrom (2005, p. 14).

Da Ética antropocêntrica à Ética da Informação

Iniciamos a reflexão sobre a questão acima por meio da análise dos conceitos de Ética e Moral. A palavra Ética, originada do grego *ethos*, tem seu significado ligado a modo de ser, caráter; já o termo Moral é derivado do termo latino *mos* ou *mores* (plural), significando costume. Ética e Moral, apesar de se confundirem em nível semântico, possuem várias distinções possíveis e aqui trazemos uma que considera que a Moral é normativa, enquanto a Ética é teórica. Nessa perspectiva, a Ética busca definir o que é bom para o indivíduo e para a sociedade considerando a natureza dos deveres na interação pessoa-sociedade, enquanto a Moral, conjunto de normas, princípios, preceitos, costumes e valores, guia a conduta do indivíduo dentro do seu grupo social¹⁸.

Quando buscamos pelo verbete Ética no volume 37 – Conceito Filosofia/Filosofias – da incontornável *Enciclopédia Einaudi*, logo no primeiro parágrafo se lê que “Na filosofia anglo-saxônica, a ética é habitualmente concebida como análise racional dos conceitos e juízos de valor, incluindo o modo como se pode determinar a validade dessas asserções”¹⁹. Na síntese final desse enunciado é claramente afirmado que a Ética, assim como a Lógica e a Metafísica, é um ramo da Filosofia “intimamente ligad[o] à religião e ao direito. Ela ocupa-se das normas que regem ou devem reger as relações de cada indivíduo com os outros e dos valores que cada indivíduo deve realizar no seu comportamento”²⁰.

Para Adela Cortina, a Ética se assenta sobre dois pilares sem os quais se perde o seu objetivo: “o interesse moral e a fé na missão da Filosofia”²¹. Não anda longe desse posicionamento epistemológico Luís de Araújo em sua *Ética*, perspectivando-a “como uma reflexão sobre os valores que, no âmbito da ação real e concreta, suscitam a adesão da vontade humana a fim de proporcionarem livremente o aperfeiçoamento da existência individual e social, conduzindo assim a um combate permanente em prol da dignidade”²². Postura diferente é a do filósofo espanhol, exilado no México desde 1939 até sua morte em 2011, Adolfo Sánchez Vázquez, que concebeu a Ética como “a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Ou seja, é a ciência de uma forma específica do comportamento humano”²³. Sánchez Vázquez rejeita claramente a concepção que ele apelida de “tradicional” e segundo a qual a Ética é reduzida a um capítulo da Filosofia, em geral, especulativa. Enformado pelo materialismo

histórico-dialético, percebe-se a intenção do filósofo espanhol de associar a Ética a um processo político de intervenção e de transformação positiva da sociedade.

No sentido “daquilo que é bom para o indivíduo e para a sociedade”, as discussões sobre o transumanismo e sobre o pós-humanismo geram grandes debates e têm defensores com opiniões diferentes. Enquanto Francis Fukuyama considera que as pessoas devem observar o aprimoramento humano como uma imoralidade²⁴, Robert Pepperell abraça a visão proposta pelo pós-humanismo, embora rejeite o determinismo tecnológico tradicional²⁵. E, ainda, quando Fukuyama trata esse tema como a ideia mais perigosa do mundo²⁶, Ronald Bailey²⁷ contrapõe afirmando que é o “movimento que sintetiza as aspirações mais ousadas, corajosas, imaginativas e idealistas da humanidade”.

Aproximando-nos de alguns ensaios específicos que nos permitem sair do campo da Ética – numa perspectiva ampla – para uma reflexão acerca da “Ética da Informação”, temos as questões colocadas por Harari (2018) que nos alertam sobre a confluência de duas imensas revoluções que estão em curso:

Por um lado, biólogos estão decifrando os mistérios do corpo humano, particularmente do cérebro e dos sentimentos. Ao mesmo tempo cientistas da computação estão nos dando um poder de processamento de dados sem precedente. Quando a revolução na biotecnologia se fundir com a revolução na tecnologia da informação, ela produzirá algoritmos de Big Data capazes de monitorar e compreender meus sentimentos muito melhor do que eu, e então a autoridade provavelmente passará dos humanos para os computadores. Minha ilusão de livre-arbítrio provavelmente vai se desintegrar à medida que eu me deparar, diariamente, com instituições, corporações e agências do governo que compreendem e manipulam o que era, até então, meu inacessível reino interior²⁸.

Essa realidade, que já está em curso, é exemplificada por Harari utilizando como referência o campo da medicina. Segundo o autor, dentro de poucas décadas, os algoritmos de Big Data, alimentados por um fluxo constante de dados biométricos, poderão monitorar nossa saúde 24 horas por dia e encaminhar recomendações aos nossos smartphones seguindo um determinado algoritmo. Os impactos desse monitoramento e das suas ações podem culminar no cancelamento do nosso seguro-saúde, em demissão ou em um conflito familiar no caso de quisermos desafiar o sensor e este re-passar a advertência à nossa companhia de seguros, ao nosso chefe ou a nossos pais...²⁹ O acompanhamento diário de nossa condição de saúde, que antes era feita por nossas

²⁴ Fukuyama (2002).

²⁵ Pepperell (2003).

²⁶ Fukuyama (2004).

²⁷ Editor da revista *Reason* e autor do livro *Liberation Biology: The Scientific And Moral Case For The Biotech Revolution*.

²⁸ Harari (2018, p. 54-55).

²⁹ Harari (2018, p. 55)

¹⁸ Silva (2010).

¹⁹ Kolakowski (1997, p. 339).

²⁰ Kolakowski (1997, p. 300).

²¹ Cortina (2009).

²² Araújo (2010, p. 34).

²³ Sánchez Vázquez (2002).

próprias observações e idas regulares aos consultórios médicos, será substituído por um instrumento de monitoramento que fará um “julgamento mais preciso” acerca das nossas condições físicas.

³⁰ Capurro (2010).

³¹ Ganascia (2017).

Voltando o olhar para a questão ética, perguntamo-nos qual a capacidade da Ética da Informação discutir esse tópico? Para responder a essa questão, tomamos como referência o cientista e eticista da informação, heideggeriano em termos filosóficos, Rafael Capurro, que tende a colocar a Ética da Informação como uma disciplina que parece ocupar o papel e a missão própria da Ciência da Informação. A sua proposta de Ética intercultural tem o mérito de chamar a atenção para o fato de que a indagação ética não pode ficar alheia às especificidades culturais dos povos e das pessoas³⁰, apresentando-se, assim, com uma dupla faceta: uma teoria descritiva e uma teoria emancipatória. A primeira visa explorar as estruturas de poder que influenciam as atitudes informacionais e as tradições em diferentes culturas e épocas. A segunda desenvolve criticismos das atitudes morais e das tradições no campo informacional em um nível individual e coletivo, incluindo aspectos normativos. Mesmo que não seja admitido explicitamente, a faceta descritiva confere à Ética da Informação um estatuto sociológico e científico que, em nossa opinião, lhe cabe precisamente porque tanto a Sociologia quanto a Ciência da Informação desempenham esse papel e vão mais além do mero registo descritivo, avançando para o plano compreensivo e explicativo.

Defende-se, assim, uma distinção operativa entre Ciência e Ética da Informação, não por conformismo com a “concepção tradicional da Ética”, cunhada por Adolfo Sánchez Vásquez, mas por imperativo de bom senso e racionalidade crítica. E aceita-se, com Capurro, que a Ética da Informação seja uma teoria emancipatória em diálogo com as Ciências Sociais e, dentro destas, com as Ciências da Comunicação e da Informação. Um diálogo indispensável através do qual a Ética pode ajudar o ser humano a refletir sobre si mesmo, sobre a condição humana numa época de riscos vários, nomeadamente a ameaça de uma “singularidade” para além do Fyborg, ou seja, novos “seres inteligentes” criados a partir da inteligência artificial e da robótica³¹ e do desenvolvimento das tecnologias de comunicação e informação.

Concluindo ou desconstruindo

Como podem a Ciência e a Ética da Informação abordarem a proposta transumanista do Fyborg? A teoria descritiva e explicativa que Rafael Capurro atribui à Ética da Informação cabe, em primeira linha, à Ciência da Informação, que visa compreender, explicar e desenvolver soluções práticas relacionadas com a produção em contexto, a organização e mediação para o acesso e o comportamento de uso, reprodução e transformação da informação. Com essa orientação epistemológica, a Ciência da Informação tende a desvelar que esse Cyborg funcional, por muita tecnologia que possua agregada ao seu corpo, é sempre e exclusivamente animado pela vontade, que é atributo da consciência humana (embora essa vontade esteja frequentemente sujeita às vagas produzidas pelas marés das emoções e disposições inconscientes). Por outro lado, à Ética da Informação cabe a função emancipatória como Ética radicalmente antropocêntrica que é, ou seja, deriva da Ética sem Deus e está plasmada na Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948 e emanação do trilema da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade).

Passamos a falar sobre a Ética antropocêntrica depois que Nietzsche disse que Deus estava morto³². Mas quando matamos Deus? Quando o expulsamos do fundamento último para a compreensão e a regulação do nosso comportamento humano e nos colocamos em seu lugar. A apologia é que o homem conta consigo próprio e investe-se desse poder divino de cuidar de sua vida, de igualizar-se e de tornar-se fraterno. Uma Ética antropocêntrica debruça-se sobre a condição humana do Fyborg e deste como um humano estendido tecnologicamente que não representa a mutação ou metamorfose da espécie *homo sapiens*.

³² Fala de Friedrich Nietzsche (1844-1900) aparece pela primeira vez em 1887 na publicação *A Gaia Ciência*.

Chislenko acreditava na narrativa transumanista de que nós, humanos, estamos a nos transformar. A figura criada do Fyborg traz à tona a questão do Homem novo, o que nos envereda pelos caminhos do imaginário, do retorno à mitologia. Não o novo homem, mas o homem novo, essa necessidade de nos superar, de irmos criando um homem cada vez mais perfeito.

Na perspectiva da Ciência da Informação, esse humano estendido tecnologicamente não representa a mutação da espécie *homo sapiens*. Estar portando dois celulares, um em cada bolso, ter um relógio que mede pulsações e envia automaticamente

informações sobre o estado de saúde ou ter um controle que nos permite acionar a distância a câmera que monitora nossa casa não nos retira a condição de humanos e nem nos torna seres híbridos. Embora a extensão de nossas capacidades sensoriais, perceptivas, comunicacionais e mnemônicas abra perspectivas extraordinárias a essa experiência humana, ainda permaneceremos humanos. Se mais sábios ou mais limitados, é cedo para afirmar, mas indubitavelmente humanos.

Por trás da máquina há o humano e às vezes nos esquecemos disso. Seja nas questões da ampliação das capacidades, destacadas por Chislenko, seja nas questões do monitoramento relatadas por Harari, o problema talvez não esteja nas extensões tecnológicas, mas sim na relação do indivíduo com a tecnologia, na falta de literacia, de competência informacional para nos relacionar de forma crítica com esse novo cenário. A atitude de ignorarmos, intencionalmente ou não, os anseios e movimentos humanos por trás desses processos de “hibridização” dos indivíduos em detrimento de uma preocupação exagerada com aquilo que está evidente e explicitamente a colar-se ao nosso corpo reproduz, involuntariamente, o dilema de fundo da história do monstro de Frankenstein. O problema não é o monstro em si. O problema é a cultura que o gestou, e cujas expressões e patologias sistematicamente redivivas em vários níveis, se não percebidas, consideradas e controladas, podem trazer consequências danosas às relações que se constituirão entre os indivíduos nos anos vindouros.

O problema é a relação, o que nós sabemos da tecnologia e qual a relação entre a nossa vontade (bem como dos determinantes inconscientes – desejos, fantasias e emoções que influenciam essa vontade) e aquilo que nós estamos a criar, porque a tecnologia é criada por nós e está a nosso serviço quer tenhamos consciência disso ou não. Mas essa relação está permeada muitas vezes pela falta de conhecimento, por ignorância, por fetiche, por questões que o imaginário ajuda a explicar – já que aqui estão a aparecer mitos ancestrais que se relacionam com o imaginário das novas tecnologias. Aqui, de fato, há o problema do reaparecimento de mitos que no fundo descrevem problemas que são fruto da relação do humano com o que não é humano e há aqui algo de complexo, como a presença dos nossos medos, dos nossos desejos e da nossa vaidade.

Sobre a Ética da Informação e a Ética em geral, é preciso recordar que a Ética tem uma relação antropocêntrica com o pensar a vida e o humano, foi criada para o homem interrogar-se sobre si mesmo e seu papel no mundo. A função da Ética não é dar uma resposta descritiva, compreensiva, explicativa para essas questões fundas ao sentido último da vida e da condição humana, mas é constituir-se, eternamente, em ser uma questão que se põe sobre o humano pelo próprio humano – porque a Ética foi concebida para nos colocar limites, para tornar nossa vida social comportável e suportável. É uma atividade racional dos conceitos, de juízo de valor. Embora a tradição anglo-saxônica a racionalize, a puxe um pouco mais para o campo científico da explicação ou da avaliação científica, ela se funda no conjunto de princípios que são basilares.

A Ética precisa, portanto, de uma ancora inicial: o fundamento. O seu fundamento, ou o seu princípio, é a defesa do humano. Assim essa Ética não serve para analisar o pós-humano, pois ela em sua essência vai contra isso. Acreditamos que, devido à sua função de vigilância crítica, não contempla aquilo que busca negar o próprio homem.

Referências

- ARAÚJO, A. F.; FREITAS, M.J. Um estudo Mitanalítico do (Des)envolvimento. Implicações Educacionais. *II Colóquio Internacional Antropologia do Imaginário e Educação do Desenvolvimento/Desenvolvimento*. 2008. Disponível em https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/13247/1/04conf3_AFilipeAraujo.pdf. Acesso em 12/10/2018
- ARAÚJO, E. P. O. *Comportamento informacional em processos decisórios estratégicos: dimensão simbólica do uso da informação por gestores*. Tese (Doutorado). Escola de Ciência da Informação. Universidade Federal de Minas Gerais. 2017
- ARAÚJO, L. *Ética*. Lisboa, INCM, 2010
- BOSTROM, N. *A history of transhumanist thought*, 2005. Disponível em <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>. Acesso em 20/11/2018.
- CAIDIN, Martin. *Cyborg: the novel that inspired The Six-million-dollar Man*. Del Rey. 1984.
- CAPURRO F. Ética Intercultural de la Información. *Perspectiva em Ciência da Informação*, v. 15, n.1, 2010. Disponível em <http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/view/1073>. Acesso em 20/11/2018
- CLYNES, M.; KLINE, N. *Cyborgs and space*. Astronautics. 1960
- CORTINA, A. *Ética Mínima*, 1ª ed., Editora Martins Fontes, 2009.
- DOUGHERTY, C. *Prometheus*. Routledge. Taylor and Francis Group. New York, 2006
- DURAND, G. Perenidade, Derivações e Desgaste do Mito. In: CHAUVIN, Danièle (Textos reunidos por). *Campos do Imaginário*. Trad. de Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books, 2002.
- FUKUYAMA, F. *Transhumanism: The World's Most Dangerous Ideas*. Foreign Policy, no. Set/Out, 2004
- GANASCIA, J. G. *Le Mythe de la Singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle? Science ouverte – Seuil*, 2017
- HARARI, Y. N. *21 lições para o século 21*. Companhia das Letras, 2018
- KOLAKOWSKI, L. Ética: conceito, filosofia/filosofias. In: *Enciclopédia Einaudi*. v. 37. 1997
- MIAH, A. *Posthumanism: A Critical History*. New York: Routledge. 2007. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/226430836_A_Critical_History_of_Posthumanism. Acesso em 10/11/2018.
- NOGUEIRA, L. *Mulemba*. Rio de Janeiro: UFRJ, v.9, n.16. p. 54-65, jan/jul 2017. ISSN: 2176-381X. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/download/5502/8452>. Acesso em 10/11/2018

PEPPERELL, R. *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*. Bristol: Intellect Books, 2003. Disponível em <https://pdfs.semanticscholar.org/ddaf/6d13dbe5ffae5b2ffdo8obe4e85be2038395.pdf>. Acesso em 15/11/2018

RIKER, J. H. *Human Excellence and an Ecological Conception of the psyche*. Albany, N.Y.: State University of New York Press. 1991

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002

SANTOS, J. F. *Breve o Pós-Humano: Ensaio Contemporâneo*, Curitiba: Francisco Alves & Imprensa Oficial do Paraná, 2002

SCHULTZ, D. P.; SCHULTZ, S. E. *História da psicologia moderna*. São Paulo: Cultrix, 2002

SILVA, A. M. A pesquisa e suas aplicações em Ciência da Informação: Implicações éticas In *Ética da Informação: conceitos, aboragens, aplicações*. Gustavo Henrique de Araujo Freire (ORG.), João Pessoa: Ideia, 2010. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/26301/2/mandomalheiropesquisa000107223.pdf>. Acesso em 15/11/2018

STOCK, G. *Redesigning humans: choosing our genes, changing our future*. Mariner Books, 2002

LEILA DANZINGER

Série Todos os nomes, 2018

Impressão em jato de tinta sobre papel algodão



LANGUAGE, CULTURE AND MIND: INDEPENDENCE OR INTERDEPENDENCE?

CHRISTOPHER GLYN SINHA*

Introduction:

Cognitive Science and the Market of the Mind

I start by displaying a detail from a painting by Veronese, an Italian Renaissance painter. This painting has different titles if you look for it on the internet, but one of the titles is *The Dialectic*, and the detail that you see here represents one way of trying to depict the human understanding of the network of meaning within which we all live, and the way that as scientists and scholars we reflect upon language and meaning as a kind of web, which binds us together with each other, with other human beings, and a web which we can examine in order to foster our own cognitive creativity.

* University of Portsmouth, United Kingdom

The question that I ask in the title of this lecture, whether language, culture and mind are independent and autonomous from one another, or whether they are mutually interdependent, is one that continues to provoke deep divisions in cognitive science. Cognitive science is the interdisciplinary study of the mind. The disciplines involved in contemporary cognitive science are Psychology, Linguistics, Artificial Intelligence, Philosophy, Anthropology, and Neuroscience (which is increasingly important, and is itself an interdisciplinary enterprise comprising different sciences of the brain).

The term cognitive science started to be widely used in the late 1960s and 1970s, and the term was at that time synonymous with a particular picture of the mind, influenced by computer science and by Noam Chomsky's generative linguistics, that saw the mind as a computational system, or an aggregate of different, specialised computational devices or modules. In the last decade or so, this Computational and Representational Mind of Classical Cognitive Science has been confronted with a host of new competitors, in what has become a teeming intellectual market place of the mind. The Computational and Representational Mind is no longer, as the philosopher Jerry Fodor once famously put it, "the only game in town". It now shares the field with the Embodied Mind, the Extended and Distributed Mind, the Discursive and Dialogic Mind, and the Shared (or Intersubjective) Mind. How can we make sense of this creature of many faces, that we call the mind?

The Classical Cognitivist mind is *The Computational & Representational Mind*, as represented by theorists such as Fodor, Johnson-Laird, and Jackendoff. *The Embodied Mind* is represented by Varela, Thompson & Rosch; and Lakoff & Johnson. *The Extended & Distributed Mind*, about which I will say more later, is represented by philosophers such as Merleau-Ponty, psychologists in the Vygotskian tradition, contemporary philosophers like Andy Clark, and cognitive anthropologists such as Edwin Hutchins. *The Discursive and Dialogic Mind*, in the tradition of the Russian linguistic and literature theorist Bakhtin, is represented by psychologists such as Rom Harré, Ivana Marková, and James Wertsch. Finally, for now, *The Shared (or Intersubjective) Mind* is represented

by the philosophical tradition of phenomenology based on Husserl, the philosophy of the later Wittgenstein and psychologists such as Colwyn Trevarthen.

Let us spend a little more time on the notion of *The Extended & Distributed Mind*. The idea here is that the embodiment of mind extends beyond the organismic boundaries of the single human individual, to encompass both cultural artefacts and socially organised collectives. One term to use for this, logically enough, is *extended embodiment*. One of my favourite psychologists, Jerome Bruner, as long ago as 1966, was one of the first people in cognitive science to take the idea of cultural situatedness seriously. He wrote: "[It] is always difficult for the psychologist to think of anything 'existing' in a culture. We are, alas, wedded to the idea that human reality exists within the limited boundary of the human skin!" Bruner directed that criticism against the psychologists, but it could equally well be directed against many linguists and philosophers.

Three Fundamental Philosophies of Mind

Let's try to simplify this picture by examining what we might call three fundamental philosophies of mind, not just of language. The first fundamental philosophy of mind is of very ancient provenance, going all the way back to Plato. That is the notion that mind is autonomous, and exists in its own purely mental realm, a realm inhabited by pure Forms and by Ideas. Versions of this formalist and idealist philosophy of mind have been advanced by philosophers such as Descartes and Frege.

The second point of view, we can say, is an essentially materialist view of mind, which views it as being "in the brain". Mind, however mysteriously, is an aspect of matter, and a property of the brain and the embodied nervous system. We can find precursors of this view going back to philosophers such as Spinoza. It was certainly Darwin's view. It was also the view of the great 19th century psychophysicist Helmholtz, of the founder of experimental psychology, Wilhelm Wundt, and of course of many others.

There is also a third notion of mind, which is not necessarily in contradiction to the second one. This is that mind is in society, that mind is essentially intersubjective and social. It is this view that I have referred to above as the Shared Mind. We can find this view expressed by philosophers ranging from the 17th century Italian philosopher Vico, through Karl Marx, to the later Wittgenstein.

Few scientists nowadays, perhaps none, would deny the truth of the claim that the mind, and mental processes, are in some way united with the brain and the nervous system. Even Descartes acknowledged that the realm of the mental, the thinking self or *Cogito*, needed to hook up in some way with the brain as an organ of the body, even though his philosophy preserved the autonomy of the mental. Yet the precise nature of the One-ness of mind and brain continues to mystify philosophers and to fundamentally divide opinions in cognitive science.

If we accept that mind and brain are in some way indivisible, there are, I would say, only two possible ways in which we can understand this unity. The first way, more or less following Descartes, is to ground the Autonomous, Ideal and Formal mind in the brain, defining the object of study as the Mind/Brain. The formal aspect of this object of study is provided by the full specification of the Computational and Representational system, and its material aspect is provided by the brain as a physical device implementing this computational system: the Mind/Brain is a Physical Symbol System; the brain is the hardware (or “wetware”), and the mind is the software. This is the viewpoint that we can call Classical Cognitivism.

It seems to me that a serious problem arises when you try to combine ideas which are taken from the first of these views with ideas which are taken from the second of these views, ending up with a philosophical construct called “the Mind/Brain”, as if these two completely different philosophical positions can actually be combined and reconciled by dint of the typographical device of just calling it “the Mind/Brain”. This is a fundamental problem, I think, with many discussions in cognitive science of the nature of the mind—that they try to bring together concepts stemming from essentially irreconcilable philosophies of mind.

The alternative route to the unification of mind and brain is to ground the *social mind* in both the brain and the intersubjective and cultural surround, and to emphasize that *mind* extends beyond the body and brain of the individual, involving the coordination of interacting minds (the Distributed Mind), and the symbolic and material tools for thought at hand in the situation (the Situated and Extended Mind).

I’m going to suggest to you that cognitive science is now the site of contestation between two paradigms. These two paradigms are the Classical Cognitivist paradigm and the new paradigm. The classical paradigm is often called “rules and symbols

cognitivism”. And the new paradigm is a rather more diverse one, not so easily encapsulated. But I have given it a name: *situated, embodied, enactive cognition*. The first difference I want to emphasize between these paradigms is that the classical cognitivist paradigm is formal and very much inspired by the formalist approach in linguistics, whereas the situated, embodied, enactive cognition, which I will henceforth call the new paradigm, is much more functional in its approach.

While the classical paradigm is nativist, the new paradigm is based on epigenetic-developmental principles – dynamic principles in development. While the classical paradigm is modular, emphasising separate processes for different domains of cognition, the new paradigm emphasises general principles of learning and organisation and dynamism. Whereas the classical paradigm is determinedly Universalist, the new paradigm recognizes the importance of context and of particularity. Whereas the classical paradigm is monologic, situating its theories in the mind of individual speaker-hearers without much concern for the process of communication, the new paradigm is interactional and dialogic.

Whereas the old paradigm is very much based upon linguistic theory, and in particular formalist linguistics, and is logocentric in the sense that it is orientated toward word-like symbols, the new paradigm is multi-modal, emphasizing that communication is a matter of many media and of the whole body. Whereas the classical paradigm is based upon methodological individualism, in which it is the individual Cartesian Mind/Brain which is the focus of attention, the situated, embodied paradigm focuses on the culturally extended and socially distributed mind. Whereas the classical paradigm looks at the disembodied mind, the new paradigm is based upon the notion of the embodied mind. And finally, because computational theories are an important part of cognitive science, we have to look at the different theories of computation which currently fall into at least two paradigms. The classical paradigm, as many of you know, is based upon an algorithmic view of the manipulation of internal symbols analogously to a computer program based on a von Neumann serial processing architecture, whereas the new paradigm is very much inspired by connectionist neural network models of human cognition.

Defining Language, Culture and Mind Formalism and Functionalism in Theories of Language

In talking about the relationships between language, culture and mind, we need to know what we are talking about. We need to define our terms. Let's start with language. Here I distinguish between two broad approaches to language, communication and the learning of language: Formalism and Functionalism.

For Formalism, Language is a formal system of rules and symbols. Communication is about the transmission of ideas from one individual head to another individual. And Learning is the internalisation of the system of rules and symbols on the basis of linguistic input. Whereas, for Functionalism, Language is a semiotic vehicle and a cognitive and communicative tool. Communication is symbolic action in an intersubjective field. And Learning is situated, embodied and socially scaffolded.

Formalist theories emphasize the autonomy of syntax from meaning, as you know, and they view semantics as only trivially culturally variable. For Formalist theories, language is *autonomous* from culture. It doesn't really have anything to do with culture. In contrast, functionalist theories recognize universal motivations, universal functional motivations of linguistic structure, but they view language as a *part of* symbolic culture.

For formalist approaches, in particular the approach of the early Chomsky, language is defined as an infinite set of sentences. More generally, language is conceived as a rule-governed system of symbols, possessing the features as follows.

Productivity, which means in this paradigm the combinatorial rules enabling the generation or construction of novel legal sentences, or of an infinite set of legal sentences; so this is the set of rules which underline the infinite set of legal sentences. *Systematicity*, which means within this paradigm the stability of symbolic value across lawful combinations. For example, we could take the two sentences: *The lectures are in Beijing* and *The lectures in Beijing take place in December*. And we have to assume that each identical symbol entering into these two different sentential strings has the same value across both sentences. Otherwise we will not be able to have a productive system in which meanings are stable across the combinations. For Formalism, the issue of the stability of meaning is a problem. Why? Because Formalist theories are syntax-driven—the rules determine the possible forms of legal combinations.

For a formal description of language to “hook up” with the world—to be Grounded in the world—a semantics is required that maps sentences in the language to objective states of affairs in the world, which is why Lakoff and others talk about the Objectivist commitment of formalist linguistics. And this referential relationship has to be determinate, in other words, there must be a clear and unequivocal relationship between the sentence strings and “states of affairs” in the world, and the way this is usually secured is by invoking the notion of truth as correspondence. And this leads to the hypothesis – or really it is not a hypothesis. I think for classical cognitivism, we can say it is an *axiom* that the mind is to be considered as “a *syntactically*-driven machine whose state transitions satisfy *semantical* criteria of coherence”. That is from the archpriest of Classical Cognitivism, Jerry Fodor, and his colleague Zenon Pylyshyn. Therefore formalist theories require strict compositionality to account for systematicity: the meanings of legal combinations are built up from the meanings of their constituents. But there is a problem, for which Formalism doesn't have a solution. In point of fact, natural language expressions are difficult to characterise in terms of strict compositionality.

Let's take those same two sentences, they seem to be pretty OK to begin with, but if we examine them more closely, and we just highlight that little word *in*, in the two sentences:

The lecture is in Belo Horizonte.

The lecture in Belo Horizonte takes place in August.

It becomes clear that for the three usages of “in”, of the three usages, there seem to be two different meanings of the word “in”, one referring to location, and the other referring to time. And that is why Formalist theories of language prefer to posit *general* meanings, very general abstract meanings, instead of recognizing the polysemy or “many meaningfulness”, of many natural language items, whereas the recognition of polysemy is historically central to Cognitive Linguistics.

Now let us step up one level of abstraction, away from the meanings of natural language, to the meanings which have to be entertained in the Classical theory by this hypothetical syntactically-driven machine in its entirety. The general solution posited by classical cognitivism to the problem of meaning is the idea of a computational *Language of Thought*, which was first proposed by Jerry Fodor. The *Language of Thought* is not a natural language. It is meant to be a universal language in which the thoughts of

all human beings are internally represented. Natural language expressions are derived by some kinds of translation mechanism from this *Language of Thought*, and the *Language of Thought* is completely unequivocal, monologic and univocal: it doesn't have polysemy, ambiguity and all of the rest of the messy stuff of natural language. The amazing thing about the classical cognitivist program is that, from the start, it takes us further and further away from the real world of language, as people actually use it, towards some kind of idealised mechanistic system, existing in a strange formal universe, a bleached-out and unfleshed universe of pure form.

In any case, for Classical Cognitivism this *Language of Thought* is what anchors natural languages in the form of "knowledge of language", or as Chomsky calls it, internal language or I-language. For Chomsky, it is the internal language which is primary, which takes precedence over, the empirically real language which is out there in the world, the language which you and I used to communicate with each other.

Now let us contrast this with Cognitive-Functional Linguistics, for which languages are conventional symbol systems enabling *communication, conceptualisation and construal*. These are the three Cs of Cognitive Linguistics (or four Cs if you count Cognitive). Cognitive Linguistics is about communication, conceptualisation, and construal. Languages, you will perhaps recognize this from the work of Langacker, are open inventories of symbolic assemblies at different levels of organisation. That's our alternative in Cognitive Linguistics for the formalist idea of an infinite set of sentences. In place of that, we have for any language an open inventory of symbolic assemblies, but not one which is generated by some kind of mechanistic productivity process.

Finally, languages are multilevel systems of *mapping* between linguistic conceptualization and linguistic expression. And this notion of a multilevel system of mapping is taken further in the work of well-known cognitive linguists such as Fauconnier, Lakoff, Langacker, Talmy and others.

Language as a Tool for Thought

Language as a tool is a fundamental idea in all varieties of Functionalism. Language is a tool whose form or structure is shaped by its use for communication. This is an idea which we find in the Prague School Linguistics of Roman Jakobson, Mu-karóvsky and others. We also find that in the theories of the great psychologist of language Karl Bühler, who developed what he called the Organon model of language and communication, Organon being the Ancient Greek word for tool. And we also find it in later functionalist linguistic theories such as those of Simon Dik, Michael Halliday and Talmy Givón. However, language is not only a communicative tool—language is also a *tool for thought*, which shapes cognition. And this is the notion of *semiotic mediation*, of cognition through signs and sign systems.

This idea, that human higher cognitive processes use the tool of language and signification to transform learning, memory and all cognitive, all higher cognitive processes, we can find in the Western tradition back in the French Enlightenment with philosopher Condillac. Most famously, in Psychology, the concept of semiotic mediation gets taken up by the Russian psychologist Vygotsky; and the idea that this semiotic mediation in some kind of way shapes our cognitive processes, giving them form, we find also in the work of the American linguists Whorf and Sapir.

Language as a Social Institution

So far we have looked at language as a system and we have looked at language as a tool, but there is more: language is also a social institution. It is part of, if you like, the social mind, because grammars are normative and conventional, and normativity and conventionality are hallmarks of human social institutions. There are rules for what you should do, and what you shouldn't do, there are right and wrong ways of going about things.

Before we move on from this, let me note something else. For Structuralism, in tradition of Saussure, the notion of conventionality gets confused, I would say, with the notion of arbitrariness. The point is that not all conventions are arbitrary; some of them are *motivated*. And one of the great virtues of cognitive-functional linguistics is to

point out that many phenomena in language, while being conventional, are nonetheless motivated by deep cognitive and communicative processes. In other words, there is a reason for why apart of language is this way rather than that way, and this is part of more general functional perspective within Cognitive Linguistics.

Now I return to the question of normativity. *Norms* are intersubjectively shared rules that regulate conduct and are objects of common knowledge. In other words, the rules of language or any other normative systems are the rules we follow when we do things. They regulate conduct, but also they are rules to which we orientate in trying to understand another. They are objects of common knowledge, shared intersubjectively between people. And if that is the case, please note that knowledge of language is not identical to language (*contra* Chomsky—against Chomsky's claim). The importance of this has been stressed many times by my friend and colleague, a linguist from Finland, Esa Itkonen. Chomsky's claim is that language is knowledge of language. My response (and Itkonen's) is that there is language on the one hand, and there is knowledge of language on the other hand. Because if we recognize that knowledge is social institution, we cannot say that the institution is the same as the knowledge of the institution. They are two different things. Think of it in this way, there are the rules of football. In order to play football correctly, you have to know those rules; that is indisputable. But there is football played under the rules of football, and then there is socially shared knowledge of the rules of football, they are not at all identical.

Of course, football would not exist if nobody used its rules, but these rules exist in some way independently of their particular individual representation by any given person. Knowledge may vary on an interindividual basis. Again take football, imagine a small kid comes in and joins in a game which bigger kids are playing. The bigger kids know

more of the rules than the smaller kid. But when he starts to play, the smaller kid is nonetheless playing football. He is joining in not just any old game, but the game of football. Think about that as a metaphor for language acquisition.

Rules are shared between people, and that is where something else important comes in, which is Wittgenstein's argument against the possibility of a private language. Wittgenstein said that it is not possible for somebody to just invent a private

language which only they know, because how would they know, if they try to remember the rules of that language, how would they know whether they would be right or wrong? There would be nobody else around to correct them. That is the way Wittgenstein argues it, but anyway, the point is that I am using this argument to show that once we acknowledge that language is social institution, the Chomskian fiction that knowledge of language is the same as language itself and the internal language is the primary language can be shown to be logically and methodologically completely misguided; and the same applies to its supposed foundation in a universal Language of Thought.

Language as a Biocultural Niche

Language is also a biosemiotic system and an ecological niche. First of all, language is a biologically grounded communication system. Now, there are many biologically grounded communication systems because in the natural world, the animal world, there are many ways of communicating, and many systems for doing so. All of them are of course biologically grounded in the sense they are grounded in organism, in evolution and in biological function. And language is no different; language did not, as it were, descend from the sky to replace other biologically grounded communication systems. It emerges somehow out of nonlinguistic or prelinguistic biologically grounded communication systems. Language is a very special sort of communication system because it is a system of communicative science that can be analysed from the perspective of biosemiotics. As you probably know, Semiotics is the study of signs and sign functions. As a matter of fact, the specific characteristics of human natural language derive from the nature of the sign function which is instantiated in natural language.

Thirdly, language is a species-unique ecological niche that is absolutely fundamental to human *culture*. Culture is not necessarily something that only humans have – but the kind of culture that we have is a culture which is dependent on language for its transmission, for its day-to-day living, for its enactment. That is unique to humans and it is our niche. All species exist in some kind of ecological niche, a system of constraints and supports that enable actions. We are no different, but what is interesting

and important about human beings is that language is a constitutive, essential part of our human cultural niche. So language, I will submit to you, can be viewed as a bio-cultural niche. And the title of one of the later lectures in the series is “language as a biocultural niche and social institution”, in which we are trying to understand how it is we can articulate those points of view convincingly.

Culture in Psychology and Linguistics

So much for now for language, what about culture? What is culture? One thing we can say about culture is that something shared by one group but not another group. It is about specificity and it is about difference. For example, I can talk about British culture, and I can talk about Brazilian culture, and there wouldn't be any point in talking about these two cultures on that level of analysis if there were no interesting differences between British and Brazilian culture. Or I can step up to another more abstract level of analysis in the way I just was doing. And I can talk about human culture, in which case, I am probably contrasting it to some other culture of some other species. In any case, culture is always about sharing, and it is always about difference, which is what makes it so intriguing, and of course, one of the aspects of difference is that this difference can be viewed both positively and negatively.

So what is it that is actually shared by one group that we call a cultural group? There are different answers to this question. One way to think about this is that it is ways of doing things, different kinds of practices, practices which may be to do with communication, or maybe to do with making things, or anything under the sun, practices. But it is also to do with ways of thinking, mental models, schemas, and worldviews.

Culture (at least human culture) is also ways of talking, discourses. The ways in which we talk about things are significant to us. Now to me, it's not important to say that one or other of the definitions, ways of doing things, ways of thinking and ways of talking, is *the* correct way of defining culture. In fact, they are all correct ways of defining culture. They are all part of the package that we call culture, they are different aspects of it. Moreover, we can also say there is another level of analysis; we can talk about “High” and “Low” cultures, subcultures and so on. There is no final end to the granularity at which we may analyse culture. Cultures can be microcultures, we can

talk about the cultures of organisations, for example, we can talk about the culture of the Federal University of Minas Gerais. Or we can talk about the particular culture of a profession or a working group, or a sports club, you name it. That's why in recent years, anthropologists who study culture have become very interested in such local and specific forms of culture.

Let us ask now: what is the cultural approach within Psychology? It includes, but is not identical with, cross-cultural psychology as a method. It focuses on what the cultural psychologist Jaan Valsiner calls “the systemic and dynamic nature of culture in psychology, and psychology in culture”. It is about the semiotic mediation of higher cognitive processes and it is about culturally situated learning and cognition. And very frequently, cultural psychology makes use of the cultural-historical-developmental perspective derived from Vygotsky, who was the main founder of Cultural-Historical Psychology.

What about Cultural Linguistics? We can go back here to the great American, originally German, anthropologist and linguist Franz Boas, who stated: “the purely linguistic inquiry [in other words, just looking at language] is part and parcel of the thorough investigation of the psychology of the peoples of the world”. By the way, the plural here, “peoples”, is very important. Boas believed that Psychology must investigate both similarities and differences between peoples with different cultures and languages. And he probably took this idea from one of the founding fathers of the Psychology discipline, Wilhelm Wundt, who is usually credited in history books for founding the first psychological laboratory in Leipzig, Germany, in the 1870's, but who devoted much of his life to writing about what we now call Cultural Psychology, that is the comparative psychology of peoples.

Bringing us more up to date, we have another quote: “Cultural linguistics is concerned with most of the same domains of language and culture as Boasians [that is, as linguists who follow Boas] in the first part of the last century. It assumes a perspective which is essentially cognitive”. This is a quote from Gary Palmer, who is a cognitive linguist and cultural linguist. He also says: “Linguistic meaning is subsumed within world view”, by which term, “world view”, he means the entire assembly of cultural schemas and meanings specific for that culture. What Palmer says is very important. He is saying that linguistic meanings are only part of the meanings by which we live,

as it were. And Linguistics, like Psychology, needs to be situated in cultural context. Palmer is a real pioneer of the cognitive linguistic study of culture.

A Case Study: the Conceptual Mapping of Space and Motion to Time

Cognitive linguists have proposed that there is a universal tendency, and perhaps a universal realisation of that tendency, across languages, to map spatial motion to temporal motion, to employ a metaphoric or analogical mapping between the conceptual domains of space and time. We can cite much linguistic evidences to support this hypothesis.

The recruitment of locative words and constructions to express temporal relationships in language is widespread. I will give examples below. These examples are from English but they are typical of Indo-European languages. And one of the things that I would like to ask you to do as we go through this lecture, in common with some of the other lectures, is to reflect a little bit about your language and culture, and to see how what I say fits with your experience of your language.

In English, for example, we say *the weekend is coming*, using a basic motion verb, *to come*. We can say *the summer has gone by*. We can say *he worked through the night*, using a prepositional phrase. We can say *the party is on Friday*, again using a prepositional phrase. We can say *he is coming up to retirement*, again using a motion construction, or we can say *I am going to get up early tomorrow*, using the “gonna” construction, which can be found in very many languages.

Now the question I want to ask is: is this universal? Some people have claimed it is. Their claim rests on various reasons, including the assumption that there is a kind of natural analogy between space and time, and it has also been claimed that some aspects of neurological structure motivate this universal. Well, it is true that the recruitment of spatial lexical and grammatical resources for conceptualising time is very widespread. So much has been established. However, research into space-time analogies in language has only investigated a limited example of languages and cultures. And this is a problem, because in such research, time is presupposed to be a distinct

cognitive, and hence also linguistic domain in all languages and cultures. The idea is that all languages and cultures have this domain called Time. And I call this notion of time as a kind of abstraction, the notion of Time-As-Such.

Of course, Time-As-Such is a concept which can be lexicalised in words like “time”. But I mean more than that. I mean the idea that there is a conceptual domain called Time, within which events occur. And I want to question whether this concept is universal. The other question that I think has never been properly posed is whether space-time analogies are a fact of language, or of cognition, or of culture? Is it primarily a cognitive phenomenon which is due, for example, to structure and processes in the human brain; or is it a cultural phenomenon, or is it somehow both of these?

Now, at this point, I want to introduce you to the notion of **cognitive artefacts**. The notion of a cognitive artefact owes a lot to Vygotskian Cultural-Historical Psychology. Cognitive artefacts can be defined as those artefacts which support conceptual and symbolic processes in specific meaning domains. Of course, all artefacts are cognitive in some general way, because they are products of cognition as well as physical practice. A cup, for example, is a relatively simple artefact, which instantiates the concept of containment. And it is *intentionally* produced to fulfil the function of containment. But when I use the term *cognitive artefact*, I am talking about a very specific subclass of artefacts, which enable us to carry out reasoning processes, or symbolically support reasoning processes in specific meaning domains.

Here are some examples: notational systems such as writing systems or number systems; dials such as the dials you will find in a car or instrumentation dials on machines for reading out, I don't know, tyre pressures or anything like that. Calendars are cognitive artefacts, and I will be paying particular attention to calendars; or compasses, for example, are also cognitive artefacts, a Chinese invention actually.

And the point about such cognitive artefacts is they enable people to do things in a way which they would not be able to do without such artefacts. They actually are transformative of human cognitive power.

Now another thing is that the cultural and cognitive schemas organising, for example, time can be considered as *dependent on*, and not just expressed by, cognitive artefacts. So what I'm trying to say is that complex number systems, standardised number systems, depend on having number *notations*. That is, it is not the case that

the number notation just expresses a concept of number which exists independently of that notation. Rather, the notation *makes possible* the number concept.

Furthermore, if you think of time as it is expressed in a calendar for example, let's take a cyclic notion such as the days of the week, such as when we give names to the days of the week as in English: Monday, Tuesday, Wednesday, Thursday, Friday, Saturday, Sunday; and we embed these into a calendric system. What exactly are we doing? Are we taking concepts which already existed independently of that notation and independent of that organisation into a calendric system? No, we are not. We could not even *think* of the days of the week without naming them, and without having some kind of cognitive artefact for representing that schema. Cognitive artefacts can be extremely complex. In the case of the cognitive artefacts which support human cognition in the temporal domain, they often are. They also have a history. They did not come into being all at once. They are part of human cognitive history, if you like. So the question I want to ask concerns the notion of "Time-as-Such" – a particular idea of what I also call "reified time", the notion of time as somehow independent of the flow of events that actually really constitutes phenomenological time for humans. The question is whether this concept of Time-as-Such also has a history, whether we should look upon it as a concept that is not natural but culturally constructed.

And here I want to come back to the notion that I have introduced to you in earlier lectures, of what I called *extended embodiment*. Many of you know that Cognitive Linguistics is an approach in Linguistics which emphasizes the importance of embodiment, and in particular the human body as a privileged source domain for thinking about abstract conceptual domains. But in my view, embodiment does not stop with the corporeal human body. The embodiment of human cognition goes *beyond* the human body to incorporate artefacts, and amongst them, cognitive artefacts. Cognitive artefacts are part of extended embodiment, the extended embodiment by which we project around ourselves a shared cultural and cognitive world.

Here [Powerpoint slide] is an example of a cognitive artefact in the domain which we are talking about today, which is time. This is a medieval clock, a medieval clock which is still to be seen in the Cathedral in the Swedish city of Lund. Such medieval clocks can be found in many ancient cities of Western Northern Europe and Central Northern Europe as well. Let me bring to your attention the complexity of this artefact.

Up here, you have a clock face: as a matter of fact, it is a 24-hour clock face. Here you have a little automaton, and once a day, at three o'clock in the afternoon, these little guys come out and they circulate around here while the clock rings a chime.

This clock face displays years, and around the rim you will see the signs of the zodiac. So this tells us something about the complexity of cognitive artefacts, and something that is amazingly striking is that, for example, monthly, yearly and hourly time interval systems are represented here cyclically, by a circle. Now that cyclical schematisation of time, involving a kind of circle or wheel, emerged simultaneously with the emerging mechanical clock. Early mechanical clocks, whether these were Chinese water clocks or early European medieval clocks, did not have a face. They didn't have this cyclical schema, actually they just used sound. The whole point of the early clocks in medieval Europe was to regulate labor in the field, it was only later the notion of the clock face was invented, so you see that these schemas, and the cognitive artefacts that organise them are historically emergent.

Calendric systems too, I am going to suggest you, can be considered as instruments or artefacts which divide the "substance" of this rather fictional notion of Time-As-Such into quantitative units. Calendric systems have a recursive structure in which different time interval units are embedded within each other. And calendar systems are cyclic and, very importantly, they depend upon numeric systems. If we don't have numbers for counting time intervals, you can't have a calendar. OK, all of this was a sort of preamble.

Now I'm going to tell you a little bit about the community with whom we did our field research in the language and cultural conceptualisation of space and time, the Amondawa. The Amondawa are an indigenous group of about 115 people, a very small community living in the State of Rondônia in Greater Amazonia, Brazil. The first official contact between this group and the outside world was in 1986. The language they speak is a Tupi Kawahib language, which is a subbranch of the Tupi language family, which is the largest language family of South America. Tupi languages have actually been described in the ethnographical linguistic literature for centuries, ever since the Portuguese went to Brazil. The Amondawa language has been described, and ethnography has been conducted, for more than 10 years. All the speakers are bilingual in Amondawa and Portuguese except the 2 oldest people. By "bilingual" I don't

necessarily mean they are bilingual in the sense that they have an equivalent competence in two languages; I just mean that most people speak two languages in the sense that they are able to communicate in both of them. There is a school in the village in which the language of instruction is Amondawa.

The Amondawa Grammar and Lexicon of Time

The first thing to be said is that there is no abstract word in Amondawa meaning “time”. It’s not the only language about which that has been observed. In general, the languages about which that have been observed are usually languages of nontechnologically advanced cultures. Secondly, past and future are not expressed in verbal morphology. There is no verbal tense system. Well, that’s not so unusual: Mandarin Chinese, for example, has no verbal tense system, either. And there are many other languages which do not have a verbal tense system.

There is, however, a complex nominal aspect system – and what does that mean? We are used to the idea that temporal aspect is expressed on the verb. What does nominal aspect look like? Well, it just means that things like futurity, or already having happened, are expressed on nouns. And you could say it would be a little like English expressions such as “ex-wife”, or “my house-to-be”, or something like that. So aspect is marked on the noun.

There are only four numerals in Amondawa. Some people find it difficult to believe this, they often think this is just one of those tall stories when we speak about languages which don’t have complex number systems. But there are languages known to only have 2 numbers. Amondawa has 4. There are no cardinal chronologies, in which are expressed things like ages of individuals, and there are no ordinal chronologies, such as yearly or monthly calendars. So here [slide] is the Amondawa number system. ‘One’ is this term “pe’i”; two is this term “monkōi”; three is expressed alternatively either by “monkōiape’i” or “ape’imonkōi”, which are both combinatorials of one and two.

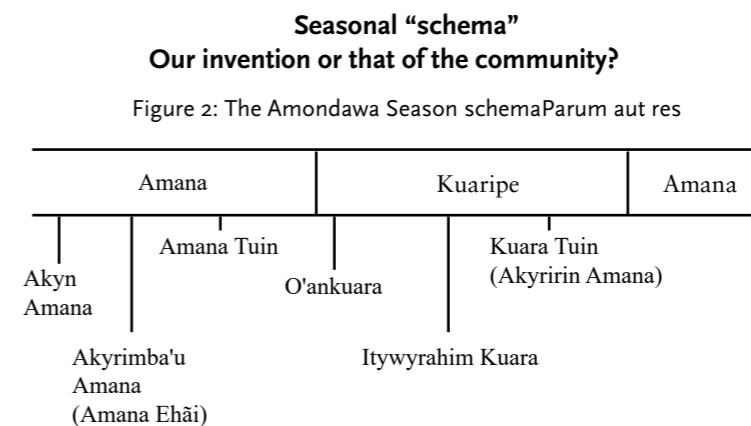
The Amondawa Seasonal Naming System

Now, I said that Amondawa doesn’t have a calendric system, so what do they have? Do they have any way of talking about the passage of time on, as it were, a large scale, involving changes in the ecology and vegetation brought out by movement of the earth around the sun, and so on?

The answer is yes, they have a system of naming of seasons. There are two seasons: the first season is the dry season and it is called *Kuaripe*, which is derived from the noun “Kuara” which means “sun” and the postposition “pe” which means “in”. So that’s the dry season, and this season has 3 subdivisions, which more or less correspond to the beginning, the middle and the end of the dry season. And there is another season, predictably enough the rainy season, which is just called “Amana”, which is the word for rain. And this also has 3 subdivisions corresponding to the beginning, the middle and the end of the rainy season.

These seasons mark changes in the weather, and they are also correlated with planting, because Amondawa is a small scale agricultural society; and has been for a long time. They do hunt, and they do fish, and they do gather in the forest but you can’t call them a hunting-gathering society, because they do cultivate crops as well and that’s a traditional practice. And in fact, linguistic reconstructions of proto-Tupi suggest that the time depth for naming agriculture activities and implements goes back around about 2000 years.

So we can represent the seasonal schema of the Amondawa something like this:



Amana, Kuaripe, Amana. One succeeding the other. Is that the way the Amondawa themselves think about it, or is this schematic representation our invention as external analysts of their culture and community? We tried to answer that question. We tried to answer it by doing an investigation, as best as we could, of how the Amondawa people themselves think about the seasonal schema. What we did was we gave the consultant paper plates, and we asked them to place these plates in such a way that each plate represents one of the subdivisions of the rainy and dry seasons. He just put one after the other, using his right hand, starting on the right and going over to the left and then going back again. What he did was he did it in such a way that was easiest for him to physically accomplish. The final shape is a function of the distance between his shoulder and where he placed these paper plates. He didn't make any attempt to make a circular schema, and he didn't try to make it a straight line, either. Although it was linear, he sort of doubles back on himself, so that there was no necessarily left-right or right-left canonical order to this. It was really basically just sequential, and linear, though not rectilinear.

What about the day? In our familiar culture, we segment times of day by clock time, by hours, minutes, and even seconds. For Amondawa, the day is divided into the morning, the afternoon and the night. It is also further divided by customary activities such as the times of waking, working, eating, resting and sleeping, each of which has got a name, and names that time of day. And night, of course, is marked by the disappearance of the sun, and darkness. This lexical item for "night" also has the meaning "black". The interval systems of season and day have subintervals, but there is no superordinate year. There is no word in Amondawa for a unit comprising the dry season plus the wet season. There is no year. There is no name for the week or for the lunar month. They are aware of, and are able to name, and do name the phases of the moon in terms of what the moon looks like, but they don't seem to use that to mark time intervals. There is one application, we think, of the 4-item numeral systems to time intervals, which is enumerating moons, which are probably lunar phases, but we are not even sure about that. That's something we need to investigate further.

But we can really quite reliably say that there is no calendric system; whereby day units are integrated into weeks, and months, or anything like that. There are no names for days, there are no names for weeks, and no names for months; and there is no concept of "year".

The Structuring of Time by Events and Activities

In our culture, time intervals are structured by cognitive artefacts such as calendars and watches. These artefacts impose a quasistatic cultural model on the schema of Moving Time. In other words, I know, as it were, that one day succeeds another. But if I have a calendar up on my wall, I can see all of these days simultaneously, which is a kind of quasistatic cultural model of this notion we have of Moving Time. In contrast, Amondawa time is structured by events in the natural environment, and in particular seasons, and in what the anthropologist Pierre Bourdieu called the social *habitus* of activities, events, kinship and life stage status. We can diagram Amondawa time, but there is always risk of distorting it by imposing "Western" (inverted commas) cultural schemas of cyclicity and/or linearity.

Let's think a little bit about the notion of "event". By definition, I suppose, events occur in time, not just in the sense of what I have called Time-As-Such, this kind of cultural construct of time as an abstraction, but also in time as a phenomenological or experiential dimension. However, the conceptualisation of an event as occurring in a temporal plane, or in a temporal landscape, requires a schematisation of motion along a path defined by intervals. So, supposing I say something like *the salt is gone*, OK? What sort of the utterance is that? Is this an utterance about time? No, I don't think so. I'm using a verb of motion, of the kind that is often mapped onto temporal relationships, but the expression "gone" in this case has much more the meaning of absence or disappearance: that what was present now is absent.

In the same way, English-language-acquiring children will often use the expression *all gone* to signify the absence of something which was there before. Let us take another example. *The summer is gone*. Well, this looks a little bit more like a metaphorical construction, using a spatial motion verb to talk about movement in time. But maybe it is not. Maybe it is more analogous with *the salt is gone*, with the difference that it is an abstract, temporally extended object, the summer, rather than a concrete and spatially extended object, the salt, that is now absent. Another example: *next term is coming*. Here we are getting much closer, I think, to a genuine metaphorical construction of time as based on spatial motion. The point I am trying to make is that all of these expressions employ motion verbs, but I would suggest they are not all temporal expressions in the

true sense. Even *the summer is gone* is more about disappearance, or can be thought of as being more about disappearance, than as being about events in Time-As-Such.

How can we further determine how Amondawa culture and language structures time? What we did was, we conducted another informal field experiment, in which we used small objects which we designated as being seasons (the rainy season or dry season), and we used small human figures as well. And we moved these around, and we tried to get people to talk about the appearance and disappearance of seasons. What results did we get? We got expressions like this: *the sun or the dry season goes now*, and *the sun has crossed. The sun or dry season is coming*. This is very interesting. It means there is nothing in Amondawa language or culture that prevents people from using verbs of motion to talk about events which are not actually really physical motion events. (Admittedly, there is a methodological problem here, because we were using this small installation model in the experiment). There was physical motion of the objects, but the point is that they participants used words that denote seasons and time intervals. So there is nothing, either in the lexical and constructional inventory of space and spatial motion, or in the semantics, which prevents speakers from using motion verbs, or other locatives, together with words signifying temporal entities. The point, however, is that when we looked at what Amondawa speakers do spontaneously, they certainly have not elaborated this into any kind of system, and they don't talk about time in terms of spatial motion on a regular basis.

Amondawa people, then, are just like anybody else, in that they are able to use spatial terms to talk about temporal intervals, at least when they provoked to do so by circumstances, including the circumstance in which we actually kind of give them models, and small objects, and get them to talk about what's going on. But they don't do it as part of their everyday linguistic practices, and they don't have conceptual systems like calendars which are based on this. And they don't have terms equivalent to 'before' and 'after'. These expressions just don't exist.

We can now provisionally answer the fundamental research question: is it the case in all cultural contexts that time is conceptualised analogically with space? We think the answer is no. We think that in Amondawa, time is conceptualised in terms of events in the natural environment, or in the social habitus of activities, events and social structure, including kinship and life stage. And this could also be why time is apparently

minimally grammaticalised in Amondawa, as well as not being regularly talked about in metaphoric terms.

We are aware that there are a lot of methodological issues involved here. And the first methodological issue is that when we say we haven't found evidence of something, that doesn't necessarily mean it is not there. Absence of evidence is not evidence of absence. Fieldwork methods require long term intensive investigations. And although we have done about ten weeks of field work, extending over about five months, it is not enough. And there are certainly gaps in our data, and perhaps systematicities we have not noticed and analysed.

The second methodological issue, of which we were not really aware when we started this research, is the way in which concepts of time in Amondawa culture, just as in our culture, are bound up with social norms and conventions. For example: here is a little abstract from an interview with one of our consultants. In this interview, the researcher (who was a woman) said to the (male) consultant: "Your wife can't make lunch at the usual time tomorrow, so she moves it forward". What the researcher was trying to get at was whether *moving forward* means bringing it towards the present or pushing it further in the future. And the language consultant replied: "My wife always makes lunch at *pyryrymkuara*", which means midday, when the sun is the highest. So the researcher then says: "OK, it's me. I have to move the lunch forward." And the language consultant says: "Then you are a lazy woman". Because the point is that for these people, an activity or event, and the time of day at which the activity or event conventionally occurs, are so bound together that pulling them apart means violating a social norm; and that is why in some ways it is quite difficult trying to convey to the consultants the meaning of these metaphoric mappings like "moving forward".

Do our findings mean that we should conclude that the Amondawa are "a people without time"? Well, they do not have a calendric system. There is no grammaticalised time, and there is no lexicon of Time-as-Such. And, although there is a complex space and motion system, and we have evidence of fictive motion constructions in space, there is no convincing evidence of conventionalised linguistic space-time mapping. Fictive motion, as discussed by Talmy, involves expressions like *the mountain range goes from north to south*. What we are doing in such expressions is linguistically conceptualising the path of the mountain range in terms of the direction of motion of a fictive

or virtual observer, who might travel along the mountain range. Another example: we could say something like *the path goes to the river*. Now, we have tried to elicit constructions like that in Amondawa, and speakers had no problem in producing such utterances. So it is not as if Amondawa people are reluctant to take spatial motion verbs and use them in what we might call metaphorical, or analogical, or quasimetaphorical constructions. In this case, they do it. The point is they don't do it spontaneously in constructions that conceptualise and express temporal relations. And the reason, we think, that they don't do that is *cultural*. It is not something to do with the language in itself.

On the other hand, there is a complex nominal aspect system. The Amondawa, like all human groups, are able to linguistically conceptualise interevent relationships which are, by definition, temporal. They do talk about future and past, in other words. They lexicalise past and future in temporal deixis. They have at least three *event-based* time interval systems. That is to say, they have the time interval system of seasons, they have the time interval system of days, and they have the time interval system of life stages. And when I say they conceptualise interrelationships, they are able to tell narratives in which one thing follows after another. They have cultural narratives of the collective past and mythic narratives. So it would be just wrong to say that the Amondawa are "People without Time", or that the Amondawa language is a "Language without Time". What they lack, as it were, is a notion of Time-as-Such, as a domain which can receive metaphoric or analogical mapping from space.

Conclusions to the Case Study

Claimed universals in temporal cognition and language, and particularly the universality of metaphoric mappings of spatial motion to time, are motivated by compelling interdomain analogical correlation, because motion occurs in time, and may be facilitated by neural structure. That could be true.

However, the linguistic elaboration and entrenchment of space-time mapping is culturally driven. "Time-as-Such" is not a cognitive universal, but a socio-cultural, historical construction based in social practice, semiotically mediated by symbolic and cultural-cognitive artefacts, and entrenched in lexico-grammar. Linguistic space-time mapping, and the recruitment of spatial language for structuring "Time-as-Such", is consequent on the cultural construction of this cognitive and linguistic domain. We need to reexamine the notion of cultural evolution and its place in language and cognitive variation, without postulating universal pathways of evolution and culture, and by situating cultural practices in social ecology and habitus.

And now I will take this one step further, and say that we can now specify this as a particular hypothesis in relationship to the linguistic and cognitive representation of space and time, which we called the Mediated Mapping Hypothesis. The widespread linguistic mapping (lexical and constructional) between space and time, which is often claimed to be universal, is better understood as a "quasiuniversal", conditional, not absolute. Though not absolutely universal, linguistic space-time mapping is supported by universal properties of the human cognitive system, which (together with experiential correlations between spatial motion and temporal duration) motivate linguistic space-time mapping in linguistic conceptualisation.

However, the linguistic elaboration of this mapping is mediated by number concepts and number notation systems, the deployment of which transforms the conceptual representation of time from event-based, to time-based time interval systems; eventually yielding the culturally constructed concept of Time-as-Such. And the conceptual transformation of time interval systems by numeric notations is in large part accomplished by the invention and use of artefactual symbolic cognitive artefacts such as calendric systems. And in the absence of this, we don't get the notion of Time-as-Such. And we don't get metaphoric space-time mapping.

To (almost) conclude this lecture, here is a quote from the philosopher Merleau-Ponty, which I think impressively and beautifully elaborates the idea of extended embodiment: “The body is our general medium for having a world. Sometimes the meaning aimed at cannot be achieved by the body’s natural means; it must then build itself an instrument, and it projects thereby around itself a cultural world.” In a way what Merleau-Ponty is saying here is that we have two human natures. The nature which is common to us on account of our shared organismic bodies, but also the human nature that we create for ourselves as cultural form, cultural mediation and cultural meaning. And to answer the question posed in the title of the lecture: language, culture and mind are not three radically separate phenomena or systems, but deeply interwoven with each other in the human biocultural niche.

Find out more

(work by Chris Sinha and colleagues relevant to this topic):
Multimedia presentations (Vera da Silva Sinha and Chris Sinha):

- Video: Time in Culture <https://vimeo.com/261572557>
- Podcast: The Language of Time <https://timelyapp.com/abouttime/>
- TEDx Talk: TEDxVienna 2019 <https://www.tedxvienna.at/abouttime/>

Further reading:

Silva Sinha, V. da. (2019). Event-based time in three indigenous Amazonian and Xinguan cultures of Brazil. *Frontiers in Psychology (Section Cultural Psychology)* 10, 454 doi: 10.3389/fpsyg.2019.00454

Silva Sinha, V., Sinha, C., Sampaio, W. and Zinken, J. Event-based time intervals in an Amazonian culture. In Luna Filipović and Kasia Jaszczolt (Eds.) *Space and Time in Languages and Cultures II: Language, Culture, and Cognition*. Human Cognitive Processing Series 37. Amsterdam: John Benjamins.

Sinha C. (2017) *Ten Lectures on Language, Culture and Mind*. Cultural, developmental and evolutionary perspectives in cognitive linguistics. Boston and Leiden, Brill. x + 180 pp. <http://www.brill.com/products/book/language-culture-and-mind>

Sinha, C., Silva Sinha, V. da, Zinken, J. and Sampaio, W. (2011). When time is not space: The social and linguistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture. *Language and Cognition* 3, 137-169. DOI 10.1515/langcog.2011.006

Sinha, C. and Gärdenfors, P. (2014) Time, space and events in language and cognition: a comparative

view. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1326: 72-81. doi: 10.1111/nyas.12491

Sinha, C. and Bernárdez, E. (2015) Space, time and space-time: metaphors, maps and fusions. In Sharifian, F. (Ed.) *The Routledge Handbook of Language and Culture*. New York: Routledge, pp. 309-32

O HISTORIADOR E A MUNDIALIZAÇÃO

SERGE GRUZINSKI*

O Círio da Virgem de Nazaré em Belém

No sábado 13 de outubro de 2001 e no domingo 14, ou seja um pouco mais de um mês após o atentado de 11 de setembro, um rio de quase dois milhões de Brasileiros invadia as ruas da cidade de Belém do Pará. Desde a metrópole amazônica, uma grandiosa manifestação religiosa respondia ao ataque contra as *Twin Towers* de Nova York: uma interminável procissão suplicava à Virgem de Nazaré que trouxesse a paz à humanidade e impedisse a guerra e o terrorismo. Como todos sabem, o Círio da Virgem de Nazaré é uma festa barroca e mestiça que reúne cada ano as populações da Amazônia oriental desde o fim do século XVIII. Em 2001 foi algo mais do que uma tradicional festa local.

Como explicar a força desta resposta simbólica que permaneceu completamente despercebida no mundo ocidental? Basta citar o artigo do falecido Jean Baudrillard que lamentava a incapacidade do mundo ocidental de responder espetacularmente ao gesto terrorista. Segundo o filósofo, os islâmicos tinham se apropriado do monopólio da potência simbólica frente a um Ocidente prisioneiro de seu racionalismo e desencanto. Ao contrário, em Belém do Pará, eu poderia observar que os grandes rituais de um catolicismo mestiço e ibérico, barroco e profundamente popular poderiam oferecer um freio impressionante ao ataque de Nova York. Só uma visão restrita do mundo ocidental, típica do parisiense médio, poderia dar conta de semelhante cegueira. Ao historiador cabe explicar a forma pela qual a versão brasileira do catolicismo romano propagada por massas profundamente mestiçadas de índios, negros e portugueses, teria podido fornecer a linguagem e os atores de uma reação massiva a um acontecimento mundial e mundializado.

* École des Hautes Études en Sciences Sociales, França



LEILA DANZINGER
Série Pequenos Impérios, 2012
Impressão em jato de tinta sobre papel algodão

Os tres elementos ali reunidos – o Islão, o Novo Mundo, o mundo ibérico- colocavam perguntas que o especialista não podia ignorar e que invitavam a considerar o processo de mundialização nom contexto histórico. Gostaria de lembrar outras experiências contemporâneas que me induziram a reler fontes históricas que me são bastante familiares, mas que parecem ter bem pouco em comum com nosso presente. A primeira, a de Belém do Pará, estava diretamente ligada à minha já longa relação com o Brasil; a segunda tem a ver com as imagens que Hollywood não deixa de difundir em todas as telas do planeta, ou seja, a planetarização de um imaginário bastante inquietante...

Matrix e os sonhos messiânicos do Império

Com efeito, de maneira regular, os studios de Hollywood produzem e difundem no planeta releituras e adaptações de velhos relatos e mitos messiânicos. No fim do século passado e no início deste, duas imponentes trilogias realizadas por Hollywood, a série do Exterminator e a dos Matrix, aproveitaram o tema do messianismo. Não foram as únicas. Nas duas séries aparecem os « escolhidos », os « eleitos », os heróis encarregados de uma missão redentora : a missão de salvar a humanidade da ditadura das máquinas e dos computadores. Em Matrix em particular, Neo (Keanu Reeves) aparece com todos os traços de um Messias pós-moderno. De Paris a Belo Horizonte, a simplicidade do argumento, o caráter rudimentar do relato, mesclados com os efeitos mais especulares, asseguraram um êxito planetário a estas produções californianas. Na época em que estamos, tão orgulhosa de ver-se livre das ideologias unanimamente consideradas como responsáveis por todas as desgraças e pelos crimes mais espantosos, o regresso dos velhos messianismos, às vezes associados a um milenarismo visualizado através de catástrofes apocalípticas, não pode deixar de nos surpreender e inquietar. Como evitar relacionarmos os contínuos avanços da mundialização a estes imaginários *made in Hollywood*, difundidos em todo o planeta e que estão nos colonizando em toda e qualquer parte do globo ? Assim, amplos setores dos imaginários planetários são periodicamente invadidos por velhos sonhos que muitos pensavam estarem mortos ou esgotados com o triunfo da modernidade.

Messianismos e milenarismos não se limitam ao âmbito da produção cinematográfica e dos DVD difundidos no mundo inteiro. Existem também formas mais extremistas que não são nada depreciáveis. Há pouco tempo, o presidente de Irã anunciava que era necessário estabelecer o caos para preparar a vinda de Deus. Este milenarismo oriental poderia ser considerado como mais uma forma do terrorismo intelectual islâmico. Bem sabemos que esta posição tem a sua contrapartida do lado ocidental nos meios fundamentalistas que rodeiam o presidente Bush e que militam para a reunião de todos os cristãos em Jerusalém.

Por quê um historiador da América do século XVI acredita que sua reflexão pode contribuir para a compreensão do mundo contemporâneo ? Justamente porque lhe parece que a situação atual joga de novo ou continua a jogar uma partida já iniciada no século XVI, uma partida que associa o Novo Mundo, a Europa e o islão desde aquele período.

A mundialização ibérica

A questão do Islão, as obsessões messiânicas, a força mantida, o dinamismo simbólico conservado por um catolicismo mestiçado não podem deixar indiferente o historiador do século XVI. Não acredito que o historiador possa explicar o presente com o passado, mas estou convencido de que uma certa familiaridade com um passado, até um passado remoto, permite colocar certos acontecimentos atuais numa perspectiva que escapa habitualmente aos especialistas do período e das sociedades contemporâneas. Cada cientista dispõe de um laboratório próprio : o meu consiste nos espaços reunidos ao fim do século XVI sob a dominação ibérica e que foram o teatro da mundialização ibérica, a primeira mundialização de origem europeia. Insisto sobre o termo *ibérico* e não *espanhol* já que me parece que nós perdemos muito da substância e da dinâmica do passado se continuamos separando o mundo castelhano do mundo português.

Como definir a mundialização ibérica? Cabe partir da sua base política e dinástica: a Monarquia católica. A Monarquia católica designava o conjunto de reinos agrupados sob o poder do rei Felipe II a partir de 1580, quando a união das duas coroas acrescentou às possessões de Carlos Quinto Portugal e o seu império ultramarino. A

Monarquia cubria um espaço que reunia vários continentes, aproximava ou conectava formas variadas de governo, de exploração econômica e de organização social, confrontava, de maneira às vezes bastante brutal, tradições religiosas totalmente distintas. A Monarquia católica foi o teatro de interações planetárias entre o cristianismo, o islão e o que os Ibéricos chamavam de « idolatrias », uma categoria que agrupava os cultos ameríndios, os cultos africanos e as grandes religiões da Ásia. No seio deste espaço, instituições e práticas oriundas da Europa chocaram-se com instituições e práticas oriundas de outros continentes. Ali observamos uma série de fenômenos que estudei no meu livro « *Les quatre parties du monde* »: a dilatação de espaço europeu que representa uma verdadeira mutação de escala, uma compressão sem precedentes de distâncias, um choque frequente das memórias e das temporalidades¹. Em outros termos: um processo de « mobilização » (P. Sloterdijk) dos seres, das coisas, das idéias e das crenças que continua até nossos dias... Nos confins da Monarquia católica, os Ibéricos experimentaram, em escala planetária e de maneira sincrônica, o contato e o confronto com as maiores civilizações do globo, ou seja com uma série quase ilimitada de diferenças e alteridades, à vezes controláveis e dominadas, e por outro lado, à vezes totalmente alérgicas à presença ibérica: contatos e confrontos entre os reinos africanos, os impérios islâmicos, as sociedades indígenas do México e dos Andes, os índios do Brasil, os ilhéus do Pacífico etc....

Mundialização ibérica e modernidade

Por quê a mundialização ibérica aparece como uma etapa fundamental da história do globo e uma das fontes de nosso presente? Por várias razões que todas me parecem cruciais. Por uma parte, vemos perfilar-se no século XVI a noção de *occidental*: quando, em 1553, o frei agustinho Alonso de la Veracruz publica na cidade do México seus comentários à obra de Aristóteles, ou seja quando entrega aos prelos mexicanos as primeiras obras de filosofia concebidas e redigidas no continente americano, a *Dialectica resolutio* (1553) e a *Physica speculatio* (1557), não cabe dúvida de que estamos de frente a uma produção intelectual que deixa de ser estritamente européia para tornar-se ocidental². Uma obra, diga-se de passagem, que introduziu o nome de Copérnico no Novo Mundo, a pesar das distâncias oceânicas! Poderíamos dizer o mesmo da obra

dramática, poética e filosófica de Sor Juana Inés de la Cruz, que no século XVII recebeu o nome bem merecido de « Décima Musa ». Com certeza Juana Inés de la Cruz é das figuras mais fascinantes do século de Ouro hispânico. Tanto as poesias de Sor Juana como os *Comentários* do Inca Garcilaso de la Vega foram criações ocidentais.

Por quê a mundialização ibérica aparece como etapa fundamental da história do globo? Porque sem este contexto histórico não somente o que era *europeu* tornou-se *occidental*, mas também porque iniciou-se nessa época um processo sem precedentes de *occidentalização* do globo, uma ocidentalização cujos produtos e herdeiros mais ativos e visíveis hoje são os países da América latina.

O surgimento do ocidental e o movimento da ocidentalização iniciado no século XV foram decisivos para a constituição da Europa e a elaboração da nossa *europeandade*. Mas, em vez de insistir nas dimensões que concernem mais diretamente aos Europeos, gostaria de lembrar que estes processos de mundialização e de ocidentalização nos levam a *re-considerar* e a *re-definir* o que foi talvez a verdadeira gestação da modernidade. A modernidade clássica ou canônica é considerada como um processo estritamente europeu, um puro producto do Ocidente, desenvolvido entre a Itália do Renascimento, a França barroca, a Inglaterra e a Holanda protestantes: apresenta-se como processo único, endógeno, local e localizado no interior da parte ocidental e setentrional do continente europeu. Um processo destinado a expandir-se no mundo inteiro. Nesta perspectiva, a ciência moderna é e só pode ser uma pura emanção do Ocidente. Cabe lembrar que pouco importa a posição ideológica e política ou a localização geográfica da maior parte dos especialistas da modernidade européia: sejam eles franceses, italianos ou norte-americanos, todos estão até hoje prisioneiros deste europeocentrismo e todos enfatizam a fractura entre a Europa e o resto do mundo!

Pois bem, o estudo das fontes documentais ibéricas e italianas do século XVI nos convence cada dia mais de que nas zonas de contato e conflito entre a Monarquia católica e as outras partes do mundo surgiu outra modernidade, que pode ser considerada e apreciada à partir de séries de elementos constitutivos de uma « consciência-mundo » sem precedentes na cristandade latina. Entre estes elementos cabe destacar:

– A capacidade de romper com as raízes européias e de tornar-se *indiano* nas Índias de Castela, ou *indiático* na Índia portuguesa ou *brasílico* no Brasil: esta desterritorialização, esta ruptura territorial é um dos traços das novas elites globalizadas que

¹ A presença hispânica se traduz pela imposição sistemática da referência ao tempo ocidental e cristão, já que a colonização dos tempos acompanhou a do espaço em todas as partes.

² [...] Per viros in arte pertissimos, reverendum patrem fratrem Martin de Rada in Astrologia unice doctum:& per reverendum pratrem fratrem Andrea de Urdaneta, cuius supra mentionem fecimus in Cosmographia et navigandi peritia eminentissimum ordinis Eremitarum S. Augustini, qui maiestatis regiae selecti fuerunt una cum alijs eiusdem ordinis viris probatissimis fratre Didaco Herrera et fratre Andrea de Aguirre in navegatione et detectione insularum, ubi abundant aromata, ad evangelizandum illis gentibus incognitis, deprehensum inquam est, quanta sit longitudo a civitate Toletana (quae est in elevatione 40 graduum) usque ad insulam Cebu, quae est in elevatione 10 graduum ad Septentrionem ut sint longitudo 216 graduum et 15 minutorum iuxta tabulas Alphosinas et iuxta neotericum Copernicum”, em Veracruz, Alonso de la, *Physica Speculatio*. « Speculatio XIV. De circulis componentibus sphaeram », p. 223.

circulam no globo a partir do século XVI; é também a característica dos numerosos grupos escravizados ou degredados que mudam de continente e devem aprender a sobreviver em outras paragens, sempre desconhecidas e muitas vezes hostis;

– A expressão de um « deseo de saber » que descreve tão genialmente o cronista castelhano Francisco López de Gómara: “Es el mundo tan grande y hermoso, y tiene tanta diversidad de cosas tan diferentes unas de otras que pone admiración a quien bien lo piensa y contempla. Pocos hombres hay, si ya no viven como brutos animales, que no se pongan alguna vez a considerar sus maravillas, porque natural es a cada uno el deseo de saber. Empero unos tienen este deseo mayor que otros, a causa de haber juntado industria y arte a la inclinación natural; y estos tales alcanzan mejor los secretos y causas de las cosas que naturaleza obra»³.

– A este « deseo de saber » acrescentam-se outras características como: o gosto do risco, a prática constante da mobilidade, a consciência da infinita diversidade e da unidade do mundo;

– Crucial também nesses tempos de mundialização ibérica, é a vontade de encarregar-se do mundo: tal impulso pode ter um fundamento metafísico como afirma o jurista de Salamanca, Frei Francisco de Vitória « Deus mandou que todos cuidassem de seu próximo [...] eles são nossos próximos e somos obrigados a procurar o bem deles »⁴. Mas este programa exprime também uma ambição invasora e predadora: orchestra a apropriação do corpo e das almas, das riquezas e da mente dos outros...

Em outros termos, com as circulações e interações estabelecidas entre todos os continentes desenvolvem-se novas experiências que provocam revoluções mentais, transtornam os horizontes tradicionais, multiplicam as formas de mesclas e empréstimos. Essas modernidades, à diferença da Modernidade com h maiúsculo⁵, ou seja da modernidade canônica, são modernidades com ms minúsculos e plurais, as múltiplas modernidades dos confins.

Na realidade, estas modernidades e ocidentalizações são todas manifestações duma mutação histórica que me parece decisiva. É necessário lembrar que se a mundialização ibérica hoje me parece tão importante, é justamente porque ela conferiu uma realização *terrestre* a um velho projeto que remonta aos gregos e aos cristãos: a idéia de que o globo é um ecúmeno, que é povoado pela « mesma humanidade » que pode compartilhar uma série de valores universais e que se viu assinalada a um

destino comum, a salvação esperada das mãos de um deus único. Com os portugueses e os espanhóis a mundialização europeia deixa definitivamente de ser metafísica, cosmológica e teológica para tornar-se literalmente terrestre: a partir deste momento a mundialização transforma-se numa empresa de conquista da realidade física e humana do planeta na sua globalidade. « *Plenitudo gentium, plenitudo temporum* », tal foi o lema de muitos europeus do século XVI, que fazia coincidir o descobrimento e a cristianização de todos os povos do mundo com a chegada ansiosamente esperada do fim dos tempos, o que poderíamos chamar hoje, de modo anacrônico, « o fim da história ».

A partir deste momento fundador da história da Europa e do mundo, os Europeus começaram a preocupar-se em recobrir os espaços do globo novamente descoberto com uma série de capas protetoras e às vezes asfixiantes:

capas « religiosas e éticas » – os distintos cristianismos–,

capas « econômicas » – as « economias-mundo » bem estudadas em seu tempo por I. Wallerstein–,

capas « jurídicas » – uma rede de normas válidas universalmente, base do direito internacional esboçado por Francisco de Vitória em Salamanca e Grotius na Holanda,

capas « artísticas, culturais e intelectuais » – as línguas europeias, o uso (imposto ou não) do alfabeto latino e do livro europeu, todas as filosofias europeias, desde o liberalismo até o marxismo, o censo e a « domesticação da diversidade » por meio tanto da etnografia e da antropologia quanto da geopolítica de Giovanni Botero,

capas « imaginárias » – lembramos que a « guerra das imagens » tem imposto ao resto do mundo a nossa maneira de ver, de cartografar, de olhar – a visão portátil do mundo ou o atlas – , de medir matematicamente o mundo assim como a nossa noção de representação.

Ao mesmo tempo, a mundialização ibérica trastornou, quando não destruiu, uma depois da outra, as comunidades e as certezas nas quais viviam e sobreviviam muitos grupos humanos: aldeias indígenas, chefias, reinos, cultos dos ancestrais, redes de comércio e de aliança, sistemas linguísticos, cosmologias locais... Cabe precisar que o desarraigamento concerne tanto os invasores cortados das suas raízes familiares, separados da sua pátria, quanto os invadidos e colonizados, reagrupados para formarem novas entidades. A salvação já não vem do grupo, dos deuses locais, das forças do lugar. Os invasores pretendem que virá do Céu cristão e do Deus dos Europeus.

As « modernidades dos confins » são indissociáveis dos múltiplos processos de mestiçagem que surgiram na África, no Novo Mundo, na Ásia portuguesa e espanhola. Os povos submetidos ou encontrados nunca foram espectadores e receptores passivos da mundialização ibérica. Não só foram os informadores dos Europeus. Foram intermediários indispensáveis, forma passeurs insubstituíveis entre as sociedades e as civilizações. Ao contrário, muitas vezes actuaram como protagonistas das mudanças provocadas pela dominação ibérica, adaptando, transformando e desviando o processo de ocidentalização. No México, estas mudanças deram origem ao « pensamento mestiço » que estudei muitos anos há. Em outras partes, na Índia estudada por Kapil Raj, os indígenas entraram nos processos de negociação que facilitaram a formação de novos saberes. O caso da elaboração do primeiro mapa do subcontinente índio nos parece exemplar.

Durante os séculos XVI e XVII, várias partes do mundo reagiram às formas sucessivas da mundialização europeia conseguindo salvar a sua própria capacidade de recepção e de acomodação às distintas capas impostas. O caso do Japão, que decidiu cortar quasi todos os laços com os Europeus no início do século XVII, me parece exemplar. Não foi um caso único.

Outras regiões, como a América hispânica e o Brasil, ficaram definitivamente transtornadas pelas mudanças impostas às suas respectivas populações: foram presas na rede da mundialização ibérica, colonizadas e recobertas pelas capas sobrepostas que acabamos de enumerar. A sociedade escravagista que nasceu no Brasil ilustra este tipo de metamorfose.

Na verdade, as formas de rechaço mais radical, violento e espetacular provieram dos mundos islâmicos, outra vez o 9/11 (nove de setembro), em grande parte porque este lado do globo e da humanidade havia sido pioneiro no processo de mundialização, havia alcançado êxitos tão rápidos quanto impressionantes, para ver-se logo em seguida despojado de sua missão planetária a favor do projeto euro-ocidental. Esta frustração continua até hoje. Daí as reações messiânicas, suicidas e destruidoras que surgem constantemente nesta parte do mundo e fora dela. O que nos incita a explorar o papel do Islão no contexto da Mundialização ibérica.

O Islão, o Novo Mundo e a Europa: um triângulo infernal

Hoje sabemos que a mundialização do século XVI não pode ser limitada a sua dimensão económica, ao *World System*, tão bem descrito no século passado por Immanuel Wallerstein em famosos estudos⁶. As dimensões religiosas, políticas – o domínio da Monarquia católica – e culturais foram tal vez mais fundamentais. Assim como a dimensão imaginária: nesse contexto, muitos portugueses, espanhóis e italianos tentaram « pensar o mundo », ou seja definir e elaborar os instrumentos intelectuais que pudessem explicar o mundo tal como surgiu após os grandes descobrimentos e as colonizações. A análise destes instrumentos põe claramente em evidência uma estranha trilogia. Nas crônicas, no textos diplomáticos, nos tratados de direito aparecem três elementos fundamentais constantemente e dialeticamente articulados para dar conta do mundo:

– o processo de transição da Europeia pré-colombiana a uma Europa « colombiana » ou « gamiana », isto é, uma Europa que entra definitiva e sistematicamente em contato com as outras partes do mundo ; antes, como lembra o cronista português Antônio Galvão, « nam podia a terra ser toda sabida & a gente comunicada huma com outra »⁷;

– o surgimento de uma quarta parte do mundo, como a define em 1508 outro português, autor do *Esmeraldo de situ orbis*, Duarte Pacheco Pereira;

– a presença ameaçadora de um rival que desde esta época se percebe nas suas dimensões planetárias: o islão. O islão está em todas as partes, nos reinos da África negra, na Índia dos Portugueses, na China, nas Ilhas Molucas, nas Filipinas dos Espanhóis... Nesta época o islão, na forma do império otomano, está atacando o coração da Europa. Não é de admirar que cada vez que ele pode, nos *Luísiadas*, Luis de Camões denuncia « os feros Maumetanos » (VIII, 88), « o falso Mouro » (I, 99), « o torpe Mahamede » (I,99), « o falso Mahamede » (II, 50), « o vicioso Mahoma » (VII, 17), exalando uma islamofobia típica dos cristãos ibéricos, mas de significado mais profundo: a certeza de que o destino do mundo está em jogo no enfrentamento com o islã.

No imaginário dos Ibéricos, a triangulação do mundo funda-se nestas três dinâmicas que se definem e se redefinem à medida que o mundo se descobre em toda sua

⁶ Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, (Cambridge, Cambridge UP), Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

⁷ Antônio Galvão, *Tratado dos descobrimentos*, Lisboa, 1563.

totalidade. Entanto que a cristandade latina transforma-se em Europa, o Novo Mundo introduz um prolongamento, uma extensão ocidental à Europa ibérica : nasce o Ocidente. E interessante lembrar que na segunda metade do século XV, o papado estava empreendendo dupla empresa de redefinição do mundo. Por uma parte, definia o que era a Europa: é a famosa frase do Papa Pio II no seu tratado *De Europa*: « Europeos et qui nomine christiano censentur »⁸. Por outra parte, os papas legitimavam a expansão portuguesa e castelhana nos mares do globo, atuando como notários da mundialização. Enquanto isto, o islão se impõe através de três impérios asiáticos: o turco, o persa e o mogol. Os Europeos aprendem a pensar o mundo – ou nós diríamos hoje: « to think global » – a partir desta « triangulação ».

Não forma os únicos. Observamos que também existiam turcos que compartilhavam estas idéias, pelo menos os que aderiam às visões expressas no *Tarih-i Hind-i garbi*. De fato, esta obra anônima escrita em 1580, uma história turca da conquista e da colonização do Novo Mundo, tentava integrar o novo continente na concepção e no saber islâmico do mundo para corrigir o escândalo que significava ter deixado a conquista da América aos « malditos francos ».

⁸ Baldi (2006), p.72.

Pois bém, pensar o mundo apartir das relações entre a cristandade, o islão e o Novo Mundo não é só uma empresa de cálculo geopolítico. Alimenta e re-alimenta discursos messiânicos e milenaristas, que remontam à Antiguidade e à Bíblia e reativam-se em todas as partes, inclusive na América, através dos ideais da « guerra santa » e da « cruzada ». O que explica que tantas mensagens messiânicas e milenaristas acompanharam a difusão da mundialização ibérica e a de outras mundializações. Tanto do lado cristão como do lado islâmico, tanto do lado europeu como do lado asiático e ameríndio, messianismos e milenarismos são velhos instrumentos, rudimentais mas eficazes, para pensar o destino do mundo nos periodos de expansões imperialistas.

Para uma nova história, novas ciencias sociais

Entre mundialização e mestiçagem, entre modernidade canônica e modernidades dos confins, entre ocidentalização e islamização, a história do século XVI aparece carregada de uma estranha atualidade. Para restituir esta « consciência-mundo » nascente, as disciplinas históricas com seus espaços pré-estabelecidos, suas fronteiras e seus monopólios não servem. Para propormos uma nova leitura do século XVI e pensarmos a relação passado/presente de maneira dinâmica, tal vez precisemos cumprir dupla ruptura. Em primeiro lugar, com a tradição historiográfica nacional, herdada do século XIX, uma tradição que foi bastante eficaz para construir a nação no século da revolução industrial ou do império brasileiro, mas que hoje parece completamente defasada num tempo de mundialização e de recomposição dos espaços de vida y de sobrevivência : o caso da União europeia, do Mercosul, do Tratado de Libre Comércio entre os Estados Unidos, o Canadá e o México. Aos novos espaços devem corresponder novas memórias, novos instrumentos e novas leituras do passado.

É preciso afastarmo-nos dos antigos etnocentrismos que paralisam qualquer esforço para pensar o mundo. Os historiadores europeus devem combater os europeocentrismos inveterados que não levam em conta as múltiplas dimensões extra-européias da Europa no passado, mas também superar os provincialismos e os monolinguismos que limitam a circulação e a discussão das ciencias sociais e debilitam consequentemente a influência destas disciplinas. Não é facil escapar das redes do europeocentrismo. A história filosófica da globalização, que o alemão Peter Sloterdijk publicou sob o título de *Esféras*, constitui, sem dúvida alguma, uma das empresas intelectuais melhor acabadas para a reflexão sobre o processo de mundialização, desde a antiguidade europeia até nossos dias. Sem embargo, a visão do Sloterdijk permanece continuamente unidimensional : o destino europeu e ocidental parece nascer, inscrever-se e desenvolver-se num espaço exclusivamente ocidental com protagonistas que são todos Europeus⁹. Nesta dinâmica, nunca intervém grupos ou civilizações extra-europeus.

⁹ E o caso, por exemplo, quando Sloterdijk, citando M. Heidegger, afirma que a essência da modernidade é a conquista da imagem do mundo, o seja uma dupla e sincrónica empresa de dominação do mundo e de elaboração da representação do mundo.

O caminho das « *Connected Histories* »

Para sairmos do europeocentrismo e familiarizarmo-nos com a problemática das interações entre sociedades, culturas e civilizações, nada melhor do que um « tratamento » com clássicos ibero-americanos. Realmente, como podemos hoje entender os fenômenos da mestiçagem sem lermos ou voltarmos a ler os escritos clássicos de Sérgio Buarque de Holanda, de Gilberto Freyre, de Gonzalo Aguirre Beltrán ou de Octavio Paz, e tantos outros latino-americanos cujas idéias tornam-se cada dia mais iluminadoras e fecundas para quem deseja explorar e esquadrihar as realidades do nosso mundo contemporâneo?

¹⁰ François Hartog, *Evidence de l'histoire*, Paris, EHESS, p.100.

Mas o historiador precisa também achar os meios próprios para desenvolver uma visão de conjunto das histórias e das memórias surgidas em partes distintas do globo. Aqui caberia examinar as contribuições e os limites da *World History*. Me referirei a dois historiadores que, a pesar das distâncias no tempo e no espaço que os separam, nos oferecem pontos de vista bastante próximos e talvez os mais fecundos. Eu tenho em mente dois nomes, os de Políbio e de Sanjay Subrahmanyam. O primeiro tornou-se historiador em Roma, onde escreveu uma história do mundo : elaborou e aplicou uma noção chave para entender o destino do mundo no qual ele vivia, a noção de *sumplokê*, uma palavra « técnica » grega, que evoca a tecelagem e remete ao ato de entrelaçar a cadeia e a trama¹⁰. Segundo Políbio, os acontecimentos formam uma espécie de tecido que se tece a si mesmo progressivamente: com o tempo, os sucessos entrelaçam-se uns aos outros de tal maneira que a história acaba formando um todo orgânico. É útil lembrar que na época de Políbio, depois de 220 antes de Cristo, a história do mundo confundia-se com a da dominação romana. Não é de admirar que Políbio haja tentado pensar o mundo no contexto de uma mundialização latina e mediterrânea.

Outra categoria empregada por Políbio, a faculdade que permite ver o conjunto dos acontecimentos, é a *sunopsis*, o fato de contemplar, de abranger a realidade num único olhar. A *sunopsis* exprime a ambição de compreender a totalidade do real. A *sunopsis* é também o resultado da compreensão e da visão. Por isso, a *sunopsis* é a evidência histórica.

Hoje não desapareceu, pelo contrário, esta necessidade de organizar e ligar os fatos para constituir objetos globais suscetíveis de dar sentido às mudanças do mundo. Mais

do que nunca, a busca do nexos parece estar na ordem do dia do historiador. Sanjay Subrahmanyam, notável historiador da Índia e do Império português, fala de uma « história conectada » ou melhor de « histórias conectadas », usando o plural para insistir sobre o caráter sempre plural e múltiplo das histórias e das memórias.

O historiador como *eletricista*

Sumplokê, *sunopsis*, *connected histories* são todos instrumentos para reler o passado, restituindo-lhe a complexidade e a ambiguidade perdidas. Devemos hoje aprender ou re-aprender a conectar os mundos como o faziam tantos cronistas portugueses, espanhóis ou italianos do século XVI: Antonio Galvão, Francisco López de Gómara, Giovanni Battista Ramusio, Tommaso Campanella e muitos outros. No século XVI, Antonio Galvão escreve uma história, *A historia dos descobrimentos*, que tem como eixo as ilhas Molucas. Narra a história dos descobrimentos « antigos e modernos », ou seja desde a antigüidade até 1550. Ao apresentar de modo estritamente cronológico e quase estereofônico as navegações portuguesas e castelhanas, António Galvão destaca a dinâmica global de natureza econômica que conduz os Portugueses às Molucas, passando pelo oceano Índico, enquanto os Castelhanos chegam às mesmas ilhas seguindo a via atlântica e pacífica. O cronista português aplicava de maneira espontânea à nova história do globo as noções polibianas de *sumplokê* e de *sunopsis*.

Pensar o mundo implica pensar a relação do *local* com o *global*. Obviamente, cabe em primeiro lugar, definir o local e o global sob vários contextos históricos. A articulação *local/global* é questão essencial, porque oferece a maneira de elaborar um discurso histórico que não caia nas armadilhas do etnocentrismo ou do « nombrilismo » nacional e que possa conectar os interesses e despertar as curiosidades de colegas e estudantes oriundos de distintas partes do mundo. Poderíamos citar outros historiadores da época que compartilhavam semelhantes preocupações: o mestiço peruano Garcilaso de la Vega, o índio mexicano Domingo Chimalpahin, os historiadores turcos do império otomano etca...

Como, por exemplo, pensar a história global da Amazônia ? Como elaborar uma história da Amazônia que tire esta região da condição de zona exótica e periférica e que lhe devolva a importância planetária que tinha para os crónistas do século XVI? Em

outra parte do mundo, mais não tão longe da Amazônia, como insistir sobre o papel chave das ilhas Canárias no contexto da mundialização ibérica: como nexos e plataforma, como « aeroporto » « *avant la lettre* » a partir do qual as naveas ibéricas e italianas seguiam tanto para a América, como para a África ou a Ásia? Como repensar a posição e o papel da Nova Espanha e da cidade do México que vangloriava-se nos inícios do século XVI de estar « no coração do mundo », a igual distância da Europa e da Ásia? A história dos laços asiáticos da Nova Espanha permanece um tema, além disso, pouco estudado pelos especialistas de uma história colonial fechada, enclausurada na relação colônia/metrópole. Como escrever a história de música no século XIX, em particular da ópera que teve um papel social, político e cultural tão relevante no mundo ocidental, extraindo esta história do contexto europeu para confrontar neste campo o caso do Brasil e o do México?

A visibilidade da disciplina histórica

Como transmitir esta visão distinta do passado? Hoje o maior problema do historiador europeu é a falta de comunicação com o público e a sociedade. É sabido que na Europa atual as obras de ciências sociais vendem-se cada vez menos, ou seja lêem-se cada vez menos. Na imprensa parisiense ou seja francesa, só dois suplementos culturais divulgam os novos títulos e os programas de televisão, que até o fim do século passado davam uma relativa visibilidade considerável a certos livros, foram suprimidos. Lembro que hoje na França do século XXI, na tiragem de um livro de ciências sociais vê-se como exitoso quando alcança o número de 1500 a 2000 cópias vendidas. Quer dizer que este livro terá aproximadamente 3.000 leitores, o que é bem pouco num país que orgulha-se de ter dado contribuição decisiva à civilização ocidental. Então, por quê pretender desenvolver uma visão mais aperta do passado se não tivermos a possibilidade de comunicá-la à sociedade?

Aqui surge um novo desafio para o historiador: o aprendizado da utilização de outros meios de expressão e de comunicação. Hoje na Europa são poucos os meios que permitem ou, melhor dizendo, poderiam permitir a difusão de outras perspectivas históricas: por exemplo, as exposições nos museus e os documentários nos canais de televisão. Gostaria, para concluir, de compartilhar com vocês o que representam para mim duas experiências novas, cheias de obstáculos, mas ricas de lições e achados. Há dois anos, o canal de televisão franco-alemão « Arte » e um novo Museu em Paris, o « Musée du Quai Branly », me propuseram que eu tradusse minhas reflexões sobre a mestiçagem e a mundialização ibérica numa exposição intitulada: « *Planète métisse* » (Planeta mestiço), e três filmes ou ficções históricas: *As quatro partes do mundo*, que em inglês se chamará: « *Conquering the World* ».

Além de dar a oportunidade de experimentar novos meios de comunicação e novas linguagens, estes dois sistemas de expressão e comunicação põem o historiador frente a uma responsabilidade social inédita, já que torna-se autor e difusor da mensagem que não se limita ao público escasso e cúmplice dos colegas historiadores, mas concerne várias faixas da população, várias gerações, várias culturas e línguas. Embora a encenação museográfica e o espetáculo televisivo ofereçam a possibilidade de superar as barreiras culturais, espaciais e linguísticas, constringem também a encontrar,

definir e cultivar um nível de explicação acessível a uma parte importante e numerosa da sociedade. A esta dificuldade pedagógica acrescentam-se outras dificuldades : as de delimitar qual pode ser ou qual deve ser o discurso sobre o encontro e o choque das culturas, numa Europa face ao processo de globalização, invadida por múltiplas formas de mestiçagem. Como falar da mestiçagem quando o novo presidente da França decide criar um ministério da identidade nacional? Assim perguntamos: como transmitir idéias usando objetos e imagens, se pensamos no constante uso das imagens e dos objetos em nossas sociedades? Como mostrar, tornar visível processos tão ubíquos, transparentes e planetários processo como o da mundialização? Como exprimir conceitos sobre a mistura, o choque, a fusão das culturas e das civilizações usando objetos de maneira convincente?

« *As quatro partes do mundo* » é uma série de três filmes ou três documentários históricos encomendados pelo canal franco-alemão « Arte ». Decidimos eleger como tema comum aos três filmes a questão do « vivido » da mundialização ibérica. Tivemos que escolher várias figuras de carne e osso capazes de mostrar como os seres do século XVI e do século XVII enfrentaram o processo de mundialização ibérica. Figuras como, por exemplo, a mulata de Évora, Maria Barbosa, há algum tempo estudada por Laura de Mello e Souza, uma mulher degredada para a África e logo para o Brasil, antes de ser reenviada a Lisboa para ali ser julgada pela Inquisição; para o México, escolhemos o índio letrado Domingo Chimalpahin, o autor de uma obra histórica e de um jornal com horizontes planetários e o sobrevivente da aristocracia indígena no México espanhol; escolhemos também o cronista Diogo do Couto, um português da Ásia, estabelecido em Goa, que deixou uma história da Ásia e dos portugueses na Ásia; escolhemos ainda Roberto de Nobili, um jesuíta italiano imerso no mundo hindú, que tornou-se bramane para cristianizar os moradores de Madurai no sul da Índia; escolhemos um Espanhol do México, Rodrigo de Vivero, que preocupou-se em estabelecer as primeiras relações entre a Nova Espanha e o Japão... Todas estas « vidas paralelas », que nos levam de Portugal à África, da África ao Brasil, do Brasil ao México, do México ao Japão e à Índia, nos revelam situações do passado, que tem hoje para muitos uma estranha relevância e atualidade. Todas estas figuras encarnam a mobilidade dos corpos, das coisas, das notícias e das idéias naquela época; o encontro e o enfrentamento das religiões

e das sociedades; os desarraigamentos e as rupturas dos antigos etnocentrismos. São todos ao mesmo tempo heróis e vítimas da mundialização ibérica.

Uma obra cinematográfica pode ser um instrumento para divulgar idéias sobre o passado. Mas também pode nos ensinar novas maneiras de ver o mundo. No ano passado, muito melhor do que esta conferência, um esplêndido filme mexicano, *Babel*, realizado por Alejandro González Iñárritu, nos mostrou como uma narrativa cinematográfica podia pulverizar as fronteiras, descentrar os olhares, acabar com as visões locais e provincianas de uma « mexicanidade » esgotada, com o objetivo de conectar três contextos, três histórias dentro de uma problemática comum: uma história sucedida na fronteira norte-americana, uma história marroquina, uma história japonesa. O conjunto configura uma imagem global do mundo atual e uma denúncia da obsessão do terrorismo, que serve hoje de horizonte comum à humanidade. O talento do cineasta e do seu cenarista, Guillermo Arriaga, demonstra que a *sunopsis* de Políbio e as « connected histories » de S. Subrahmanyam, podem ser traduzidos cinematograficamente sem nenhuma retórica acadêmica.

Mas *Babel* representa algo mais do que uma obra de *cine global*, que exprime « a virtually limitless confidence in the power of the medium to make connections out of apparent discontinuities »¹¹. Marca uma nova etapa nas relações entre a mestiçagem e a mundialização.

Quando Alejandro González Iñárritu reconstitui magistralmente a crise das adolescentes japonesas, quando o Taiwanês Ang Lee recria as paisagens do Middle West em *Brokeback Mountain*, sucede um fenômeno novo, inédito, que podemos observar entre os rockeiros da cidade do México. « They take on the world », como escreve o jornalista do New York Times, estes rockeiros podem ser da cidade do México ou não, sua música soa como a de Nova York, de Estocolmo ou de Paris. A velocidade do processo de mundialização faz com que hoje ser mexicano não só signifique ser mestiço. Também implica a capacidade de reproduzir o mundo, qualquer parte do mundo. Os rockeiros mexicanos não sabem que são os herdeiros de uma mutação acontecida há cinco séculos. Outra vez, o mundo ibérico abre novos caminhos como o fez no século XVI. Desde Belém do Pará ate a Cidade do México, os filhos e os bastardos da mundialização ibérica criam e recriam a modernidade.

¹¹ A. O. Scott, *New York Times*, 27 october 2007.

da política geral. O processo de tomada de decisões tem de ser democrático, embora centralizado, para que todos os aspectos da luta possam ser correctamente conduzidos. A consultação democrática de células de militantes não pode ser reduzida a um exercício formal. A opinião dos militantes tem de ser realmente levada em consideração e o programa da frente tem de ser a expressão mínima de uma política de base em torno da qual se chegue ao mais amplo consenso possível.

O programa de uma frente de libertação só galvanizará as energias de cada um dos seus militantes se todos nele reconhecerem o resultado do seu trabalho e do seu pensamento, a expressão das suas esperanças e da sua visão do mundo que há-de ser construído. Se não for mais do que a elaboração intelectual de um grupo, aos demais imposta pela liderança, não conseguirá desencadear a dedicação e a generosidade que são o cimento das revoluções.

O tempo humano corre mais depressa que o tempo da História. Sentimos sempre a ansiedade de viver os nossos sonhos até os seus resultados finais. Mas temos de enfrentar uma tarefa apenas começada, uma tarefa que talvez exija mais tempo do que estamos dispostos a sacrificar, uma tarefa que não poderemos apressar. Se nos recusarmos a seguir o seu ritmo, se tentarmos acelerar demais a marcha, arriscamos frear o seu desenvolvimento e até a não cumpri-la jamais.

A luta pela libertação é «um grão de mostarda. É esta a menor de todas as sementes, mas quando cresce torna-se um arbusto maior que todas as hortaliças, de sorte que os pássaros vêm aninhar-se em seus ramos».

Paris, Maio-Novembro, 1971.

283

REVOLUCIÓN AZUCARERA Y CAMBIO SOCIOAMBIENTAL EN CUBA EN TIEMPOS DE LA SEGUNDA ESCLAVITUD¹

REINALDO FUNES-MONZOTE*

Introducción

El cultivo en forma de plantaciones de la caña de azúcar, traída al Nuevo Mundo en el segundo viaje de Colón, sobresale entre los de mayor incidencia histórica en la transformación de los paisajes de América tropical y subtropical. Café, algodón, bananas (o plátanos), y más recientemente soja y palma africana, también han dejado una huella profunda en el subcontinente. Pero ninguno se compara a la caña en su duración temporal, de ya más de cuatro siglos, y presencia geográfica. Varios son los factores que influyeron en ese sentido. Por una parte, se podrían señalar las características biológicas de la planta y, por otra, su precoz carácter agroindustrial, debido a la necesidad de extraer el jugo en un breve lapso después de la cosecha, su temprana vinculación a mercados externos y la creciente escala de producción.

* Universidad de La Habana, Cuba

¹ Trabajo preparado a propósito de la visita al Instituto de Estudios Avanzados Transdisciplinares y de la Dirección de Relaciones Internacionales de la Universidad Federal de Minas Gerais, entre el 16 y el 30 de agosto de 2009. Revisado y actualizado en febrero - marzo de 2020.

Desde el siglo XVI, en La Española o el nordeste de Brasil, la presencia de la caña de azúcar conllevó la aparición de unidades más o menos especializadas, con una extensión de siembras superior a la de otros cultivos, en forma de plantaciones que pronto requirieron de la importación de mano de obra esclava para remplazar a las poblaciones nativas (Schwartz, 1985; Rodríguez-Morel, 2012). Tras una etapa de relativo declive del cultivo en esos territorios, a mediados del siglo XVII, resurgió con renovada fuerza en las pequeñas Antillas británicas y francesas. Los rápidos cambios económicos, sociales y ambientales que provocó en varias de ellas, calificados por Higman (2000) a partir del caso de Barbados como una “revolución azucarera”, dieron inicio al modelo clásico de colonia de plantación esclavista, que cuenta con una extensa bibliografía académica.

La historia del cultivo y elaboración de la caña de azúcar en América está conectada al surgimiento del sistema mundial derivado del encuentro colombino y más tarde a la aparición y desarrollo de la era industrial (Williams, 2014 [1944]; Mintz, 1996 [1985]; Moore, 2000). En los cinco siglos de ese proceso, la presencia de esta planta en los paisajes del continente encarna como pocas la expansión del capitalismo y el avance de la llamada globalización. El arribo de las plantaciones azucareras a los territorios americanos en distintos momentos históricos conllevó usualmente una gran transformación económica, social y política, sobre todo en áreas de expansión del cultivo vinculadas a los mercados exteriores. Estos cambios deben verse en relación proporcional con la escala de la ocupación territorial en las distintas etapas y, por tanto, con las condiciones geográficas y las estructuras político-administrativas en cada caso; pero también respecto a las características de la tecnología empleada, las fuentes de energía, los medios de transporte o el orden institucional.

Numerosos autores analizan las implicaciones de esa “revolución azucarera” para las distintas zonas del continente americano desde el siglo XVI hasta el XX. La mayoría se centra en los aspectos económicos, sociales, tecnológicos, políticos y comerciales, aunque no dejan de advertirse algunos de los cambios ambientales que ocurrieron de forma paralela. Un ejemplo pionero de esta preocupación por las implicaciones ecológicas del azúcar de caña lo tenemos en la obra de Gilberto Freyre, *Nordeste* (2004 [1937]), influida por el tipo de indagaciones provenientes del campo de la geografía, en particular la geografía humana y la geografía histórica.

Sin embargo, solo la creciente crisis ambiental en la “edad de la ecología” (Worster, 2002) y la asunción del llamado paradigma ecológico por las ciencias sociales (Garrido et. al., 2007) hicieron que la relación entre azúcar y ambiente comenzara a generar mayor interés como tema de investigación histórica. Parte de estos estudios se ubican dentro de la tradición de la geografía histórica, como los de Watts (1992) y Richardson (1997). Otros se vinculan al movimiento de la historia ambiental, cuyas propuestas invitan a repensar y profundizar en el tema. De este influjo se derivan algunos de los trabajos recientes que exploran las implicaciones ambientales de la industria azucarera (Dean, 1995; McCook, 2002; Funes, 2004, 2008; Rogers, 2010; McNeill, 2010).

En este trabajo me centraré en el caso de Cuba, uno de los mejores ejemplos de la incidencia de la industria azucarera durante los siglos XIX y XX en la transformación socioeconómica y los procesos políticos, así como de los impactos ecológicos vinculados a su expansión territorial. Por una parte, no hubo un país tan identificado con el azúcar como lo estuvo la Mayor de las Antillas durante buena parte de esos dos siglos, desde que se convirtió en la nueva gran isla azucarera del Caribe. Por otra parte, su “revolución azucarera” (Knight, 1977) se produjo en una nueva etapa histórica marcada por el avance de la primera revolución industrial y la consiguiente ampliación de los mercados consumidores, liberalización del comercio e introducción de las máquinas de vapor en los procesos productivos y en el transporte, junto al creciente uso del carbón mineral como combustible. Estos cambios fueron decisivos para el constante aumento de la capacidad productiva que caracterizó a las fincas azucareras de Cuba, a niveles impensables en las condiciones de las vecinas colonias antillanas hasta fines del XVIII.

La revolución de los esclavos en Haití despejó el camino para el salto azucarero en Cuba, aunque ya existía un fuerte núcleo de plantaciones azucareras esclavistas en las zonas más próximas al puerto de La Habana. Esta evolución anterior fue importante porque suponía una larga experiencia previa, surgida desde inicios del siglo XVII y con éxito intermitente hasta 1740. A partir de esa fecha, comenzó un lento despegue que se vio fortalecido por acontecimientos como la toma de La Habana por los ingleses en 1762 y las guerras de independencia de las Trece colonias de Norteamérica (1775-1783) (García, 2007). El influyente núcleo de hacendados azucareros habaneros que emergió en ese periodo se encargaría de no dejar escapar la oportunidad que

representaba el repentino colapso de la producción de azúcar en Haití, por entonces principal exportador mundial (Moreno, 1978, t. 1). El apoyo de la Corona española a las demandas de ese grupo influyó a la postre para que la Isla se mantuviera bajo su soberanía cuando estallaron los movimientos independentistas hispanoamericanos. En momentos de aumento creciente de la entrada de africanos esclavizados, era necesario contener cualquier tipo de rebelión que pusiera en peligro la disponibilidad de la fuerza de trabajo y el predominio de la población blanca de origen europeo en la colonia (Piqueras, 1999; Santamaría, 2005).

A pesar de las campañas abolicionistas y de los acuerdos entre España e Inglaterra para poner fin a la trata de esclavos africanos – el primero firmado en 1817 para entrar en vigor en 1820 –, la tendencia alcista de la producción azucarera en Cuba se mantuvo de forma ininterrumpida hasta la década de 1870. La continuación del comercio ilegal de esclavos, con sus alzas y bajas hasta el fin de la guerra de secesión en los Estados Unidos, garantizó el flujo de la mano de obra requerida en las plantaciones, junto a otras fuentes como trabajadores chinos contratados desde 1847. De esta forma, Cuba se convirtió en uno de los escenarios de una nueva etapa en la producción esclavista en las Américas, bautizada por Tomich (2018) como la “segunda esclavitud”, vinculada a los centros iniciales del capitalismo industrial en Europa y Estados Unidos.

La formación de nuevas fronteras agrícolas dedicadas a cultivos de alto valor comercial sobre la base del empleo de trabajo esclavo no solo respondía a la demanda de las nascentes economías industriales, sino que a la vez brindó un jugoso mercado para las novedades tecnológicas y para la reproducción del capital. En el caso de Cuba, a partir del núcleo habanero inicial, las plantaciones esclavistas azucareras ocuparon gran parte de la mitad occidental de la Isla a un ritmo sin precedentes en otras zonas productoras de azúcar de caña, sobre todo gracias al inédito aumento de la capacidad de producción. La forma que adquirió esta expansión simboliza la nueva “revolución azucarera” en las condiciones de la era industrial. Este florecimiento de la sociedad esclavista estuvo acompañado de procesos similares en torno a otros cultivos comerciales en zonas como el sur de los Estados Unidos, dedicadas a producir algodón o el Valle del Paraíba en Brasil destinado a las plantaciones cafetaleras (Tomich, 2004, 2016; Marquese, 2015; Piqueras, 2016).

En la larga hegemonía del azúcar sobre la economía cubana hasta fines del siglo XX, la lectura de sus implicaciones enfrentó los criterios de sus defensores como motor del crecimiento y vehículo para el progreso y los de sus críticos por las consecuencias sociales, políticas, económicas o ambientales adversas. El momento actual de crisis definitiva de ese papel hegemónico de la agroindustria, desde la década de 1990, no solo en el orden interno, sino, sobre todo por su pérdida de relevancia frente a otros productores, es una circunstancia que invita a sopesar los resultados a largo plazo. Su estudio podría contribuir al interés más amplio que representa el análisis de las economías especializadas en unos pocos productos y la agricultura industrializada, o el llamado “agronegocio”, tema de gran vigencia para muchos países y territorios latinoamericanos (Porto Gonçalves, 2008).

El presente artículo se centrará en las transformaciones que afectaron de forma directa o indirecta la relación con el ambiente durante la etapa del auge de la plantación esclavista entre 1800 y 1870. En primer lugar, se atiende a la peculiaridad de la “revolución azucarera” cubana como ejemplo pionero de la agricultura industrializada en el trópico, con valoraciones sobre el momento de partida y la relación con el medio natural de las plantaciones esclavistas. En segundo lugar, se analizan las implicaciones de la llegada de las tecnologías del vapor como parte de la transición hacia el metabolismo agroindustrial y las dos problemáticas ambientales que más centraron la atención de los contemporáneos por sus implicaciones para la propia economía plantacionista, como fueron la creciente escasez de combustible y la pérdida de la fertilidad de los suelos. En tercer lugar, se adelantarán otras manifestaciones del impacto ambiental derivado de la llegada de las plantaciones esclavistas a distintos territorios.

Revolución azucarera cubana y Segunda esclavitud

En la historiografía sobre Cuba, el tema de la evolución de la agroindustria azucarera y sus consecuencias económicas, sociales o políticas puede considerarse uno de los más estudiados (Piqueras, 1999a). Dentro de la extensa bibliografía que se dedica a la etapa que aquí nos ocupa, sobresalen obras que hoy se pueden considerar clásicas

como las de Moreno (1978 [1964]), Ely (2001 [1963]), Marrero (1984), Zanetti y García (1987), Bergad (1990). De una manera u otra, en ellas se pueden encontrar aristas de la problemática ambiental como las referencias a la deforestación o a la pérdida de fertilidad de los suelos. Asimismo, otros trabajos importantes sobre los territorios o regiones ocupadas por las plantaciones esclavistas tampoco olvidan mencionar aspectos de la transformación ecológica en esas áreas, como los de Pérez de la Riva (1977 y 2004), Bergad (1990), Venegas (2006) y García-Martínez (2008). Uno de los primeros autores en abordar de forma más específica el tema fue Opatrný (1996), en su artículo sobre los cambios ambientales provocados por la sociedad esclavista en Cuba durante la primera mitad del siglo XIX. Estudios más amplios sobre las plantaciones esclavistas en el Caribe y el ambiente también suelen incluir ejemplos cubanos, aunque con menor grado de profundidad respecto al de otras islas antillanas (Watts, 1992 [1987]; Tucker, 2000).

La mayoría de estos estudios coincide en situar el salto o revolución del azúcar en Cuba en la última década del siglo XVIII, a raíz de la revolución haitiana y los cambios institucionales implementados por España en su relación colonial con la Isla a petición de (o de conjunto con) la elite azucarera habanera. Sin embargo, al menos durante dos décadas el ascenso de Cuba en el mercado azucarero estuvo a la zaga de Jamaica, que mantuvo una mayor producción hasta inicios de la década de 1820, con un récord cercano a 100,000 t en 1805 (Higman, 1987, p. 19). Solo en la segunda mitad de esa misma década fue que Cuba alcanzó el monto de Haití al momento de la revolución en 1791 (78,696 tm). Sería a partir de esos momentos cuando se dio el salto definitivo a la cima como primer productor y exportador mundial de azúcar.

La transformación del espacio por parte de las plantaciones azucareras tuvo por escenario principal, hasta fines del siglo XVIII, un radio cada vez más amplio alrededor del puerto de La Habana. Desde su aparición a inicios del siglo XVII la producción de azúcar se realizó en mayor escala que cualquier otro cultivo, debido a su carácter comercial, e incluía un proceso de elaboración que requería de instalaciones fabriles más costosas en comparación con otras actividades agrícolas. Para su éxito, necesitaba de un abasto seguro de mano de obra, que equivalía a decir esclavos traídos de África, tierras fértiles (cubiertas de bosques) y fuerza de tracción animal. Sobre todo, en las condiciones tecnológicas de la época, la abundancia de bosques aseguraba la madera

para levantar las fábricas, el combustible para alimentar las calderas donde se cocinaba el jugo de la caña para convertirlo en azúcar y suelos más productivos (gracias a la materia orgánica acumulada).

Mintz destaca que la plantación de caña de azúcar en las colonias europeas de América era en el siglo XVII una combinación poco usual (incluso en las metrópolis) de formas agrícolas e industriales. También resalta ese carácter agroindustrial a partir de “la combinación de agricultura y manufactura bajo una autoridad”, o sea, “la disciplina era probablemente su primer rasgo esencial” (Mintz, 1985, pp. 80-95). Se puede añadir que ese carácter de agroindustria se lo da también el tipo de relación con el medio natural. En comparación con los sistemas o sociedades agrícolas tradicionales, donde prevalece el reciclaje de nutrientes, la plantación esclavista azucarera encaja mejor en una concepción industrial del uso de los recursos naturales (Moore, 2000; González de Molina y Toledo, 2011). Hasta las primeras décadas del siglo XVIII, las plantaciones cubanas eran de menor tamaño que las de otras islas caribeñas. Solo a partir de mediados de ese siglo comenzaron a aparecer alrededor de La Habana ingenios azucareros con 100 o más esclavos, si bien eran excepciones al iniciar la década de 1760.

Al estallar la revolución de los esclavos en Haití, la economía de plantaciones esclavistas ocupaba ya un área considerable a partir del puerto de La Habana, cuyo promedio de esclavos por finca se acercaba a los 100 (aunque las había ya con más de 200). A diferencia del limitado espacio de otras islas del Caribe, esos territorios habaneros constituían apenas una ínfima porción del área total de Cuba, aparte de otras diferencias demográficas y sociales como las advertidas por Humboldt tras sus visitas de 1801 y 1804 (Humboldt, 1998 [1826]). Si bien es cierto que el auge azucarero creó en dicha zona problemáticas ambientales similares a las existentes en las colonias azucareras vecinas (Watts, 1992 [1986]; Grove, 1995), la disponibilidad de tierras y bosques favorecía la continuidad del sistema de tumba y quema. A esto se atribuye el atraso tecnológico inicial en comparación con las islas de mucho menor tamaño, cuyas limitaciones de espacio las llevó a adoptar desde temprano los trenes de caldera a un solo fuego y el empleo del bagazo de la caña como combustible (Galloway, 1985).

Ese avance inicial de la frontera azucarera estuvo contenido por los privilegios que tenía la Marina Real de España para la explotación forestal en Cuba. La revolución de

Haití fue un punto de inflexión en ese sentido, pues permitió a los hacendados habaneros redoblar sus acciones para eliminar las restricciones en el uso de las maderas y para la libre disposición de las tierras. En 1800 la Corona concedió la libre explotación de los bosques en un área de 30 leguas desde el puerto habanero y, finalmente, por medio de un Real Decreto del 30 de agosto de 1815 autorizaba la libertad absoluta para talar los bosques en terrenos de propiedad particular (Funes, 2008, pp. 119-126). Desde entonces las zonas boscosas quedaron a disposición de los poseedores de la tierra, que eran por lo general los más interesados en impulsar el fomento de las plantaciones esclavistas (Balboa, 2015).

La documentación escrita y visual existente sobre la expansión de las plantaciones corrobora la preferencia por las tierras cubiertas de bosques para la siembra de la caña de azúcar, en lugar de las formadas por sabanas naturales o antrópicas, que eran dejadas para la ganadería o para otros cultivos. Con el tiempo, el empleo de maderas y el corte de leña perdieron relevancia por la aparición de nuevos materiales o su creciente importación, junto a la de combustible, pero permaneció vigente el deseo de obtener altos rendimientos a través del sistema de tumba y quema. A mediados del siglo XIX, era común el aprovechamiento de plantaciones que solían durar tres o cuatro décadas en explotación y que luego eran abandonadas en busca de terrenos vírgenes, si bien la presencia de bosques no siempre equivalía a suelos ideales para la caña de azúcar.

Los primeros escenarios de la plantación esclavista habanera mostraban ya los efectos económicos y ambientales de la deforestación hacia finales del siglo XVIII. Una memoria del hacendado José Ricardo O´Farril sobre la conservación de los bosques, presentada en 1796 en la Sociedad Económica de La Habana, escrita con el objetivo de alejar los cortes de maderas para la construcción naval de la zona de expansión azucarera, alertaba sobre la ya notoria falta de maderas y pedía la reserva de terrenos para la siembra de árboles. También hizo referencia a otras ventajas de los bosques, como suministrar “fertilidad a los campos por las lluvias que atraen y fresca al ambiente... y templar la aridez de la tierra en las estaciones de la seca” (O´Farril, 1797).

Pedro Acevedo, funcionario de la Marina Real que entonces ocupaba el puesto de director de los Cortes del Rey – sistema existente para el abasto de maderas al Arsenal habanero –, replicó que las verdaderas intenciones de O´Farril y “el partido de los hacendados” era terminar con el control por parte de la Marina del proceso de demolición

de haciendas con árboles maderables. Tras demostrar con cifras la gran diferencia entre las haciendas ya demolidas y el terreno que quedaba sin cultivar, lanzó una clara condena a la expansión incontrolada del azúcar: “Yo no acabo de entender cómo puede combinarse la demolición de montes, obra del tiempo y del celo del Gobierno, con el destrozo y el reemplazo que se le busca por muchos plantíos: cómo puede pretenderse la ruina de unos árboles que necesitan siglos para llegar a estado de ser útiles”.²

La Junta de Maderas, establecida entre 1802 y 1803 para analizar el asunto de las demoliciones y buscar un punto de acuerdo entre los hacendados y la Marina Real, adoptó por mayoría el dictamen de Francisco de Arango y Parreño, máximo representante de los primeros. Su objetivo principal fue alejar la zona para la extracción de maderas con destino a las construcciones navales, aunque no dejaba de reconocer la importancia de los bosques y su conservación. Acerca de la necesidad de maderas en la jurisdicción habanera para el fomento de la población y la agricultura, concluyó: “necesitan en su actual estado, no digo 30 leguas, sino cincuenta a barlovento y sotavento”. Por ese motivo preguntaba: “¿Habría cabezas en que pueda caber la idea de que el Rey pensase conservar un solo instante de bosque lo que pudiera convertir en fecundo y ameno jardín?” (Arango, 1850 [1802]).

Frente a esos argumentos, los dos representantes de la Marina antepusieron consideraciones estratégicas y hasta cierto punto ecológicas. El comandante de Marina, Juan de Araoz, consideró que los hacendados “lejos de contribuir a conservar, destruirían en poco tiempo los frondosos bosques de esta colonia”, puesto que “el particular nunca consultará otra cosa que su interés privado y que este debe callar ante el interés general”. En este sentido, cuestionaba los supuestos beneficios del derecho de propiedad particular, defendido por los hacendados y sus partidarios en la administración colonial, calificándolo como un raro argumento que desconocía “el inviolable principio de la conservación de los pastos y montes recomendados en la Historia sagrada y profana”.³

Por su parte, el director de ingenieros de Marina, Miguel Fernández de la Puente (1850), esgrimió la condición colonial de la Isla y su ubicación geográfica como freno a las pretensiones de los hacendados. Los cortes de maderas por la Marina no eran a su juicio el único motivo del alza de los precios y la escasez de “clases de madera que ella no emplea”, lo que achacaba a la “inmensa” extracción para el extranjero y al

² AGI, Ultramar, 9/7-77i Informe del Director de Cortes Pedro Acevedo el 28 de febrero de 1797

³ AGI, Ultramar, 9. Dictamen de Juan de Araoz. Diciembre 31 de 1801.

incremento de jornales y sueldos, alquileres, comestibles y todo objeto de comercio en los últimos diez años, al aumento del lujo en la ciudad y la desigual distribución de los habitantes en la Isla. Estimaba que era indispensable disminuir el número de habitantes de ciudades como La Habana, [Santiago de] Cuba, Puerto Príncipe y Bayamo e incentivar con libertades y franquicias el poblamiento de los puntos desiertos de la costa.

Fernández de la Puente incluyó otras tres observaciones de corte ambiental. La primera fue el peligro de que la falta de árboles hiciera escasear las lluvias estacionales, lo que debía de servir como punto de partida para saber si hacía falta o no abrir más terrenos. Tras afirmar que en los países con muchos montes las nubes se condensaban con mayor facilidad, advertía sobre la región habanera: “y aquí, según los naturales, parece que ya reinan las secas”. La segunda fue no favorecer unas producciones en perjuicio de otras, sino protegerlas todas por igual. La tercera fue que la Junta de Maderas solo trataba de demoliciones, “esto es, de enriquecer a un particular con solo una providencia, ¿pero esta providencia – preguntaba – qué efectos causa al público?”. Por ejemplo, los vegueros no encontraban ya “tierras en que trabajar que no estén cargadas de un canon tan exorbitante”.

Fue ese el contexto en el que se produjeron las visitas de Humboldt y no es de extrañar que en su *Ensayo político sobre la Isla de Cuba* (1998 [1826]), incluyera duras críticas al impacto social y económico de la economía de plantaciones. Su paso por Cuba parece haber sido fundamental en el cuestionamiento que hizo del colonialismo europeo basado en el modelo de la plantación productora de unos pocos cultivos de alto valor comercial. Tras analizar las balanzas comerciales de La Habana, apunta a la elevada importación de comestibles y bebidas como dignas de atención por los interesados en conocer el verdadero estado de “aquellas sociedades que se llaman colonias de azúcar, o de esclavos”. Al respecto escribió que la falta de subsistencias caracterizaba una parte de las regiones tropicales, donde “la imprudente actividad de los europeos ha invertido el orden de la naturaleza”. En contraste con esta idea, consideraba que la diversificación agrícola y la prioridad por los cultivos de subsistencia constituían “el camino señalado por la naturaleza a toda sociedad numerosa e instruida”.

Humboldt mostró su esperanza de que Cuba no siguiera los principios de “una política limitada y mezquina” por parte de los gobernantes de las islas muy pequeñas, “verdaderos talleres dependientes de la Europa y habitados por unos hombres que

abandonan el territorio luego que se han enriquecido suficientemente”. No era conveniente para un país, en sus palabras, “casi tan grande en extensión como la Inglaterra, lleno de ciudades populosas, y cuyos habitantes establecidos de padres a hijos, hace muchos siglos, lejos de considerarse como extranjeros en suelo americano, muy por el contrario, le tienen el mismo cariño como si fuera su patria”.

Casi al mismo tiempo que apareció el libro de Humboldt sobre a Cuba, el científico y naturalista español Ramón de la Sagra (1827) llamaba la atención sobre la peculiar estructura económica de la colonia. En su evaluación, “La Habana” era “el pueblo de las anomalías y de las excepciones de las reglas generales de la economía política”. Le asombraba que el país se pudiera mantener en base a la exportación de pocos productos, aunque al mismo tiempo no dejó de advertir, en cada uno de sus trabajos dedicados a Cuba, sobre los riesgos de esa situación y la necesidad de diversificar la agricultura:

“Efectivamente, es del todo nuevo en la historia de la administración un pueblo que en medio de su prosperidad no ofrece más de dos solos productos que la sostengan;... que cubre sus atenciones propias y bastantes ajenas, que conserva fondos en caja, que mantiene a sus habitantes en la riqueza y en la cómoda medianía, solo exportando azúcar y café, no obstante que al mismo tiempo necesita del extranjero desde el pan y el vino y hasta el aceite y las velas, desde el calzado hasta el sombrero y desde el mueble más sencillo hasta los magníficos aparadores”. (p. 30)

Ni Humboldt ni Sagra podían imaginar en el momento que escribían esas observaciones que el curso de los acontecimientos llevaría a una especialización aún mayor de la economía colonial cubana. Justo en la misma década de 1820 se iniciaba la llegada formal de las tecnologías de la primera revolución industrial a los campos del occidente cubano, lo que resultó clave para una renovada expansión de las plantaciones esclavistas azucareras. Por tanto, las predicciones de que los cultivos comerciales y en especial el azúcar cedieran espacio para una economía más diversificada y capaz de proveer los elementos de subsistencia o reducir la excesiva dependencia del exterior no llegaron a cumplirse. Por el contrario, con las nuevas tecnologías para elaborar el azúcar y su traslado a los puertos, la tendencia fue hacia una especialización cada vez mayor que estuvo potenciada por las crecientes relaciones comerciales con Estados Unidos, como principal importador del azúcar cubano y proveedor de buena parte de sus importaciones.

Tres décadas más tarde, en el ensayo preliminar a su traducción al inglés del libro de Humboldt sobre Cuba, el estadounidense John Thrasher (1856), ferviente esclavista, cuestionaba la validez del planteamiento del sabio alemán acerca de diversificar la agricultura y dar preferencia a los cultivos de primera necesidad. Contra esta idea y en defensa de la especialización azucarera, señaló que el desenvolvimiento de “los verdaderos principios de la economía política durante el último cuarto de siglo” contrariaba la teoría humboldtiana de los intereses materiales. Al decir de Thrasher: “Se admite hoy que el trabajo y el capital de un país están más acertadamente empleados en la producción de aquellos artículos para los cuales su clima y suelo se adaptan mejor”. De esa manera, por medio del libre comercio “las necesidades de la comunidad se satisfacen con menos gasto de trabajo, y una gran parte de la riqueza que produce, convertida en capital, vuelve a aplicarse a la producción. Es esta combinación de agricultura y comercio lo que ha dado origen a la gran prosperidad de la Isla de Cuba” (pp. 46-47).

No es casual que Thrasher fuera firme partidario de la anexión de Cuba a los Estados Unidos, en medio de la creciente dependencia respecto al país vecino para vender su creciente volumen de azúcar y recibir a cambio numerosos artículos de uso cotidiano y de lujo, capitales, mano de obra especializada, maquinarias, locomotoras y otros muchos rubros. Para él, estas relaciones habían tenido para su país “mayor influencia en su progreso material que las de cualquier otro país”, puesto que “las necesidades naturales” del pueblo de Cuba hacían que fuera “un mercado para los productos de cada sección de la Unión”. Según su evaluación, probablemente no existían “otros dos países cuyas relaciones industriales sean tan completamente recíprocas, como las de Cuba y los Estados Unidos”. Por tanto, la incorporación de la Isla a la Unión no era “meramente una cuestión que interesa al Sur, sino una cuestión de beneficio nacional y de nacional poderío” (pp. 85-86).

Lo cierto es que el período que separa la aparición de la obra de Humboldt sobre Cuba y su traducción por Thrasher, tres décadas más tarde, coincidió con el tránsito hacia una agricultura industrializada. Hasta ese momento los factores de producción dependían más de las condiciones locales, como los bosques, la tracción animal o los suelos, junto a la trata de esclavizados desde África. A diferencia de otras colonias azucareras caribeñas o de Brasil, los molinos de viento o de agua apenas se utilizaron en Cuba. Sin embargo, a partir de la década de 1830 el flujo creciente de las nuevas

tecnologías industriales produjo un cambio radical en el conjunto de la economía azucarera y por consiguiente en el ritmo de la transformación del paisaje cubano. Más que en cualquier otra etapa, fue en esta cuando se produjo la verdadera “revolución azucarera” cubana, que se puede caracterizar además como el principal exponente del inicio de la “agricultura industrializada” en el trópico. El hecho de que este salto aún dependiera del trabajo forzado hace de Cuba uno de los casos más representativos de la hoy denominada “segunda esclavitud”.

Tecnología del vapor y “ruptura metabólica” en Cuba

Entre las décadas de 1820 y 1860, la mitad occidental de Cuba se convirtió en escenario del nacimiento de la agricultura industrializada moderna en el trópico. Como se ha indicado antes, desde muy temprano las plantaciones esclavistas azucareras en el Caribe o Brasil implicaron una combinación entre agricultura y manufactura poco usual en su época. Pero, a partir del siglo XIX, dicha combinación adquiere nuevos significados con el avance de la primera revolución industrial y sus efectos sobre la aparición del consumo de masas, la liberalización del comercio, la utilización de nuevas fuentes de energía fósil y el creciente papel de la tecnología y la ciencia vinculado a la esfera económica (Headrick, 1988, 2009; Funes y Tomich, 2009; Tomich, 2016).

El lugar de avanzada de Cuba dentro del mundo colonial y periférico en la gestación de dicha agroindustria moderna se inserta en el nuevo auge de la esclavitud que tuvo lugar con la apertura de nuevas fronteras agrícolas en el sur de los Estados Unidos, con el algodón, y Brasil, con el café. Pero a diferencia de esos territorios, el rol de las nuevas tecnologías industriales parece haber tenido una mayor influencia en la expansión azucarera cubana. Un visitante norteamericano escribió a mediados de la década de 1860 que las dificultades para adquirir esclavos y las grandes ganancias generadas por la venta de azúcar al exterior estimularon a los dueños a construir ingenios mayores e importar maquinaria, de modo que redujeron “en más de una tercera parte, el número de negros necesarios en una plantación”. Fue así como los ingenios de Cuba

podían ya “parangonarse con las hilanderías de algodón de Inglaterra” (Auchinloss, 1981 [1865], p. 200).

En efecto, a partir de la década de 1830 se produjo un gran salto en la importación de las tecnologías de vapor con destino a las plantaciones esclavistas azucareras de Cuba. El censo de 1827 relacionó un total de 26 máquinas de vapor en la zona de La Habana y Matanzas. Dos décadas más tarde, según el censo de 1846, las empleaban ya en los mismos territorios 251 ingenios (de 735 en total). Gran parte se localizaba en Matanzas (en 54 de 152) y Cárdenas (en 115 de 199), con mayor disponibilidad de combustible y tierras vírgenes. En la estadística de Rebello de 1860, eran ya cerca de mil ingenios en toda la Isla los que contaban con máquinas de vapor, aunque con diferencias entre la mitad occidental y la oriental de la Isla: en la primera 829 ingenios (77,4%) y 231 movidos por bueyes (22,3%) y en la segunda 120 (40%) y 178 (59,4%), respectivamente. Las primeras de esas máquinas hacia 1820 tenían una potencia de entre 6 y 12 caballos de fuerza. Cuatro décadas más tarde los trapiches de los ingenios más modernos eran movidos por máquinas de vapor que podían rebasar una potencia de 50 caballos de fuerza.

Desde 1842 comenzaron a introducirse los llamados trenes de evaporación al vacío para las operaciones de la casa de caldera, que dieron lugar a los llamados ingenios mecanizados (Moreno, 1978). Estos nuevos aparatos industriales sumaron una cantidad mucho mayor de potencia energética a las fábricas. En 1860 estaban ya instalados en 64 fabricas azucareras, sobre todo de la marca francesa Derosne & Cail (D&C) y de la estadounidense Rillieux (R). En el libro *Los Ingenios* (1857), preparado por el hacendado Justo Germán Cantero y el dibujante Eduardo Laplante, se describen algunos de estos evaporadores al vacío como los instalados en el ingenio Flor de Cuba (D&C), con 400 caballos de fuerza y en La Ponina (R), con 370 caballos de fuerza. El promedio de producción de este tipo de ingenio llegaba entonces a 1,192 tm, muy por encima de los ingenios semi mecanizados (889), con 445 tm, y de los ingenios de fuerza motriz animal (356), con 100 tm. Desde la década de 1850, comienzan a llegar también a Cuba las centrifugas, que completaron el proceso de mecanización al sustituir el antiguo y lento sistema de purga del azúcar en conos.

Toda esta revolución tecnológica para la fabricación de azúcar tuvo como saldo más inmediato el remplazo de una gran cantidad de fuerza de trabajo humana, en

momentos de crecientes dificultades para mantener el flujo de la trata trasatlántica de esclavos desde África. Pero también redujo la demanda de fuerza de tracción animal dentro de la propia Isla, lo que a la postre afectaría a los intereses económicos insulares que dependían de la ganadería (Funes, 2012a). Se estima que la gran manufactura azucarera, con capacidad para producir de 350 a 450 tm (tipo ingenio semimecanizado), eliminaba la necesidad de 50-80 yuntas de bueyes y unos 30 esclavos (Moreno, 1978, t. I, pp. 203-214).

La transición hacia una agricultura industrializada se vio aún más favorecida con el inicio de la revolución del transporte que representó la llegada temprana del ferrocarril a Cuba. Desde 1837 comienzan a instalarse las primeras líneas en el trayecto desde la Habana a la villa de Güines (donde arriba en 1838), siendo el segundo país en América con este medio tras Estados Unidos. La principal motivación fue facilitar los envíos del azúcar hacia los puertos de embarque y de paso contribuir a la apertura de las nuevas fronteras azucareras hacia el interior de la Isla (Zanetti y García, 1987). En 1860 se contaba ya, según datos de Sagra (1862), con 1,281 km de líneas ferroviarias, mientras que para la misma fecha en toda América del Sur cubrían apenas 792 Km. A esto se suma la también temprana llegada de los barcos de vapor para la travesía entre los principales puertos de la Isla y los intercambios con los Estados Unidos. En los albores de la nueva época, el agrimensor Vivanco (1838, p. 208-209), predecía que, por la configuración de la Isla, larga y estrecha, su destino era comunicarse por mar en los puntos distantes y por caminos de hierro a los puertos: “El vapor debe ser el principal agente de la felicidad cubana; el vapor conduciendo los frutos a los puertos pequeños por los ferrocarriles; el vapor llevándolos a los grandes mercados circundando las costas, he aquí los principales vehículos”.

El arribo de la fuerza del vapor aceleró la ocupación de la frontera agrícola y la transformación ambiental de esos territorios por la demanda de maderas, tierras fértiles y combustible. Por este motivo, no es casual que Cuba se convirtiera también en gran importadora de carbón de piedra desde mediados del siglo XIX, primero desde Gran Bretaña y después de los Estados Unidos. Ese fue el objetivo de una instancia dirigida a la Junta de Fomento en 1847 por el hacendado Francisco Diago, en la que solicitaba la libertad de derechos de entrada para el carbón mineral, sin distinción de bandera ni procedencia. Además de solucionar el grave problema de la escasez de

4 AHN, Madrid, Exp. 4. Instancia de Fomento de Diago solicita importación de piedra,

combustible, esto permitiría contener “el cáncer de los desmontes, que poco a poco irá aniquilando las fuerzas productoras del país” y el porvenir de “todas las industrias de la Isla, agrícolas y fabriles, y muy particularmente las que tienen por objeto las construcciones urbanas, la arquitectura naval y los caminos de hierro”. Sin ese auxilio, augura, la agroindustria del azúcar “no contará en adelante muchos años de vida”.⁴

Estos cambios fueron posibles por la creciente interconexión con las nacientes economías industriales de la época, tanto en Europa como los Estados Unidos. Aparte de las obras clásicas que desde la década de 1960 avanzaron importantes elementos acerca de esas relaciones, como la de Ely (1963), en años recientes podemos contar con nuevos estudios que ofrecen mayor profundidad al respecto. Curry-Machado (2011) resalta el importante papel que desempeñaron los ingenieros europeos y estadounidenses en el montaje y funcionamiento de la tecnología industrial en la Isla. En igual sentido, Pretel y Fernández de Pinedo (2013) demuestran que Cuba fue entonces el territorio de España con mayor grado de innovación tecnológica, con un número de aplicaciones de patentes por encima de cualquier otra provincia. Estos estudios ilustran las particularidades de la transferencia tecnológica hacia los ingenios azucareros cubanos y los ferrocarriles por parte de firmas británicas (y en buena medida escocesas), francesas y estadounidenses.

En ese proceso de transferencia y dependencia de la tecnología foránea, los Estados Unidos ocuparon un lugar cada vez más relevante. Hacia la década de 1850 alrededor de la mitad de toda la maquinaria importada por los ingenios azucareros cubanos procedía del país vecino (Zogbaum, 2002, p. 48). Un reciente libro de Rood (2017) brinda nuevos elementos sobre esta creciente dependencia de la tecnología estadounidense para la industria azucarera y los ferrocarriles cubanos. A esto habría que sumarle la elevada importación desde ese país de otros muchos productos de consumo básico en la Isla en general y las plantaciones en particular, como las maderas de construcción y alimentos. Casi siempre se ha mirado más al papel de la exportación hacia ese mercado, pero menos a la importancia de Cuba en esos momentos como principal mercado para Estados Unidos en Latinoamérica y el Caribe (Fraile, et. al., 1993). Se podría hablar incluso de una contribución cubana al crecimiento económico e industria naciente del vecino del norte.

Aunque la dependencia del trabajo forzado se mantuvo, así como el empleo de bueyes en el sector agrícola de las plantaciones, la tecnología se convirtió en el factor clave para el incremento de la exportación de azúcar en Cuba. En 1827 la producción ascendía a 77,856 tm y cinco décadas más tarde la sobrepasaba las 700,000 tm (por ejemplo, 720,250 tm en 1868 y 750,062 tm en 1875). En ese periodo, se pasó de representar el 15 por ciento de la producción mundial de azúcar al 31 por ciento en 1855. En 1868 la zafra azucarera cubana equivalía al 28.6 por ciento del total de azúcar mundial y el 41 por ciento del azúcar de caña. La razón de la caída relativa en el total se debe al salto productivo del azúcar de remolacha en Europa, del 1.82 por ciento en 1830 al 43.3 por ciento de la fabricación azucarera total en 1875.

Frente a la competencia del azúcar de remolacha, claro ejemplo de la negación de la teoría de la ventaja comparativa y el libre comercio, la llegada a Cuba de las nuevas tecnologías industriales fueron también una respuesta a la caída de los precios del dulce. Una idea del triunfo temprano de las nuevas tecnologías industriales en el caso cubano, la ofrece la comparación con la isla de Java (Indonesia), que en las últimas décadas del siglo XIX se convirtió en el principal competidor en la exportación de azúcar de caña (Bosma y Curry-Machado, 2012). Aunque desde la década de 1830 comienza lentamente la mecanización de las fábricas azucareras de la entonces colonia holandesa, no fue hasta la década de 1870 cuando se concreta su revolución tecnológica, más asociada a los inicios de la segunda revolución industrial. Para resaltar los paralelismos entre ambas islas, uno de los autores se refiere a Java como la “Cuba oriental” (Knight, 2014).

El triunfo de la era del vapor en la agroindustria azucarera cubana puede ser considerado un éxito desde el punto de vista de la transferencia de tecnología, el aumento de la producción y la capacidad de resistir a la competencia exterior. Sin embargo, eso fue posible a costa de la acelerada destrucción de la frontera boscosa para la apertura de nuevas plantaciones. Resulta interesante el contraste entre la rápida aceptación de las máquinas de vapor en Cuba y las reservas para su aplicación a los ingenios en otras islas del Caribe como Jamaica o Barbados. Esto se debió, de acuerdo con Zogbaum (2002, 51), a que en las Antillas inglesas y británicas los productores reconocieron que estas no podían operar con la eficiencia necesaria debido a la dificultad de mantener el balance entre el tamaño de los cañaverales y la capacidad de molienda. A su juicio,

solo en Cuba la tecnología del vapor fue adoptada con tanto fervor, a pesar de que su éxito sea cuestionable si se tiene en cuenta el alto costo de la maquinaria, que llevó a la ruina a muchos hacendados, la dependencia de los ingenieros extranjeros y el gran impacto ambiental.

En el futuro se pueden explorar con mayor detalle las implicaciones de la temprana adopción de las tecnologías de la primera revolución industrial para la plantación esclavista azucarera y para Cuba en general. Pero más allá de las implicaciones directas, deberíamos atender también el hecho de que esa transformación tecnológica implicó, sobre todo, una “ruptura metabólica” respecto a las plantaciones esclavistas de la era preindustrial en el Caribe y en Cuba hasta la década de 1820. Las tecnologías del vapor aceleraron la escala de transformación y degradación ambiental, pero a su vez crearon una especie de “desarticulación” mucho mayor de la plantación esclavista azucarera respecto al territorio. El patrón de agricultura industrializada en el trópico que emergió en las llanuras cubanas desde la década de 1820 fue más especializado, más dependiente tecnológica y energéticamente del exterior, pero también más destructivo o al menos indiferente a una relación más sostenible con los recursos locales. Muchos de estos cambios fueron advertidos en la misma época de la revolución azucarera cubana ligada a la fuerza del vapor, pero tuvieron poco eco frente a las grandes ganancias generadas para sus principales beneficiarios en sentido económico.

Escasez de combustible y tierras cansadas

Las alarmas de los contemporáneos acerca de las consecuencias de la acelerada destrucción de los bosques cubanos no fueron ajenas a consideraciones más filosóficas sobre el legado para las futuras generaciones y el ambiente. Pero se dirigían ante todo a cuestiones prácticas para la propia existencia de las plantaciones, como fueron la creciente escasez de combustible y la pérdida de fertilidad de los suelos (Funes, 2008, 127-178). En 1828 el intelectual criollo José Antonio Saco escribió un breve artículo donde lamentaba el rápido ritmo de deforestación en las últimas tres décadas, con lo que se había cumplido el “triste vaticinio” de la mencionada memoria de O’Farril a fines del siglo XVIII de que los bosques se alejarían hasta 40 leguas de La Habana. Aunque interés central era que la falta de bosques no impidiese el fomento agrícola

(en sus palabras la transformación de ganaderos en agricultores), e impedir que en las nuevas zonas se repitiera “la catástrofe que hoy envuelve a muchos hacendados”, Saco admitía que la multiplicación de los ingenios era una de las primeras causas. Lamentaba además que, a pesar de los ahorros gracias a la utilización del bagazo en los trenes jamaquinos, el consumo de leña se incrementó de todos modos por la llegada de las máquinas de vapor.

En los años siguientes, se multiplicaron los escritos para buscar solución a la creciente escasez de combustible, con diversas propuestas para crear bosques energéticos y perfeccionar el empleo del bagazo. Un remedio importante, como se dijo antes, fue la importación cada vez mayor de carbón de piedra para alimentar las calderas de vapor. Sin embargo, el aumento de la escala de producción amplificaba otro viejo problema más difícil de sortear, como lo era la rápida pérdida de fertilidad de los suelos. Al igual que en otros territorios en donde dominaron las plantaciones esclavistas, este tema comenzó a ponerse en el centro del debate sobre la necesidad de sustituir al trabajo esclavo por el trabajo libre y de adoptar un cultivo intensivo en lugar de depender de la ocupación de nuevos territorios (Williams, 2014 [1944]; Genovese, 1989 [1965]; Ely, 1963; Padua, 2000). Uno de los primeros en llamar la atención al respecto fue el ya mencionado Ramón de la Sagra (1831, 84-85), al advertir que, como consecuencia de las talas asoladoras, en que se sacrificaban todo tipo de árboles, y del sistema de imprevisión existente, se transformaban “en llanuras estériles y abrasadas, terrenos antes pingües y frondosos”.

El conde de Mopox y de Jaruco (1843) admitía en su memoria “Ruina de nuestros preciosos montes. Necesidad de reponerlos” que, si bien las necesidades de madera y carbón de piedra se podrían suplir a través del comercio de importación, no ocurría igual con las condiciones naturales de la Isla. A su juicio, sin la atracción de las lluvias por parte de los bosques, el terreno “privado de frescura y de sombra se convertirá en áridas sabanas, y la fecundidad proverbial de Cuba se verá sustituida por la esterilidad de las praderas africanas”. Así podía verse ya en antiguas zonas de fomento agrícola: “Tanto cafetal e ingenio que vemos demoler y las quejas que oímos propalar contra la escasez de cosechas, deben advertirnos de las mudanzas y deterioros de nuestros terrenos, a que es preciso poner coto prontamente”.

Pocos años más tarde, José Jacinto de Frías y Jacott (1851) se refería a los ingenios mecanizados como los llamados “ingenios monstruos”, capaces de producir en una misma zafra lo mismo que otros tres ingenios buenos. A pesar de las ventajas en la economía de brazos y sueldos y el perfeccionamiento de la elaboración, veía un gran inconveniente en la extensión necesaria para “mantener el plantío suficiente al gran producto que se busca”, sin modificar “el sistema de sembrar en tierras nuevas y abandonar los cañaverales cansados, y contando con la ausencia total de todo procedimiento para perfeccionar el cultivo y mejorar los terrenos”. Se preguntaba cuál sería el destino de las colosales construcciones, costosos trenes y soberbias máquinas de vapor, grandes barracones y ferrocarriles para conducir la caña y los azúcares, cuando el terreno se empobreciera y en vez de 10.000 cajas solo se obtuvieran 5.000: “¿Qué se hará con ese dilatado espacio de terreno que, si bien ha producido montones de oro, ha quedado estéril, sin bosques, y en los que descollarían como antiguas ruinas los restos de las costosas fábricas?”.

La crítica a la esclavitud, por tanto, estuvo vinculada cada vez más a la urgencia de modificar la práctica de depender de la ocupación de tierras vírgenes para la siembra de cañaverales. Uno de los más activos en ese reclamo fue Francisco de Frías y Jacott (conde de Pozos Dulces). En numerosos artículos y libros, insistió en la necesidad de una profunda reforma del sistema agrícola y pecuario, a través del fomento de la pequeña propiedad y de la inmigración banca para las labores agrícolas. Como evidencia del daño del cultivo extensivo y migratorio propio de las plantaciones esclavistas, que esquilma y esteriliza a su paso, mencionó el alejamiento de la frontera agrícola del puerto habanero, en cuyas cercanías se ubicaban en el pasado los mejores ingenios y vegas. En cambio, ya era preciso “recorrer dilatados espacios [...] hacia la Vuelta arriba o la Vuelta Abajo”, separados por “comarcas hoy completamente estériles y esquilmas”, lo que era “la mejor refutación del sistema que pretende poder pasarse sin abonos”. Cada nuevo camino de hierro revelaba, en sus palabras “la necesidad de correr en pos de los tesoros que ya se agotaron en el espacio recorrido” (Frías y Jacott: 1860, 21 y 144).

Los esfuerzos del conde de Pozos Dulces y otros científicos e intelectuales de la época estuvieron dirigidos a la aplicación de los nuevos preceptos de la agricultura científica. De manera particular, se prestó atención a la necesidad de reponer los

nutrientes del suelo y restituir sus condiciones de fertilidad a partir del empleo de abonos. En este sentido sobresale la obra de Álvaro Reynoso, considerado el padre de la agricultura científica cubana, quien durante sus estudios en Europa entró en contacto con los postulados de la química agrícola moderna fundada por Justus Von Liebig (Misas, 2002). Su obra más conocida apareció por primera vez en La Habana en 1862 con el título de *Ensayo sobre el cultivo de la caña de azúcar*. Con ella se propuso sustituir la idea de que las siembras en tumbas fueran el único medio de proporcionar grandes cosechas y de restablecer la decaída producción en un ingenio viejo. En su lugar, defendió el cultivo perfeccionado, pues la pasajera fertilidad de las tumbas se debía sobre todo a la cantidad de materia orgánica que quedaba sobre el terreno, capaz de ocultar propiedades poco propicias al cultivo de la caña.

Ese cultivo perfeccionado no se limitaba a procurar un exceso de abonos como ocurría tras los desmontes, sino que buscaba reunir las circunstancias que determinaban la “ley de la fertilidad de la tierra”, teniendo en cuenta que las condiciones de los terrenos no eran las mismas. Se trataba de crear una especie de *tumba artificial*, más permanente, productiva y económica que aquellas donde la fertilidad era a menudo transitoria. Las propuestas de Reynoso dieron lugar al sistema de cultivo cañero bautizado con su apellido. Este incluía aspectos como el uso de abonos, la aplicación del regadío, la distancia adecuada de las siembras, el cuidado de las plantaciones, tamaño de las guardarrayas, cultivos intercalados y otros preceptos de una agricultura científica.

Preocupaba, asimismo, al científico que la deforestación provocaría cambios en las condiciones climatológicas de la Isla. En 1867 escribió: “de algunos años a esta parte existe una causa que perturba nuestra producción, la compromete, la amenaza continuamente y la anula con frecuencia (...) y que, a nuestro entender, nos conducirá a la ruina, es la falta de lluvias y el descuido que ponemos en no procurar aguas a las plantas” (Reynoso: 1867, 370). Años más tarde, insistía desde las páginas de la *Revista de Agricultura* sobre la necesidad de proteger y fomentar los bosques para conservar las condiciones de fertilidad de los suelos y garantizar el regadío de las plantaciones:

“El establecimiento de los bosques reguladores de los climas y la conservación de los existentes, debe ser obra del Gobierno y de los particulares, pues es preciso que estos se persuadan de que en esta materia no cabe el ‘después de mí el diluvio’, porque los efectos de las talas y la falta de formación de nuevos bosques los estamos sintiendo, si no tanto como

lo sentirán nuestros descendientes, a lo menos en un grado muy perjudicial a nuestros intereses” (Reynoso, 1879, p. 39).

Similares preocupaciones fueron expuestas por el naturalista Sagra tras su regreso a la Isla entre 1859 y 1860. Durante su viaje, realizó un extenso recorrido por las nuevas zonas de expansión de la plantación azucarera como Cienfuegos, Sagua la Grande y Cárdenas. De esta última, por ejemplo, escribió: “da salida a las inmensas cosechas de las más ricas comarcas azucareras de la Isla de Cuba, que existían en estado de bosques vírgenes, en la época de mi antigua residencia (...) De entonces acá ¡Qué cambios, qué progresos, qué adelantos en el cultivo, en la población y en la cultura intelectual de estos distritos, que apenas eran nombrados!” (Sagra, 1861, p. 39). Sin embargo, también pudo observar la ampliación de las talas salvajes en bellísimas comarcas “que del aspecto seductor de ricos jardines pasaron a ofrecer tristes horizontes desnudos y solitarios”. El motivo era que las bases y condiciones para la gran reforma, “la que debe sentar el cultivo y la industria rural sobre principios fecundos a la vez que previsoros”, continuaban desatendidas. Esto, a su juicio, no podía pedírseles a los particulares, sino que era precisa la intervención del Gobierno porque era tiempo de aplicar en la Isla una “explotación previsoras” (Sagra, 1862, pp. 49-71).

No obstante, aunque la frontera azucarera continuara su avance hacia el Este, la aparición del ingenio mecanizado, por su complejidad, costosa instalación y escala productiva, inicia el fin del antiguo carácter portátil de la plantación esclavista azucarera. Por lo tanto, no es casual que varias de esas unidades se convirtieran en avanzadas de la aplicación de reformas en el sector agrícola, con el fin de mantener o restituir la fertilidad de los suelos y eliminar la dependencia de las siembras en tumbas. El propio Sagra destacó tras su visita a algunos de los ingenios más famosos de inicios de la década de 1860: “es sumamente grato ver, si no en todos, en el mayor número de los grandes ingenios de Banagüises, introducido el uso de buenos arados de todas especies, de las rastras o gradas, de los cultivadores y extirpadores, instrumentos cuyo uso en la isla de Cuba nos esforzábamos en introducir hace veintiséis años” (Sagra, 1862, p. 62).

Otras consecuencias ambientales

El fin de los bosques y la creciente simplificación de los ecosistemas para dar lugar a los cañaverales, desde luego, significó un fuerte impacto sobre la biodiversidad, cuyas implicaciones apenas podemos esbozar aquí por falta de espacio y las limitaciones, por el momento, para obtener evidencias históricas. Lo primero que se debe señalar es que los espacios de frontera boscosa ocupados para el azúcar no eran en modo alguno vírgenes o prístinos. Eran ya consecuencia de varios siglos de adaptación tras la llegada de los europeos y su introducción de plantas, animales y plagas o enfermedades desde el Viejo Mundo y otros territorios del continente americano con los que los contactos precolombinos fueron escasos.

La actividad más extendida era la ganadería extensiva, en forma de grandes haciendas denominadas hatos o corrales, dedicadas respectivamente a la cría de ganado menor (cerdos) y ganado mayor (sobre todo vacuno), aunque con el transcurso del tiempo ambas actividades se entremezclaron en muchos casos. Este sistema de crianza libre no estaba reñido con la existencia de bosques. La cría de cerdos se hacía por lo general bajo los mismos y se realizaba la apertura periódica de sabanas para pastizales dentro de las haciendas, pero en su mayor parte quedaban cubiertas de bosques por sus funciones para la alimentación y cierta protección en un sistema con escasa presencia humana. Además, se talaban árboles para múltiples usos urbanos y rurales, como la mencionada construcción naval, junto al amplio consumo de leña y carbón vegetal. Otras actividades económicas tuvieron cierta incidencia, como la recolección de colmenas silvestres (con la tumba de los árboles enteros), los cultivos menores y las vegas de tabaco.

Tras ocupar las áreas de estancias más cercanas a La Habana, la agroindustria azucarera irrumpió mayormente en las porciones boscosas dentro de esas grandes haciendas originales, cuya demolición se aceleró desde fines del siglo XVIII y estaba ya casi consumada en gran parte de la mitad occidental de la Isla hacia mediados del siglo XIX. El área no ocupada tras la subdivisión por ingenios o cafetales era dedicada a potreros, estancias y sitios para la “agricultura menor”, actividades que en muchos casos quedaban subordinadas o eran complementarias a las plantaciones agrícolas. Queda

mucho aún por conocer acerca de las formas de manejo y uso de los recursos naturales en cada una de esas unidades agrarias.

Mas allá de la madera o el combustible que suministraban los bosques, se puede considerar que la biodiversidad fue un factor importante para el establecimiento de las plantaciones. La variedad y excelencia de muchos de los árboles existentes permitían obtener maderas de distintas cualidades o calidad para las necesidades de las fincas: infraestructura, maquinaria y utensilios, carretas y traviesas de ferrocarril, además de la leña. No se puede olvidar tampoco que los ingenios y otras fincas rurales dejaban reservas de bosque para cubrir esas necesidades, por lo menos hasta su agotamiento. Al mismo tiempo las plantaciones se convirtieron directa o indirectamente en introductoras de plantas exóticas de otras regiones tropicales que pronto fueron elemento característico de los paisajes cubanos, como la yerba de guinea, el mango o el flamboyant (Corbitt, 1941).

La desaparición de los bosques significaba también la pérdida del hábitat para la fauna silvestre del lugar. De acuerdo con varias fuentes, tras la llegada del azúcar se produjo un incremento de la caza como consecuencia de una presión demográfica inédita. Un escrito de mediados de la década de 1840 sobre Sagua la Grande, en las *Memorias de la Sociedad Económica de La Habana*, destacaba el hecho de que las jutías eran tan abundantes “que muchas fincas pequeñas sostienen sus negradas en parte con ellas”.⁵ Por entonces esta era una de las regiones de frontera de la plantación esclavista. Un médico norteamericano la visitó en esos años y refirió la abundancia en los bosques de jutías, “que se venden a cincuenta centavos cada una, como alimento para los esclavos, quienes son inmoderadamente aficionados a ellas” (Wurdemann (1989 [1844], p. 346).

Otros roedores, las ratas y ratones que llegaron desde el Viejo Mundo, estuvieron entre las principales plagas que afectaron a los cañaverales durante el siglo XIX. Reynoso afirmaba que si su daño no había sido mayor era por la presencia de los majaes nativos (en especial el llamado Majá de Santa María), por lo que lamentaba que estos fueran perseguidos y matados por los humanos sin reparar en ese gran servicio:

“Nuestro majá es el mejor de cuantos enemigos puedan oponerse a la multiplicación y existencia de esos roedores. Este inofensivo y bello reptil los persigue y extingue casi por completo, y gracias a sus buenos oficios hasta el presente nos hemos librado de los

desastres ocasionados por los ratones... nunca hemos comprendido la insensatez y crueldad con que procuramos destruirlos: en nuestras fincas, tan luego como se descubre la inocente y benéfica serpiente, blancos y negros se apresuran a matarla”. (Reynoso, 1963 [1862], p. 328)

La disminución del número de aves en las zonas plantacionistas fue usualmente advertida por viajeros y naturalistas. En su recorrido por la zona de Güines durante la década de 1830 un visitante español después de atravesar extensos campos sembrados, “unos de cafetos, otros de plátanos, de caña los más”, se mostraba sorprendido al notar “aquel silencio sepulcral que por todas partes reinaba; raro pájaro cruzaba los aires, o se posaba sobre los árboles”. Al respecto escribe: “Los aires nos parecieron despoblados, pero la tierra no nos lo pareció menos” (Salas y Quiroga: 1964 [1840], pp. 146-147). El estudioso de las aves Juan Cristóbal Gundlach, científico alemán que residió varias décadas en Cuba en la zona de Matanzas, constató la alarmante disminución de las poblaciones de aves en distintos parajes a causa del cultivo y del desmonte, junto a lo que llamó “la guerra innecesaria contra los pájaros”. En 1865-1866, se preguntaba: “¿Quién de los cubanos de alguna edad no recuerda haber visto, cuando joven, una abundancia de ciertos pájaros que hoy han desaparecido?” (Gundlach, 1865-66, p. 179). Años más tarde, en su *Ornitología Cubana* (1893), lamentaba la desaparición del guacamayo de Cuba (*Ara tricolor*), la más vistosa de las aves autóctonas.

Las poblaciones de representantes de la fauna cubana como los flamencos, los cocodrilos, las mencionadas jutías, almiqués, entre otras, desaparecieron por completo de zonas ocupadas por la plantación en donde se les podía encontrar anteriormente. La ocupación humana del espacio interfirió en procesos ecológicos que se producían entre esas especies y sus hábitats durante miles de años y que fueron poco afectados, al parecer, por los sistemas de crianza libre que precedieron a las plantaciones. Uno de los fenómenos más interesantes y que observó el médico estadounidense Wurdemann durante su recorrido por el interior de la zona de Cárdenas es el de la migración de los cangrejos hacia la costa sur para realizar el desove y luego regresar hacia el norte:

“A mi retorno a Júcaro, vi grandes colonias de cangrejos en camino a través de toda la isla; emigran sobre tierra cada primavera, al comienzo de las lluvias, del mar en el norte al Caribe en el sur de la isla, y son entonces capturados en gran número por los criollos... Tantos fueron aplastados por las ruedas de la locomotora el día anterior, que los rieles de hierro se cubrieron de la grasa de ellos, y los coches solo avanzaron lentamente; hasta cuando yo

5 J. M. J. [sic], “Apuntaciones históricas y geográficas del partido de Sagua la Grande en 1844”, en *Memorias de la Sociedad Económica de La Habana*, t. 33, 1846, pp. 284-291. La cita en p. 286.

pasé formaban una apretada línea de varias millas en las cunetas a lo largo de la vía, todos moviéndose en una dirección, de cara a nosotros con las tenazas extendidas y abiertas, al pasar rodando nuestros vagones. Cruzan toda la isla, y nunca se los ha visto regresar a la costa norte” (Wurdemann, 1989 [1844], pp. 332-333).

La expansión de las plantaciones esclavistas parece haber ocasionado distintas afectaciones a los regímenes hidrológicos de los territorios. Aparte de la ya mencionada afirmación de la falta de lluvias por la deforestación, cuya influencia sería ante todo de carácter local, se pueden encontrar testimonios de la disminución de los caudales de aguas en algunos ríos y arroyos. En la citada memoria de Francisco Diago (1847) para solicitar la exención de derechos para la entrada de carbón de piedra, mencionó el caso del río Güines (o Mayabeque), en el sur de la región habanera, y que fuera uno de los centros de expansión azucarera a inicios del siglo XIX. Al respecto indicó que sus aguas, que cubrían sobradamente las atenciones de la industria y agricultura del partido en sus inicios, disminuyeron gradualmente a medida que se alejaban los bosques, por lo que ya se veía a los hacendados “disputarse las ya insuficientes aguas para mover sus trapiches o para el regadío de sus labores”. Como evidencia adicional, señaló: “Es además opinión corriente entre los vecinos más antiguos de aquel distrito que el nivel del río ha bajado una vara en los últimos cincuenta años”.⁶

Tanto en Güines como en otras importantes zonas plantacionistas, se produjeron grandes inundaciones en varios momentos del siglo XIX, entre las que sobresalen las ocurridas en las márgenes del río Sagua la Grande y en una gran área en el centro de la Llanura de Colón en torno al poblado de El Roque. Los ríos y arroyos recibían, asimismo, los desechos contaminantes del proceso productivo del azúcar, que en distintos lugares ocasionaron graves daños a la flora, la fauna y a los pobladores locales. De nuevo podemos tomar de Wuderman una imagen de su viaje en tren hacia el interior de la zona de Cárdenas: “Pasamos por varias haciendas azucareras grandes, y una vez, durante casi una milla, la cuneta a lo largo de la línea estaba llena de melaza, llevada a ella por una zanja desde un ingenio; pues el bajo precio del artículo no paga siquiera el costo de su transporte por ferrocarril a la bahía de Cárdenas... Como destruye por completo la vegetación por donde quiera que fluye, los hacendados, en algunos lugares, se han visto compelidos a abrir zanjas hacia la que es conducida” (Wudermann, 1989, p. 329).

⁶ AHN, Ultramar, Leg. 23, Exp. 4. Instancia a la Junta de Fomento de Francisco Diago solicitando la libre importación del carbón de piedra. 1847-1848.

De fines del XIX, existen varios reclamos por parte de los pobladores de Sagua la Grande, a causa de la contaminación del río del mismo nombre que atravesaba la ciudad, al recibir los desperdicios de varias industrias aguas arriba, incluyendo ingenios centrales. Uno de estos fue el expediente instruido en 1898 por la alcaldía de la ciudad y el gobierno de la provincia de Santa Clara, cuya sección de Sanidad propuso la imposición de una multa de 500 pesos a los propietarios del central Santa Teresa, causante del daño. Al mismo tiempo, se llamó la atención sobre la necesidad de una disposición que permitiera a los gobiernos provinciales sancionar con efectividad a los dueños de fincas azucareras y alambiques que arrojaban desperdicios a los ríos. Así ocurría en los de la provincia de Santa Clara, como el Zaza, el Sagua la Grande y el Damují, donde se ocasionaban “daños inmemoriales” por falta de medios enérgicos debido a que los gobiernos civiles provinciales no podían imponer multas superiores a cien pesos y en el caso de los alcaldes no mayores de diez pesos, lo que permitía que esos daños se repitieran “años tras años”.⁷

⁷ ANC, Gobierno General, Leg. 72, núm. 3043. Expediente relativo a la descomposición del río Sagua.

Se podrían relacionar otras facetas de las plantaciones y la sociedad esclavista con implicaciones ambientales, como la incidencia de especies invasoras de plantas y animales, el funcionamiento de los conucos atendidos por los esclavos u otros cultivos para complementar la dieta, la entrada de alimentos y otros insumos a las fincas, las enfermedades y epidemias. Los estudios pueden ser realizados desde el nivel micro al interior de las unidades productoras hasta los niveles socio administrativos, de regiones físico-naturales o nacional y sus conexiones con los procesos de la economía mundial. Todo esto nos acercará a comprender mejor el metabolismo social propio de las sociedades de plantación y las de la plantación esclavista azucarera cubana en particular, labor que permitirá profundizar en los mecanismos y consecuencias de su inserción en las distintas fases de la globalización poscolombina.

Cuba y la agricultura industrializada en el trópico. Breve balance

La Guerra de los Diez Años (1868-1878) y, en específico, disposiciones de la metrópoli en 1880 y 1886 marcaron el fin de la esclavitud en la Mayor de las Antillas. En

las mismas fechas se inicia una reorganización de la industria azucarera a partir de la separación del sector agrícola y el fabril, con la concentración de la producción en ingenios-centrales, unidades más modernas y con mayor capacidad productiva; junto a la formación de colonias cañeras para proveerles de la materia prima, en muchos casos antiguos ingenios demolidos. Este proceso fue más intenso en las antiguas zonas azucareras del occidente y centro de la Isla, pero no estuvo ausente en la mitad oriental. Auxiliares importantes en estos cambios fueron los ferrocarriles privados para el traslado de la caña a los centrales y la aparición de muelles privados (Iglesias, 1998).

Esas transformaciones estuvieron acompañadas por el inicio de una explotación más intensiva de la tierra en el occidente cubano, a partir de la aplicación de técnicas agrícolas poco utilizadas en la fase esclavista, como el empleo de abonos, el drenaje de los suelos y el arado. De manera coyuntural, se produjo una cierta diversificación de la agricultura (Fernández, 2005). La fuerte crisis por la que atravesaba entonces la agroindustria debido a factores como la competencia del azúcar de remolacha y de otros productores de azúcar de caña como Java no significó el fin de la tendencia hacia la especialización, el monocultivo y la dependencia exterior de la economía cubana; se trató más bien de la creación de nuevas bases que reforzaron y actualizaron el carácter agroindustrial de la producción azucarera. En 1894 se alcanzó la mayor zafra en toda la historia de la Isla, al sobrepasar el millón de toneladas.

Esos cambios marcaron una nueva etapa en que la industria azucarera cubana dejó de depender del trabajo esclavo, aunque ya sabemos que la abolición o la llegada del trabajo asalariado no significó una verdadera “liberación” para los cortadores de la caña. Pero eso ocurrió tras más de 60 años de convivencia entre la esclavitud africana y las nuevas tecnologías de la era industrial. Esta fue la peculiaridad de la revolución azucarera cubana comparada con las demás Antillas e incluso con otros importantes productores de azúcar de caña, donde la aplicación o generalización de las tecnologías de la era del vapor fue más tardía en el siglo XIX, como en Java o Brasil (Galloway, 1968). Es decir, su temprana adopción de esas tecnologías para aumentar la producción y exportación de azúcar frente a un panorama adverso para obtener trabajadores forzados y para enfrentar la creciente competencia del azúcar de remolacha en Europa, junto a la caída de los precios.

Las implicaciones ambientales para Cuba de la llegada de las nuevas tecnologías de la revolución industrial y el inicio de una agricultura industrializada en el trópico fueron múltiples. Lo primero es relativizar el peso del factor tecnológico como elemento modernizador, si atendemos a las muchas “externalidades” de ese proceso. Una pregunta fundamental es hacia donde fueron a parar los beneficios de los ingresos del azúcar en esa etapa de gran crecimiento productivo. Se estima que, en el caso de Haití, en el momento previo a la revolución, la extracción financiera en forma de superávit comercial y el consumo de la elite blanca ascendía al 70 por ciento del PIB (Henochsberg, 2016, p. 49).

Para el caso de Cuba no disponemos de ese cálculo, aunque si de estudios sobre las ganancias extraídas del país por los grandes plantadores hacia la metrópoli y centros financieros en las metrópolis industriales. Si tomamos en cuenta que esos beneficios se debían en gran medida a la destrucción acelerada de los bosques y la base de recursos de la Isla, entonces resulta pertinente utilizar el concepto de “deuda ecológica”, como propone Martín Rodrigo (2006). Como sabemos, la riqueza generada por las plantaciones en las islas de azúcar y esclavos les hicieron merecer calificativos como “la joya de la corona” o la colonia mas rica del mundo, como se consideraba a Haití a fines del siglo XVIII. Cuba no queda atrás en ese tipo de epítetos, como el de “Perla de las Antillas”, y también fue vista como la colonia más rica por muchos años en el siglo XIX. Los años de esclavitud y plantaciones con las más modernas tecnologías de la era del vapor entre las décadas de 1820 y 1870 son analizados desde el punto de vista de la historia económica como una “era dorada”. Sin embargo, se corre el peligro de caer en una mirada colonialista si se desliga ese “boom económico” de sus efectos socioambientales a corto, medio y largo plazo.

En los aspectos mas generales, el auge azucarero durante la segunda esclavitud en Cuba consolidó la especialización económica en torno a las plantaciones esclavistas productoras de azúcar. Tras la revolución en Haití se produjo un despegue paralelo de las plantaciones cafetaleras, que ubicó a la Isla por un corto tiempo entre los principales productores. Pero, desde fines de la década de 1830, fue desplazada por la producción brasileña en el Valle del Paraíba, otro nuevo centro de la segunda esclavitud en las Américas. De paso, en el mercado interno, los intereses azucareros tendrían desde

entonces una menor competencia para el acceso a la fuerza de trabajo esclava introducida por medio de la trata ilegal.

La exigencia de un área cada vez mayor de cañaverales para responder a la capacidad productiva de las nuevas tecnologías y el aumento de la exportación azucarera tuvieron como contraparte una creciente importación para atender las necesidades generales del país y de las plantaciones esclavistas. En este sentido, se puede hablar de una distrofia del mercado interno, imposibilitado de crecer (o de surgir) por la misma lógica de la plantación. Ya esta dependencia exterior era un hecho cuando Humboldt advirtió sobre la inversión del “orden de la naturaleza” por la gran importación de productos básicos, pero, en lugar de disminuir, lo que hizo fue aumentar con la llegada masiva de productos como las maderas, el arroz, la manteca y otros derivados de cerdo desde Estados Unidos; el tasajo (o carne salada) desde Sudamérica, el bacalao desde Noruega o Canadá; y la harina desde la propia metrópoli, entre otros. Como símbolo de la desconexión de los centros plantacionistas y en primer lugar de La Habana con el resto del país, durante la década de 1860 se creó un próspero negocio para importar ganado vivo desde Centroamérica y Estados Unidos con destino al matadero de la capital de graves perjuicios para los intereses ganaderos del centro oriente de la colonia (Funes, 2012b).

La revolución azucarera cubana debe estudiarse, por tanto, como parte de la creciente interconexión global entre los centros del sistema capitalista mundial, tras la aparición de la era industrial capitaneada por Gran Bretaña, y las áreas coloniales o periféricas (Moore, 2000). La apertura de nuevas fronteras agrícolas en estas últimas fue incorporada en una escala sin precedentes al metabolismo industrial de las potencias hegemónicas y, en el caso de Cuba, también a una potencia emergente como era Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Una diferencia interesante en la relación de la Mayor de las Antillas, aún colonia de España, y la República vecina fue que esta última no solo se convirtió en el más importante proveedor de manufacturas y tecnología industrial, sino también de productos básicos o materias primas.

El avance del sistema de plantaciones esclavistas por la Isla también contribuyó a la ruptura metabólica interna entre las nuevas fronteras agrícolas para la producción de mercancías y los principales núcleos urbanos, así como entre esas zonas agroindustriales pioneras y el resto de los territorios ganaderos, agrícolas o forestales. Se puede

afirmar que Cuba fue uno de los primeros escenarios del nacimiento de una agricultura industrializada en los trópicos, en el contexto de la segunda esclavitud. Si atendemos a los criterios para diferenciar el metabolismo agrario de base orgánica (o campesino) y el metabolismo agrario industrial (o agroindustrialidad), propuesto por González de Molina y Toledo (2011, pp. 275-288), se encontrarán las mayores coincidencias con el segundo. La modalidad de la plantación esclavista caribeña clásica hasta inicios del siglo XIX también posee muchos elementos comunes al modelo agroindustrial, pero todavía en los marcos de una agricultura orgánica avanzada preindustrial, que depende más de la fuerza humana y animal, el empleo del viento o del agua y la energía solar en general, cuyos artefactos fabriles podían ser producidos localmente.

Los ingenios semimecanizados o mecanizados cubanos a partir de la década de 1830 y el complejo azucarero en general, incluyendo el transporte, fueron menos dependientes de dichos factores, aunque se mantuviera la demanda de trabajadores esclavizados. Las tecnologías del vapor permitieron aumentar la productividad del trabajo humano y el remplazo de la tracción animal en una proporción sin precedentes en las demás Antillas. Asimismo, la producción azucarera cubana comenzó a depender también de la importación de combustibles fósiles (carbón de piedra) para poder sostener la voracidad de las máquinas. Las ganancias en productividad del trabajo, sin embargo, se esfumaron en gran medida por la vía del creciente intercambio desigual entre los centros industriales y las áreas de la periferia colonial como parte de la división internacional del trabajo acentuada con el ascenso del capitalismo industrial (González de Molina y Toledo, 2011, pp. 322-327).

La transición hacia un metabolismo agroindustrial en las plantaciones cubanas durante el siglo XIX provocó una acelerada transformación ambiental en las nuevas fronteras del azúcar. Desde su núcleo inicial en la Habana hacia el oeste y sobre todo hacia el centro-este de la Isla, se produjo una intensa deforestación para extender los cañaverales a costa de la materia orgánica almacenada en los bosques, que a la vez suministraban maderas y combustible. Durante todo el período de la segunda esclavitud, la tendencia fue explotar los territorios como una mina a cielo abierto y luego abandonarlos para ocupar nuevas fronteras boscosas. Esto supuso un ritmo inédito de pérdida de biodiversidad bajo el hacha y el fuego, aunque en algunos casos tuviera usos alternativos. A pesar de los llamados de atención de muchos contemporáneos

sobre los efectos futuros de la rápida degradación ambiental, los principales beneficiarios prestaron poca atención a esas alertas. Aún quedaban muchos bosques sin transformar en jardines, para utilizar la expresión de Arango y Parreño a fines del siglo XVIII. La era de la segunda esclavitud en Cuba queda entonces como uno de los ejemplos más claros de los nefastos efectos de la explotación combinada del trabajo humano y la naturaleza en aras del beneficio económico o de una supuesta marcha hacia la civilización y el progreso.

Bibliografía

- Arango y Parreño, Francisco (1850 [1802]). "Corte de maderas, Artículo 4ffl... Voto del Sr. D Francisco de Arango, Síndico del Consulado, en cuyo luminoso trabajo descansó el acuerdo de la Junta", *Memorias de la Sociedad Económica de La Habana*, 41, 295-311.
- Auchinloss, H. B (1981) [1865]. "La fabricación de azúcar en Cuba", Juan Pérez de la Riva, *La Isla de Cuba en el siglo XIX vista por extranjeros*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 195-228.
- Balboa, Imilcy (2015). "Tierras y azúcar. Las transformaciones agrarias y el ascenso de la plantación esclavista en Cuba", *Investigaciones de Historia Económica*, 11, 1, febrero, 43-51.
- Bergad, Laird W. (1990). *Cuban Rural Society in the Nineteenth Century. The Social and Economic History of Monoculture in Matanzas.*, Princeton: Princeton University Press.
- Bosma, Ulbe y Curry-Machado, J. (2012). "Two islands, one commodity. Cuba, Java and the global sugar trade (1790-1930)". *New West Indies Guide*, 86, 3-4, 237-262.
- Cantero, Justo Germán y E. Laplante (1857). *Los ingenios. Colección de vistas de los principales ingenios de azúcar de la isla de Cuba*. La Habana: Imprenta Litográfica Luis Marquier.
- Corbitt, Duvon C. (1941). "La introducción en Cuba de la caña de Otahití, el árbol del pan, el mango y otras plantas". *Revista Bimestre Cubana*, 42, 360-366.
- Dean, Warren (1995). *With Broadax and Firebrand: The Destruction of the Brazilian Atlantic Forest, 1492-1992*. Berkeley: University of California Press.
- Ely, Roland T. (2001 [1963]). *Cuando reinaba Su Majestad el azúcar. Estudio histórico sociológico de una tragedia latinoamericana: El monocultivo en Cuba. Origen y evolución del proceso*. La Habana: Imagen Contemporánea.
- Fernández, Leida (2005). *Cuba agrícola: Mito y tradición, 1878-1920*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fernández de la Puente, Miguel (1850). "Corte de maderas, Artículo 3ffl... Dictamen o voto que, sobre los asuntos controvertidos en la Junta especial de maderas, formada en virtud de la Real Cédula de SM fecha el 14 de febrero del año 1800, presenta el Ingeniero Director de Marina D Miguel Fernández de la Puente, Capitán de navío de la Real Armada", *Memorias de la Sociedad Económica de La Habana*, 41, 264-273.
- Freyre, Gilberto (2004 [1937]). *Nordeste, aspectos da influencia da canna sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. Sao Paulo: Global Editora.
- Fraile, Pedro, R. Salvucci y L. Salvucci (1993). "El caso cubano. Exportaciones e independencia", en Leandro Prados de la Escosura y S. Amaral (Eds). *La independencia americana: consecuencias económicas*. Madrid: Alianza Editorial, 80-101.
- Frías y Jacott, Francisco de (1860). *Colección de escritos sobre agricultura, industria, ciencias y otros ramos de interés para la Isla de Cuba*. París: Imprenta de Jorge Kugelmann.

Frías y Jacott, Jacinto (1851). "Ingenios de fabricar azúcar. Beneficios productivos que deja el capital invertido en estas fincas. Ventajas y desventajas de los ingenios Monstruos", *Memorias de la Sociedad Económica de La Habana*, 42, 53-62.

Funes Monzote, Reinaldo (2008 [2004]). *From Rainforest to Cane Fields in Cuba. An Environmental History since 1492*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

_____ (2012a). "Especialización azucarera y crisis de la ganadería en Cuba, 1790-1868", en *Historia Agraria*, 57, 105-134.

_____ (2012b). "Protesta desoída: Puerto Príncipe frente a la importación de ganado en La Habana desde 1859", en Elda Cento (Comp.), *Cuadernos de Historia Príncipeña*, 10, 54-72.

_____ y Dale Tomich, (2009). "Naturaleza, tecnología y esclavitud en Cuba: Frontera azucarera y Revolución industrial, 1815-1870," en José A. Piqueras Arenas (Ed.), *Trabajo libre y trabajo coactivo en sociedades de plantación*. Madrid: Siglo XXI, 75-117.

Galloway, J. H. (1985). "Tradition and Innovation in the American Sugar Industry, c. 1500-1800: An Explanation", *Annals of the Association of American Geographers*, 75, 3, septiembre, 334-351.

_____ (1968). "The Sugar Industry of Pernambuco during the Nineteenth Century", *Annals of the Association of American Geographers*, 58, 2, junio, 285-303.

García, Mercedes (2007). *Entre haciendas y plantaciones. Orígenes de la manufactura azucarera en La Habana*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

García-Martínez, Orlando (2008). *Esclavitud y colonización en Cienfuegos, 1819-1879*. Cienfuegos: Editorial Mecenaz.

Garrido, Francisco (et. al.) (2007). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona: Icaria.

Genovese, Eugene (1989 [1965]). *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy & Society of the Slave South*. Middletown, Conn: Wesleyan University Press.

González de Molina, Manuel y V. Toledo. (2011). *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socio ecológicas*. Barcelona: Icaria.

Grove, Richard (1995). *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gundlach, Juan C. 1893. *Ornitología Cubana. Catalogo descriptivo de todas las especies de aves tanto indígenas como de paso anual o accidental observadas en 53 años*. La Habana: Imprenta La Moderna.

_____ (1865-66). "Revista y catálogo de las aves cubanas", en Felipe Poey Dir. *Repertorio físico natural de la Isla de Cuba*. La Habana: Imprenta del Gobierno y Capitanía General.

Headrick, Daniel R. (2009). *Technology: A World History*. New York: Oxford University Press.

_____ 1988. *The Tentacles of Progress. Technology Transfer in the Age of Imperialism, 1850-1940*. New York: Oxford University Press.

Henochsberg, Simon (2016). *Public Debt and Slavery: the Case of Haiti (1760-1915)*, Paris School of Economics. <http://piketty.pse.ens.fr/files/Henochsberg2016.pdf>

Higman, B. W. (2000). "The Sugar Revolution", *The Economic History Review*, 53, 2, mayo, 213-236.

_____ (1987). "Spatial economy of Jamaica sugar plantations: cartographic evidence from the eighteenth and nineteenth centuries", *Journal of Historical Geography*, 13, 1, 17-39.

Humboldt, Alejandro de (1998 [1826]). *Ensayo político sobre la Isla de Cuba, Estudio introductorio de Miguel Ángel Puig-Samper, Consuelo Naranjo y Armando García*. Aranjuez: Doce Calles.

Iglesias García, Fe (1998). *Del ingenio al central*. Rio Piedras: Universidad de Puerto Rico.

Knight, Franklin (1977). "Origins of Wealth and the Sugar Revolution in Cuba, 1750-1850", *Hispanic American Historical Review*, 57, 2, 231-253.

Knight, R. Roger (2014). *Sugar, Steam and Steel: The Industrial Project in Colonial Java, 1830-1885*. University of Adelaide Press.

Marquese, Rafael (2015). "Paisaje, esclavitud y medioambiente en la economía cafetalera brasileña: vale do Paraíba, siglo XIX", *Asclepio*, 67, 1. <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2015.04>

Marrero, Leví (1984). *Cuba, Economía y Sociedad*, t. 10, Madrid: Ed. Playor.

McCook, Stuart G. (2002). *States of Nature: Science, Agriculture and Environment in the Spanish Caribbean, 1760-1940*. Austin: University of Texas Press.

McNeill, John (2010). *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914*. New York: Cambridge University Press.

Mintz, Sydney W. (1996 [1985]). *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México D.F., Siglo XXI Editores.

Misas, Rolando (2002). "Álvaro Reynoso y Valdés", en Rolando García Blanco (Coord.), *Cien Figuras de la ciencia en Cuba*. La Habana: Editorial Científico Técnica, 342-346

Moore, Jason W. (2000a). "Sugar and the Expansion of the Early Modern World-Economy. Commodity Frontier, Ecological Transformation and Industrialization". *Review*, 23, 3, 409-433.

_____ (2000b). "Environmental crisis and the metabolic rift in World-Historical perspective". *Organization & Environment*, 13, 2, June, 123-157.

Moreno Fraguas, M. (1978): *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 3 t.

O'Farril, José Ricardo (1797). "Sobre la conservación de montes, Memoria presentada a la Sociedad Económica de La Habana, en 22 de octubre de 1796", Impreso distribuido con el Papel Periódico de la Habana del jueves 9 de febrero de 1797.

Opatrný, Josef (1996). "Los cambios socio- económicos y el Medio Ambiente: Cuba. Primera mitad del siglo XIX", *Revista de Indias*, 56, 367-386

Padua, José Augusto (2000). *Um Sopro de Destruição. Pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Pérez de la Riva, Juan (1977). *Antonio del Valle Hernández, Sucinta noticia de la situación presente de esta colonia, 1800. Edición y artículos introductorios Juan Pérez de la Riva*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (2004). *La conquista del espacio cubano*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Piqueras, José Antonio (2016). *Esclavitud y capitalismo histórico en el siglo XIX: Brasil, Cuba y Estados Unidos*. Santiago de Cuba: Editorial del Caribe.

_____ (1999a). “El azúcar en Cuba y las fuentes para su estudio”, *América latina en la Historia Económica. Boletín de Fuentes*, 11, enero-junio, 35-47.

_____ (1999b). “Azúcar y comercio. Los confines del liberalismo cubano (1808-1814)”, *Revista Mexicana del Caribe*, 128-156

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2008): *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*, La Habana: Casa de las Américas.

Pretel, David y Nadia Fernández de Pinedo (2013), *Technology transfer and expert Migration in Nineteenth-Century Cuba*, European University Institute. Working papers MWP 2013/34.

Reynoso, Álvaro (1963 [1862]). *Ensayo sobre el cultivo de la caña de azúcar*, La Habana: Empresa Consolidada de Artes Gráficas.

_____ (1867a). *Consideraciones respecto de los abonos, dirigidas a los agricultores cubanos*. Madrid: Imprenta de Ryvadeneira.

_____ (1867b). *Apuntes acerca de varios cultivos cubanos*. Madrid: Imp. de M. Rivadeneyra.

_____ (1879). “El riego”, *Revista de Agricultura*, 1, 2, 28 de febrero, 38-49.

Richardson, Bonham C. (1997). *Economy and Environment in the Caribbean: Barbados and the Windwards in the late 1800s*. Gainesville: The University of the West Indies and The University Press of Florida.

Rodrigo y Alharilla, Martín (2006). “Los amargos beneficios del dulce. Azúcar, Cuba y deuda ecológica”. *Anuario de Estudios Americanos*, 63,1, enero-junio, 211-232.

Rodríguez-Morel, Genaro (2012). *Orígenes de la economía de plantación en La Española*. Santo Domingo: Editorial Nacional.

Rood, Daniel B. 2017. *The Reinvention of Atlantic Slavery. Technology, Labor, Race and Capitalism in the Greater Caribbean*. New York: Oxford University Press.

Saco, José A. (2001 [1828]). “Montes o bosques en la Isla de Cuba”, *Mensajero Semanal*, 25 de agosto de 1828, *Obras*, vol. 1, Ensayo introductorio, compilación y notas de Eduardo Torres Cuevas. La Habana: Imagen Contemporánea, 155-160.

Sagra, Ramón de la (1862). *Cuba en 1860. O sea cuadro de sus adelantos en la población, la agricultura, el comercio y las rentas públicas*. París: Librería de L Hachette y Cía.

_____ (1861). *Historia física, económico política, intelectual y moral de la Isla de Cuba. Relación del último viaje del autor*. París: Librería de L Hachette y Cía.

_____ (1831). *Historia económica-política y estadística de la Isla de Cuba, o sea de sus progresos en la población, la agricultura, el comercio y las rentas*. La Habana: Imprenta de las Viudas de Arazoza y Soler.

_____ (1827). “Consideraciones económico-políticas sobre la isla de Cuba”, *Anales de Ciencias, Agricultura, Comercio y Artes*, 2, agosto, 29-33.

Salas y Quiroga, José Jacinto (1964) [1840]. *Viajes de Don Jacinto de Salas y Quiroga*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.

Santamaría García, Antonio (2005). “Reformas coloniales, economía y especialización productiva en Puerto Rico y Cuba, 1760-1850”, *Revista de Indias*, 45, 235, 709-728.

Schwartz, Stuart (1985). *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1853*. New York: Cambridge University Press.

Thrasher, John S., (1856). “Preliminary Essay”, en *Island of Cuba by Alexander Humboldt, translated from the Spanish, with notes and a preliminary essay, by J. S. Thrasher*. New York: Derby & Jackson, 13-95.

Tomich, Dale W. (2018). “The Second Slavery and World Capitalism: A Perspective for Historical Inquiry”, *International Review of Social History*, 63, 477-501.

_____ Ed. (2017). *Slavery and Historical Capitalism During the Nineteenth Century*, Lanham MD: Lexington Books.

_____ Ed. (2016). *New Frontiers of Slavery*. Albany: State University of New York Press.

_____ (2004): *Through the Prism of Slavery. Labor, Capital, and World Economy*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Tucker, Richard P. (2000). *Insatiable Appetite: The United States and the Ecological Degradation of the Tropical World*. Berkeley: University of California Press.

Venegas, Hernán (2006). *Trinidad de Cuba. Corsarios, azúcar y revolución en el Caribe*. La Habana: Centro Juan Marinello.

Vivanco, Idelfonso (1838). “Comunicaciones interiores”, *La Siempreviva*, t. 1, 3ff entrega, 203-209.

Watts, David (1992 [1987]). *Las indias occidentales. Modalidades de desarrollo, cultura y cambio medio ambiental desde 1492*, Madrid: Alianza Editorial.

Williams, Eric (2014 [1944]). *Capitalism & Slavery*. Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press.

Worster, Donald (2002). “La historia en la edad de la ecología”, *Ilé. Anuario de Ecología, Cultura y Sociedad*, La Habana, 2, 2, 101-111.

Wurdeemann, John G (1989 [1844]). *Notas sobre Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Zanetti, Oscar y A. García (1987). *Caminos para el Azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Zogbaum, Heidi (2002). “The Steam Engine in Cuba’s Sugar Industry, 1794-1860”, *Journal of Iberian and Latin American Research*, 8, 2, 37-60. <https://doi.org/10.1080/13260219.2002.10431782>

A LOS HIJOS DE ESPAÑOL Y DE INDIA, O DE INDIO Y ESPAÑOLA, NOS LLAMAN MESTIZOS...

Construcciones identitarias
en la América colonial española

BERTA ARES-QUEIJA*

“A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fué impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias;¹ y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, *me lo llamo yo a boca llena y me honro con él*. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, *lo toman por menosprecio*”.²

El autor de las palabras que acabo de leer, y que en parte también figuran en el título de esta conferencia, nació en la ciudad del Cuzco en abril de 1539, es decir, pocos años después de que los españoles llegaran a la capital del antiguo imperio incaico (1533). El Inca Garcilaso de la Vega, que así se llamaba, fue uno de los numerosos

¹ En la edición utilizada dice: “...que tuvieron hijos en Indias”. En mi opinión, ‘Indias’ debería escribirse con minúscula, por referirse no a las tierras americanas (las Indias), si no a las mujeres autóctonas (las indias).

² Garcilaso de la Vega, El Inca, *Comentarios reales de los Incas* [Lisboa, 1609], edición de Carmelo Sáenz de Santamaría, Madrid, Eds. Atlas, BAE, 1960, vol. II, 1^{ra} Parte, 1^{ra} parte, libro IX, cap. XXXI, pp. 373-374. Énfasis añadido.

* Escuela de Estudios Hispano-Americanos, España

³ Su padre era Sebastián Garcilaso de la Vega, de origen extremeño y uno de los capitanes de la conquista del Perú; su madre era Isabel Chimpu Ocllo, una *palla* incaica. No estaban casados, por lo que – como la mayoría de mestizos – el Inca era ilegítimo, aunque reconocido y criado en la casa paterna. A los 20 años se trasladó a España, siguiendo una disposición testamentaria de su padre. Una biografía relativamente reciente es la de Carmen Bernand, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega, 1539-1616*, París, Fayard, 2006.

⁴ Para más detalles cf. Berta Ares Queija, “Mestizos, mulatos y zambos (Virreinato del Perú, siglo XVI)”, en Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coords.), *Negros, Mulatos, Zambos. Derroteros Africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000, pp. 75-88.

niños nacidos de una pareja formada por un padre español y una madre india³ y a los que a partir de un momento se les empezó a denominar *mestizos* – como él bien dice –, añadiendo a continuación que, aunque él se honra de llamarse a sí mismo *mestizo*, sus coetáneos en América – y aquí es necesario aclarar que él vivía en España – se sentían menospreciados cuando alguien se refería a ellos con ese término. Garcilaso está aludiendo aquí a las complejas y ambiguas circunstancias sociales en las que se desenvolvían no solo la mayoría de los llamados *mestizos*, sino también otros muchos individuos de origen mezclado, como *mulatos* y *zambos*, que, en aquel momento, estos, en las últimas décadas del siglo XVI, constituían ya un sector bastante amplio de la población, sobre todo urbana.

En efecto, el mestizaje biológico, que se inició entre españoles, indios y negros al mismo tiempo que la Conquista, adquirió muy pronto proporciones inesperadas. Como no deseo abrumarles con cifras y con las dificultades inherentes a ellas, baste mencionar como ejemplo la ciudad de Lima, donde el análisis de su *Primer Libro de Bautismos* nos ha permitido establecer que más del 53% de los niños recién bautizados eran hijos de uniones mixtas. De estos, la gran mayoría (un 78,5%) tenían como padres a un español y a una india, es decir, eran *mestizos*; mientras que los denominados *mulatos*, hijos de padre español y madre negra o mulata, apenas representaban un 4,5%. En cuanto al 17% restante eran el fruto de las relaciones sexuales entre negros e indios, llamados también *mulatos* al principio y más tarde *zambos*, *zambaigos*, *lobos*, etc., según los lugares.⁴

Este elevado índice de miscigenación desde los primeros momentos del contacto se vio favorecido por múltiples y variados factores y, aunque no es mi intención intentar rebatir aquí consideraciones de tipo – digamos – ideológico y moral, deseo dejar constancia de que tan carente de sentido parece ser que algunos historiadores, tratando de explicar este fenómeno, hayan aludido a la falta de prejuicios raciales por parte de los españoles como errónea y maniquea resulta la extendida idea de que la violación de mujeres indígenas fue una práctica generalizada. Sin duda, muchas de

ellas fueron víctimas de los desmanes y violencia de las guerras de conquista y de lo que la propia guerra conlleva siempre de ruptura y transgresión de normas sociales; con frecuencia las mujeres formaban parte del botín logrado; otras fueron moneda de cambio, siguiendo una pauta tan común en muchas culturas como era el don de mujeres para establecer alianzas con el vencedor; y – cabe pensar – que posiblemente otras eligieron, por su propia voluntad, con quienes querían compartir su sexualidad.

A medida que iban cesando las guerras de conquista y se iban pacificando las distintas áreas geográficas, los españoles fueron fijando su residencia en un centro urbano ya existente o recién fundado, organizaron sus hogares de acuerdo a su potencial económico, se rodearon de sirvientes de diferentes procedencias étnicas y estratos sociales y establecieron uniones extraconyugales más o menos duraderas con mujeres en su mayoría autóctonas. Un aspecto que conviene tener aquí presente es que las huestes conquistadoras estaban constituidas fundamentalmente por hombres, la mayor parte de edades comprendidas entre los 20 y los 40 años y solteros; normalmente, les acompañaban en calidad de sirvientas y amantes un número muy reducido de mujeres procedentes de la Península Ibérica, algunas esclavas negras, mulatas y moriscas y también indias de las regiones por las que iban pasando. Al principio, la escasez de las consideradas españolas era tal que, diez años después de conquistado el Perú, por ejemplo, la *sex ratio* era de una por cada siete u ocho hombres de origen europeo.⁵ No era, pues, extraño que las mujeres de muchos de esos hogares recién organizados fueran todas indígenas. También en este punto debemos precisar que, frente a la idea bastante común de que cada conquistador mantuvo su propio ‘harén’, lo que se desprende de la documentación notarial que ha llegado hasta nosotros es que primaron sobre todo las uniones monogámicas; aunque – eso sí – no sancionadas por el matrimonio. Sobre esto, hay que señalar que no parece haber tenido una gran repercusión sobre la conducta de los españoles la condena moral proferida por parte de algunos eclesiásticos, ni tampoco las órdenes dadas por la Corona para que las autoridades locales tomaran medidas contra la práctica generalizada del amancebamiento.⁶

Esta situación solo empezó a cambiar cuando la Corona, buscando el arraigo de los nuevos pobladores en los territorios conquistados, presionó a los hombres principales, es decir, a aquellos que habían recibido una encomienda de indios como retribución a sus destacados servicios en la conquista, para que en un plazo de tiempo determinado

⁵ James Lockhart, *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, cfr. pp. 194-5.

⁶ Sobre lo extendida que estaba la práctica del amancebamiento en España, véase Ricardo Córdoba de la Llave, “Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 571-619.

los solteros contrajesen matrimonio y los casados llevaran a sus esposas a vivir con ellos. En caso de incumplimiento, se les condenaba a perder sus encomiendas. Fue entonces cuando, con la incorporación al hogar de una esposa legítima de ascendencia europea, fuera esta una peninsular o nacida ya en América, los viejos conquistadores rompieron aquellas primeras uniones, al menos cara a la vida pública, y las amantes indígenas fueron desplazadas, pasando unas a ocupar en la intimidad cuartos traseros y posiciones de segundo plano y otras abandonando el hogar que ellas mismas habían contribuido a formar. Esto fue así, sobre todo, entre el grupo de los encomenderos, del que solo unos cuantos individuos decidieron casarse con indias pertenecientes a la alta nobleza local; entre los demás estratos sociales (mercaderes, artesanos, etc.) hubo quien optó por realizar un matrimonio que juzgó adecuado a su condición social y quien optó por una relación de pareja no legitimada durante toda su vida, como se deduce a menudo de sus testamentos.

⁷ Véase, por ejemplo: “Ordenanzas para el buen gobierno de la ciudad de Los Reyes” (Madrid, 19-XI-1551), en Richard Konetzke, *Colectión de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*. Madrid, CSIC, 1953, vol. I (1493-1592), pp. 290-291.

En lo que se refiere a las relaciones de los esclavos africanos con las mujeres indias en los primeros tiempos del contacto sabemos más bien poco. Desde un principio el negro aparece asociado al español y frente al indio. Primero, participando en la conquista junto a sus amos en calidad de sirvientes y auxiliares; más tarde, sirviendo a menudo como ejecutores de las órdenes de sus amos respecto a los indios. La confianza depositada en algunos esclavos y las funciones en ellos delegadas les situaba en muchos casos, y a pesar de su condición legal de esclavos, en una posición de poder frente a los indios, lo que sin duda favorecía determinadas actitudes. De hecho, desde muy temprano se les acusa de cometer, a semejanza de los españoles, toda suerte de tropelías y abusos contra la población autóctona, y entre esos abusos figuraba el de utilizar a indias como sirvientas y tenerlas como mancebas, algo que las autoridades coloniales y la Corona no parecían estar dispuestas a consentir. Tanto es así que entre las leyes y normas encaminadas a regular y restringir las relaciones entre africanos e indios figurará la de castigar con la castración a todo hombre negro que estuviera amancebado con mujer india.⁷

Con leyes como esta no parecía que, en la naciente sociedad colonial que se estaba configurando, fuera a haber mucho espacio para el tipo de uniones que hasta allí se habían establecido. Además, debido en gran medida al afán de proteger a la población autóctona de los atropellos, abusos y malos ejemplos, la coexistencia entre indios y españoles se planteó según un esquema dual: la *república de españoles* y la *república de indios*, con

normas y leyes que regulaban las relaciones entre unos y otros. Aún a riesgo de simplificar demasiado, diré que esto implicaba, en principio, una segregación residencial: los españoles, con sus esclavos africanos, residirían en las ciudades mientras que los indios deberían habitar en el medio rural, en los llamados “pueblos de indios”, regidos por autoridades indígenas y en los que, y esto era lo importante, les estaba totalmente prohibido vivir a todos los no-indios, excepción hecha – claro está – del sacerdote y tiempo más tarde del corregidor allí donde lo hubiere. Pero las leyes, por duras y reiteradas que fueran, se incumplían con frecuencia. Para empezar, en la ciudad multitud de negros e indios convivían en las casas de los españoles a quienes servían, los unos como esclavos y los otros como “indios de servicio”; en el medio rural, unos y otros trabajaban juntos las tierras y guardaban los ganados de sus respectivos amos y encomenderos, y aun los propios españoles se instalaban a veces por temporadas en algún pueblo de su encomienda. A menudo, eran las propias autoridades las primeras en incumplir las leyes, pues curas y corregidores, por ejemplo, vivían en los pueblos de indios con sus sirvientes negros, mulatos y mestizos.

Así pues, el contacto con la población indígena era continuo y en algunos ámbitos muy estrecho, lo que, entre otras cosas, suponía que las relaciones sexuales y las uniones mixtas, esporádicas o duraderas, seguían existiendo y, en consecuencia, que el número de individuos fruto de estas uniones iba incrementándose día a día, especialmente en los centros urbanos. Ahora bien, el modelo de sociedad de las dos repúblicas solo contemplaba la existencia de españoles, negros esclavos e indios, y no estaba pensado para albergar a esta abundante población de mezclados. En efecto, ¿a cuál de estas dos repúblicas adscribir al hijo ilegítimo de un español y una india? ¿Dónde estaba el lugar del hijo de un negro esclavo y de una india libre, y por lo tanto nacido también libre?

El mezclado como diferente

La utilización de una terminología específica para denominar a los individuos de origen mixto fue tan solo uno de los primeros síntomas de la percepción del mezclado como un ser aparte, diferente. A los términos ya mencionados, *mestizo*, *mulato* y *zambo*, que sirvieron para designar al primer eslabón de la compleja cadena de mezclas

⁸ Sobre la historia de esta terminología véase Manuel Alvar, *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1987; Jack D. Forbes, *Black Africans and Native Americans. Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black Peoples*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

⁹ Sobre el origen y usos del término *mulato* véase Jack D. Forbes, op. cit., especialmente los capítulos 5 y 6; sobre *zambaigo* véanse pp. 234-236. Gonzalo Aguirre Beltrán en *La población negra de México, 1519-1810. Estudio Etnohistórico*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1946.

posibles de unos con otros, se fueron añadiendo otros diversos nombres para referirse a las generaciones siguientes, tales como *cholo, castizo, cuarterón, ochavón, albarazado, barcino, cuatralbo, cambujo, lobo, coyote...* El cómo y el cuándo surgieron o empezaron a usarse muchas de estas etiquetas está todavía por averiguar; unas provenían del mundo animal, en particular el relacionado con los caballos; otras eran adaptaciones de viejas palabras; otras, en fin, parecen de nueva creación y no exentas de humor (torna-atrás, tente-en-el-aire, no-te-entiendo, ahí-te-estás...). De muchas de estas etiquetas es probable que las únicas huellas documentales que tengamos sean las que figuran en los llamados “cuadros de castas”, unas pinturas de la segunda mitad del siglo XVIII donde figuran hasta 16 posibles cruces, equivaliendo aquí la palabra *casta* a “mezcla”, en contraposición con las “castas” hindúes.

No voy a extenderme más sobre toda esta abundante terminología; solamente decir que es muy fluida y que su significado puede cambiar dependiendo del momento, del lugar o de las circunstancias.⁸ El término *mulato*, por ejemplo, si alguna peculiaridad muestra en tierras americanas es fundamentalmente la de una gran elasticidad. Así, en los siglos XVI y XVII, tanto en México como en Perú se puede referir indistintamente a la mezcla de africano con europeo o a la de africano con indio, y la mayoría de las veces a ambas al mismo tiempo.⁹ Concretamente, en el territorio peruano el uso de la palabra *zambaigo* para designar la mezcla de negro e indio no comenzó a utilizarse hasta la década de 1560 y aun entonces de forma bastante esporádica.

Habitualmente, a la hora de referirse a la población de origen mezclado lo más común era recurrir a expresiones englobantes del tipo “mestizos, mulatos y demás castas”, que sin duda se correspondían mucho mejor con la imagen generalizadora y reduccionista que se desprende de los informes, cartas, relaciones, disposiciones legales, etc., es decir, del discurso oficial predominante. Una imagen cuyos rasgos traza con bastante rigor el jesuita José de Teruel, rector del colegio de su orden en el Cuzco, cuando en 1585 escribe al rey en una de sus cartas lo siguiente:

“En todo este reino es mucha la gente que hay de *negros, mulatos, mestizos y otras muchas misturas de gentes* y cada día crece más el número éstos, y los más dellos habidos de *damnato concubitu* y, así, muchos dellos no conocen padre. Esta gente se cría en grandes vicios y libertad, sin trabajar ni tener oficio, comen y beben sin orden y críanse con los indios y indias y hállanse en sus borracheras y hechicerías, no oyen misa ni sermón en todo el año, sino alguno muy raro, y así no saben la ley de Dios, nuestro criador, ni parece en ellos

rastros della. Muchos que consideran esto con cuidado temen que por tiempo ha de ser esta gente en gran suma más que los españoles, y son de más fuerzas y para más que los hijos de españoles nacidos acá, que llaman *criollos*, por criarse con manjares más groseros y no tan regalados. Y así que con facilidad se podrán levantar con una ciudad y, levantados con una, sería infinito el número de indios que se les juntaría, *por ser todos de una casta y parientes y que se entienden los pensamientos por haberse criado juntos*; en especial prometiendo libertad”.¹⁰

¹⁰ Carta del jesuita José de Teruel, rector del colegio del Cuzco (Cuzco, 1-II-1585), Archivo General de Indias [en adelante AGI], Lima 316, fl. 1r. Subrayado añadido.

En esta descripción encontramos reunidos los elementos esenciales que van a conformar la imagen colonial de los mezclados: su condición de ilegítimos fruto de una sexualidad no controlada, la ociosidad y el poco apego al trabajo, un comportamiento y unos hábitos un tanto “bárbaros”, como comer y beber sin orden ni medida; prácticas religiosas muy deficientes cuando no totalmente condenables desde la ortodoxia y, por último, y esto era fundamental, su potencial deslealtad política que les convertía en una constante amenaza. Todo ello de algún modo compartido por su proximidad y su parentesco con negros e indios, en una suerte de amalgama o saco sin fondo. Sin duda, estamos aquí ante la construcción de una misma y única otredad, en la que se incluyen indios, negros y toda suerte de mezclados, indiferenciados entre sí, y donde lo biológico como referente ineludible del mezclado aparece casi totalmente velado por la primacía que adquieren en ese proceso de diferenciación respecto al español los aspectos socio-culturales. Evidentemente, en representaciones así poco lugar quedaba para reflejar la complejidad y la riqueza de matices existentes en una sociedad tan heterogénea.

Desde los territorios americanos llegaban continuamente a la metrópoli denuncias y advertencias como la del jesuita José de Teruel, cuya respuesta se traducían en medidas legislativas promulgadas por la Corona, en donde se trataba de fijar normas de conducta, deberes y derechos de los mezclados. Por lo general, estas leyes tenían un marcado carácter restrictivo e incluso discriminatorio; unas veces iban dirigidas a todas las categorías de manera indiferenciada, pero otras eran específicas; de ahí la importancia que podía tener para cualquier individuo estar adscrito a una u otra categoría en un momento dado.

Esta especie de empecinamiento de parte de las instancias del poder colonial por encasillar a la gente dentro de categorías estáticas y diferenciadas, dependiendo de cual fuera su ascendencia genealógica, entraba a menudo en colisión con una realidad

¹¹ Real Cédula al virrey Conde del Villar sobre materias de gobierno (Madrid, 10-1-1589), en Richard Konezke, *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I (1493-1592), 1953, pp. 598-599.

¹² *Real Cédula mandando que todos los negros y negras, mulatos y mulatas libres paguen tributo* (Madrid, 27-IV-1574), en R. Konezke, op. cit., vol. 1, 1953, pp. 482-483. Para mayores detalles en torno a este tema véase Frederick Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, Siglo XXI, Colección América Nuestra, México, 1977, pp. 368-374.

¹³ Cf. Ronald Escobedo Mansilla, “El tributo de los zambaigos, negros y mulatos libres en el Virreinato peruano”, *Revista de Indias*, vol. XLI, núms. 163-164, 1981, pp. 43-54. Carta a la Audiencia de Guatemala, dada en Madrid, el 18 de mayo de 1572, y publicada en R. Konezke, op. cit., vol. 1, 1953, p. 467.

social muy diversa. Había leyes que, por esa misma razón, eran contradictorias o nacían condenadas al fracaso a más largo o corto plazo. Un ejemplo de esto lo tenemos en la prohibición de residir en los “pueblos de indios”, ley que en principio afectaba de manera indistinta a “españoles, negros, mestizos, mulatos y zambaigos”; sin embargo, desde el último tercio del siglo XVI, al menos los corregidores del Perú tenían orden del virrey de consentírsele a aquellos españoles que no perjudicasen a los indios y también a los mestizos y zambaigos que estuvieran viviendo con sus familiares, práctica que la propia Corona aceptó en 1589.¹¹ Sin embargo, a pesar de la contradicción que suponía, la Corona siguió repitiendo cada cierto tiempo la prohibición con carácter general, que por supuesto continuó también transgrediéndose.

Pero, posiblemente, fue la legislación fiscal en torno al llamado tributo una de las que mayores repercusiones tuvo – junto a la jurisdicción inquisitorial – a la hora de mantener y subrayar la importancia de pertenecer a una u otra categoría, ya que un individuo podía estar o no obligado a pagar este impuesto según quienes fueran sus antecesores. El pago del tributo era algo que afectaba únicamente a los indios hasta que, en el último tercio del siglo XVI, se abrió la posibilidad de extender esta obligación fiscal a aquellos sectores de población “no previstos” en el modelo inicial, que – recordemos – estaba constituido por españoles, negros (esclavos) e indios (tributarios). Estos nuevos sectores estaban formados por negros libres y horros y por los de origen mezclado. A la “voracidad” recaudatoria de la Corona, se unía su inesperado incremento demográfico y la necesidad de hacer frente a los problemas sociales que suscitaban. Así, en 1574 se dio una orden real de carácter general para toda la América hispana por la que se establecía el pago del tributo para todos los negros y negras, mulatos y mulatas que no fueran esclavos.¹² Esta orden no mencionaba, sin embargo, ni a los zambaigos ni a las demás mezclas de africanos. En consecuencia, hubo *cuarterones*, es decir, hijos de español y mulata que trataron por todos los medios de no pagar, alegando a su favor sus $\frac{3}{4}$ partes de españoles, y al menos en los casos que conozco terminaron teniendo éxito en sus reclamaciones. Por el contrario, a las dudas manifestadas concretamente por las autoridades peruanas respecto a si debían pagar tributo los zambaigos, es decir, los mezclados de indio y negro, desde la metrópoli se les respondió que, tal y como ya se había dirimido hacía dos años ante una consulta de las autoridades de Guatemala, estos “estaban obligados a tributar como los indios”,¹³ del mismo modo que también lo hacían los hijos de mestizo e india y de mestiza e indio, esto

es, los denominados en el área peruana *cholos* y en la mexicana *coyotes*. Sin embargo, aunque de cuando en cuando se alzaba alguna voz a favor de obligar a tributar a los mestizos, nunca se llegó a aplicar esta medida; se diría que en su caso primó su “mitad” española.

De todos modos, la imposición del tributo a la llamada población de color libre y horra supuso para las autoridades sobre todo una fuente de problemas: grandes dificultades para lograr cobrarlo, quejas de unos y otros, descontento, y todo eso a cambio de recaudar unas cantidades un tanto irrisorias. Hay que decir que la condición de tributarios era sentida como una auténtica vejación, de la que todos intentaban escapar.

La legislación fiscal no era, sin embargo, la única en hacer hincapié en la condición de mezclados de muchos individuos y en tratar de fijar distintas categorías entre ellos. Había otras muchas disposiciones legales, imponiéndoles obligaciones y dándoles o quitándoles derechos en función de su nacimiento. Si a las numerosas restricciones derivadas de la legislación emitida por la Corona y las autoridades locales coloniales le sumáramos las establecidas por la Iglesia y las órdenes religiosas, las de algunos gremios artesanales y ciertas instituciones educativas, entonces nos podríamos hacer una idea clara de las limitadas expectativas que las leyes les dejaban a los de origen mezclado.

Por eso es muy interesante comprobar el uso que hicieron algunos individuos de las distintas etiquetas para hacer frente a las restricciones y aprovechar en su beneficio los resquicios y fisuras que muchas veces dejaba el propio sistema. El caso que voy a exponer a continuación ilustra bastante bien este aspecto.

En mayo de 1639, el virrey del Perú informaba a la Corona sobre las incidencias ocurridas en torno a un oficio de procurador de la Audiencia.¹⁴ Según él, cuando un tal Joseph Núñez de Prado quiso que se le despachase el título del cargo que acababa de comprar, otros procuradores se opusieron alegando que era mulato y que, como tal mulato, le estaba prohibido acceder a un cargo de ese tipo. Como prueba de esta prohibición presentaron una orden real de 1583. El virrey pidió entonces el asesoramiento de un jurista, el catedrático de Prima de Leyes en la Universidad, quien emitió un dictamen favorable a Núñez de Prado. Basándose en ese dictamen, el virrey decidió darle el mencionado título.

Las razones que de manera muy expeditiva y clara expuso el jurista fueron: en primer lugar, que a Núñez de Prado no le afectaba la prohibición de la mencionada

¹⁴ Carta del virrey Conde de Chinchón al rey sobre el oficio de procurador de la Audiencia dado a Joseph Núñez de Prado (Lima, 29-V-1639), en AGI, Lima 49, fs. 277r.-278v.

¹⁵ La apertura en el acceso a cargos públicos a otros colectivos sociales supuso una mayor competencia entre los pretendientes, de ahí que a menudo personas particulares denunciaron ante la Corona que mestizos o mulatos ocupaban cargos que, en principio, les estaban prohibidos. La Corona respondía una y otra vez con cédulas a las autoridades especificando las precauciones que debían tomar.

¹⁶ Carta de la Audiencia de Lima al rey (Lima, 24-IV-1619), en AGI, Audiencia de Lima, 96, fl. 2r-v.

¹⁷ Real Cédula a la Audiencia de Lima ordenando quitar el cargo de portero a Juan de Ochoa (Madrid, 3-VI-1620), en R. Konetzke, op. cit., vol.2, 1958, p. 251.

cédula, pues esta se refería a los mulatos y él, según constaba por la información que había presentado al efecto, era cuarterón; en segundo lugar, que ya se le había hecho la misma objeción por parte del fiscal del Consejo de Indias cuando, años antes, había optado al oficio de escribano real, y había ganado la causa; así pues, era ya cosa juzgada; en tercer lugar, que su información dejaba constancia tanto de la nobleza y los honrados servicios de su padre, como de su gran habilidad y suficiencia en la cosa pública, ampliamente conocida y demostrada en asuntos de importancia que se le habían confiado. Por último, pero no menos importante a la Corona y que también subraya el propio virrey en su carta, que gracias a este caso se había descubierto que el verdadero valor económico de estos oficios era de 6.000 pesos (cantidad pagada por Núñez de Prado), mientras que hasta ese momento habían sido tasados oficialmente solo en 3.000.

La política de la venta de oficios públicos con fines recaudatorios iniciada a finales del siglo XVI abrió las puertas a individuos como Joseph Núñez de Prado, que contaban con los medios económicos y la preparación suficientes para competir por ellos. Es entonces cuando surge el conflicto.¹⁵ ¿Las leyes que excluían de los cargos públicos a los mulatos afectaban también a los cuarterones? En el caso de Núñez de Prado las respuestas del jurista y del virrey son muy claras: se trata de categorías diferentes, y, por lo tanto, no hay impedimento para que pueda acceder al cargo de procurador.

Sin embargo, solo veinte años antes, el cuarterón Juan de Ochoa había sido desposeído del cargo de portero de la Audiencia, tras denunciar su condición las propias autoridades de dicha institución, por considerar una “cosa indecente” que pudiera haber conseguido semejante puesto, y suponer que se debía a que, al gestionar el cargo en España, se había silenciado lo que en Lima era sobradamente conocido, y es que

“...aunque es hijo legítimo de otro portero que fue de la Sala del Crimen, su madre era mulata, hija de un hombre vizcaíno y de una negra. Las cuales negra y mulata, madre y abuela del dicho Juan Ochoa, vivieron y fueron conocidas de muchos en esta ciudad, y a él se le echa de ver la parte que tiene de su madre”.¹⁶

En este caso, la Corona no tuvo para nada en cuenta que Ochoa era cuarterón y además hijo legítimo y simplemente ordenó que, si en efecto era “mulato”, que se le quitase inmediatamente del oficio.¹⁷ Asimismo, en 1637, esto es, apenas dos años de que el virrey le confirmara el título de procurador a Núñez de Prado, el mismo virrey

le escribía al rey que él y las autoridades de la Audiencia habían retenido el título de escribano y notario público otorgado a Alonso Sánchez de Figueroa, “por constarnos de que es mulato y estar prohibido por cédulas de VM que el que lo fuere no pueda ser escribano”.¹⁸ En principio, virrey y Audiencia estaban obedeciendo una cédula de 1621, que les mandaba recoger los títulos de escribanos y notarios que algunos mulatos habían conseguido que les otorgara el Consejo de Indias en España mediante engaño, haciendo las correspondientes informaciones ante las autoridades americanas, sin mencionar en ellas que eran mulatos, y enviándolas luego al Consejo de Indias.¹⁹

Ahora bien, Alonso Sánchez de Figueroa no había ocultado su condición de mulato en la información que hizo en Lima en 1634, con el fin de solicitar el título de escribano y notario público, pues así al menos es como le describen los testigos que intervienen en ella, además de ponderar sus virtudes y lo magnífico escribano que es:

...y sin embargo del color que tiene de mulato es muy fiel, legal y de confianza, lo cual se ha experimentado en las ocupaciones que ha tenido en oficios de pluma, así en la ciudad de Sevilla como en esta, donde ha usado y usa oficio de oficial mayor de la visita general de esta Real Audiencia y demás tribunales de justicia y hacienda de esta ciudad, muy a satisfacción del señor visitador, obispo de Arequipa, por ser muy entendido en la materia de papeles y de toda satisfacción.²⁰

Por lo tanto, no se podía decir que hubiera conseguido el título mediante un engaño. Pero ¿quién era este Alonso Sánchez de Figueroa al que apoyan con sus declaraciones personas como el escribano del Cabildo de Lima y el alcalde ordinario y del que hasta el fiscal de la Audiencia reconoce que le consta que es muy buen escribano?

En su expediente figura una copia de la información de filiación que Alonso presentó en la Casa de la Contratación de Sevilla para poder pasar a América. En dicha información, hecha en 1625 en Badajoz, consta que había nacido en aquella ciudad hacía unos 23 años y que – según dice él mismo y lo refrendan los testigos –era “alto de cuerpo y de *color baço*”, y tengo un lunar debajo del pecho derecho”. Era además hijo legítimo del bachiller Alonso Sánchez Chame y de Inés Brava de Figueroa, su mujer, de quienes los testigos afirman que eran cristianos viejos y “personas libres y no sujetas a esclavitud, sujeción ni servidumbre alguna”.²² Nada sabemos del color de la piel de sus padres. Lo que sí sabemos es que ese “de color *baço*” – con el que él se autodescribía en la información hecha en España – pasó a ser un “del color que tiene de

²³ El caso de Francisca de Herrera lo conocemos porque fue procesada por bigamia por la Inquisición, saliendo en el Auto de Fe del 5-IV-1592 (Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, Relaciones de causas de fe, libro 1028, fls. 237r-v). Lo mismo ocurre con Francisco González Vaquero, cuyo proceso se desarrolló durante 1612 y 1613 (Ibid., libro 1029, fl. 360 y ss.).

mulato”, con el que le describen los testigos de la información de Lima, alguno de los cuales declara incluso haber sido discípulo de su padre, el bachiller. ¿Era Sánchez de Figueroa un mulato, en el sentido estricto del término? Hoy por hoy no hay respuesta para esta pregunta por no tener más información.

Habida cuenta de lo expuesto hasta aquí no debe sorprendernos que, con relativa frecuencia, encontremos en la documentación de archivo a veces las pruebas, otras veces, simples indicios del afán individual que había por tratar de mostrar o rechazar que se pertenecía a tal o cual categoría, buscando casi siempre sortear algún obstáculo o eludir algún deber. Lo que quiere esto decir es que, en ocasiones, un individuo manipulaba su propia identidad en función de las circunstancias, y quien hoy era un mestizo en un lugar, mañana en otro podía autoidentificarse como indio o intentaba pasar por tal. Mencionaré solo dos casos como ejemplo, para que se entienda mejor: Francisca de Herrera era una mestiza de la ciudad de Potosí (en la actual Bolivia), que estaba casada con un español y mantenía relaciones extraconyugales con un indio, con quien decidió escaparse una noche; para lograrlo, ella iba vestida como india y cito, “...el rostro pintado de colorado, como algunos indios lo solían usar...”; pasado ya tiempo fueron localizados por el padre de Francisca en Cochabamba, donde se habían casado bajo otra identidad. Francisca fue llevada ante el tribunal de la Inquisición y fue condenada por bigamia. Otro caso semejante es el de Francisco González Vaquero, un mestizo acusado también de bigamia y de homicidio que, habiendo huido de la cárcel inquisitorial de Lima, tres años después fue reencontrado en Arequipa viviendo bajo otra identidad: se hacía pasar por indio, iba vestido como tal, estaba casado con una india y había cambiado su nombre por el de don Bernardo Quispeanco, un apellido de claro origen indígena.²³ Estos y otros casos parecidos los conocemos porque los transgresores tuvieron la mala suerte de ser descubiertos, pero ¿cuántos pudo haber que no lo fueron?

Posiblemente el paso de una categoría a otra no fuera fácil, aunque vemos que no era imposible. A semejanza de los dos casos que acabo de mencionar hay en los archivos infinidad de documentos que muestran que a veces bastaba con transformar la apariencia física (un corte de pelo, vestir con un tipo u otro de ropa, lucir o no lucir barba...), hablar una lengua, cambiar de lugar y de nombre, buscar otros amigos y otras relaciones personales, cambiar de actividad o de oficio, etc. Nos ayudará a entender mejor cómo era esto posible si tenemos en cuenta que, a pesar de la imagen cristalizada que nos ofrece la

legislación, cada una de las diferentes categorías no constituía de por sí un grupo social y culturalmente homogéneo.

El caso más extremo de las diferencias existentes al interior de una determinada categoría es tal vez el de la primera generación de mestizos, de los que una pequeña minoría fue plenamente integrada en las capas más altas de la sociedad hispano-criolla, sin que su origen supusiera ningún desmedro. Se trataba sobre todo de hijos legítimos de conquistadores casados con mujeres de la nobleza autóctona, y también incluía a algunas mestizas ilegítimas que, mediando cuantiosas sumas de dinero como dote, se habían casado con españoles encomenderos, a veces compañeros de armas de sus padres, con sus hijos o con nobles hidalgos de escasos recursos llegados a segunda hora; su origen mezclado ni se mencionaba y eran consideradas como españolas.

Otro sector, más numeroso que el anterior, lo constituían mestizos que, habiendo sido parte de la élite durante su infancia, habían sufrido un deterioro repentino en su situación social por haberse casado su padre y tener descendencia legítima o por haberse muerto. Algunos de ellos tenían recursos más que suficientes para vivir, otros habían optado por una carrera eclesiástica; otros se habían abierto un espacio en las administraciones locales (escribanos, procuradores, intérpretes oficiales, etc.).

Por último, había un sector mayoritario que poco a poco había sido relegado a los puestos inferiores de la escala social y que, junto con españoles pobres, negros horros, mulatos, zambos e indios desarraigados de sus comunidades, constituían los estratos populares de villas y ciudades. Todos ellos para sobrevivir se dedicaban a actividades de lo más diverso: eran aprendices de artesanos y artesanos, comerciantes a pequeña escala, transportaban mercancías, criados, lavanderas, vendedoras en el mercado, hechiceras, prostitutas, etc. Unos tenían un lugar de residencia fijo; otros, por el contrario, iban y venían de un sitio a otro con frecuencia. Si bien era una población de carácter fundamentalmente urbano, deambulaban también por los pueblos de indios, donde algunos se quedaban a vivir definitivamente con sus parientes.

Pero las diferencias al interior de una misma categoría no se limitaban a los mestizos. Si tomamos la de los mulatos, por ejemplo, habría que tener en cuenta para comenzar que una gran parte de ellos nacían esclavos, a menos que su madre fuera una negra libre, y en dicha vivían muchos toda su vida, salvo que el padre le concediese la libertad. En principio, todo hace pensar que no debió ser mucha la diferencia entre la

24 Carta de los mulatos y mulatas de Lima al rey (Lima, 18-III-1627), en AGI, Lima 158, fl. 1v.

25 Dichas milicias, que las autoridades dudaron mucho en organizar porque suponía familiarizar con el uso de las armas a grupos de cuya lealtad se desconfiaba y cuya posesión les estaba normalmente prohibida, jugaron un importante papel en la integración y en una cierta movilidad social de la población de color no esclava. En 1627 había en Lima tres compañías de mulatos y dos de negros libres.

26 El término *criollo* se usa aquí en el sentido de “nacido en aquellos territorios”, tal y como empezó a usarse en la época colonial, y que se aplicaba tanto a seres humanos como a animales y vegetales; en efecto, en las fuentes podemos encontrar expresiones como “Fulano X, indio, criollo de Huánuco”.

27 Carta de los mulatos y mulatas... (1627), doc. cit., fl. 1r y 1v.

vida de un negro y la de un mulato ambos esclavos, y sí entre la de un mulato esclavo y otro libre, pero esto es algo que está por investigar todavía. En el ámbito cultural me parece que es importante tener en cuenta que eran criados por una madre negra y por lo general en contacto muy estrecho con el mundo español y urbano; sobre todo cuando se trataba de mulatos libres que vivían en la casa paterna. Algunos de estos recibieron de sus padres pequeñas sumas de dinero como herencia, y es muy posible que tuvieran mayores alternativas de integración en el mundo urbano que los zambai-gos, por ejemplo.

Ahora bien, a veces las diferencias se construían desde dentro de lo que, desde fuera, se concebía como una sola categoría, creando así y apelando a nuevas instancias de la identidad. He aquí un ejemplo: En 1627 los mulatos y mulatas libres de Lima se dirigieron directamente al rey para pedir que les liberara de pagar el tributo, tema del que antes hablé. Las razones que alegaban eran varias: en primer lugar, se autodefinían como vasallos humildes y leales, por lo que el monarca debía poner fin a los abusos y malos tratos que recibían de los recaudadores del tributo.²⁴ En segundo lugar, porque habían prestado servicios al rey en todas las ocasiones en que se les había ordenado. Y adjuntaban una sucinta relación de los servicios realizados en varios momentos en los que hubo que defender la costa peruana de la amenaza y los ataques de franceses y holandeses, concretamente en los años 1615, 1618 y 1624. Ciertamente, en esas ocasiones tanto las milicias de negros libres como las de mulatos fueron utilizadas para construir trincheras y en labores auxiliares y de vigilancia.²⁵ La tercera razón que aducen los peticionarios tiene un carácter peculiar, pues se trata de intentar beneficiarse de uno de aquellos intersticios del sistema que antes mencioné, afirmando que la real cédula por la cual se ordena pagar el tributo no les concierne a ellos, sino solo a los mulatos que no han nacido en América:

“...la cédula no habla con los criollos²⁶ de este reino, sino con los que pasan esclavos de los reinos de España a éstos, y han venido a ser horros con la riqueza de ellos... [Deben ser exonerados]...ansí por ser naturales de estos reinos como no ser comprendidos en la cédula real, que por ella se manda que este tributo lo paguen los mulatos que fueren extranjeros de estos reinos, venidos de España y otras partes a él...”²⁷

En realidad, esta afirmación no se ajustaba a la verdad. La cédula de 1574 incluía de manera muy clara a “todos los negros y negras, mulatos y mulatas libres que hay y

hubiere en aquellas partes”, pero su texto se podía prestar tal vez a una interpretación “interesada” o viciada. En efecto, entre las justificaciones que se daban para imponerles esta carga fiscal había una que decía que ya antes de pasar a aquellas tierras “en sus naturalezas tenían costumbre de pagar a sus reyes y señores tributos...”. Aparentemente esta frase fue la que les incitó a decir que la ley no iba con ellos. Si interesante es ver este intento de aprovechar la confusión que podía crear tan gran cantidad de particularismos, lo es todavía más comprobar cómo se intenta establecer una diferencia entre mulatos naturales o *criollos* y mulatos “extranjeros” o venidos de fuera; una diferencia sustentada, pues, no sobre el de quién se nace sino sobre el dónde se nace.

Por último, quiero presentar un caso paradigmático del conflicto que podía surgir entre la adscripción de un individuo a una categoría concreta y su propia autoadscripción, una muestra clara de cómo se asumían estas clasificaciones y se operaba con ellas en la cotidianeidad.

Un día de julio de 1632, el Consejo de Indias en Madrid daba respuesta a una petición presentada en nombre de un tal Pedro Martín Leguísamo, habitante de Lima, solicitando que se emitiera una cédula real a su favor en la que se hiciera constar que él debía ser considerado como español hijodalgo y miembro del gremio de los plateros. Con esta especie de “documento de identidad”, Leguísamo intentaba poner fin a algunos problemas que había tenido con pequeñas autoridades locales por considerarle mulato.

Su pretensión de ser tratado como español hijodalgo puede parecernos en principio sorprendente, habida cuenta de que en realidad se trataba, hablando en términos de la época, de un *cuarterón*, ya que era hijo de un vasco español y de una mulata panameña. Sin embargo, en las anotaciones al margen de su petición no hay indicio alguno de que a las autoridades del Consejo de Indias les hubiera parecido descabellada o fuera de lugar; simplemente se limitaron a responder que no se solían dar cédulas de ese tipo y que, en todo caso, acudiera a las autoridades del Virreinato en seguimiento de sus posibles derechos.

Cuando, a mediados de 1631, decidió dirigir su petición al rey, Leguísamo ya había recorrido un largo camino por los vericuetos de la Administración, pues al menos en tres ocasiones se había enfrentado con éxito a las decisiones tomadas respecto a él por representantes de la autoridad local limeña. La primera vez fue en 1619, cuando tan

28 La prohibición de llevar armas, salvo en casos excepcionales, era común a mulatos, negros, mestizos e indios, y fue continuamente reiterada.

²⁹ Pedro Martín Leguísamo, oficial de platero y vecino de la ciudad de Lima, con el gremio de mulatos de ella, sobre que se declarase no ser de este gremio y sí de los españoles [1632], AGI, Escribanía de Cámara, 1023-B, fls. 3v-4r.

³⁰ Estas fiestas tuvieron lugar entre noviembre de 1630 y febrero de 1631, y en ellas los mulatos hicieron una representación del rapto de Elena y la guerra de Troya que duró tres días (3, 4 y 5 de febrero), y una corrida de toros el día 7. Suardo (1936) las describe en su *Diario de Lima*; asimismo encontramos una descripción poética en forma de silvas en la obra Carvajal y Robles (1950, los actos realizados por los mulatos se describen en la silva número IX, pp. 97-115).

³¹ Su sede estaba en la iglesia del Convento de San Agustín.

³² Pedro Martín Leguísamo... con el gremio de mulatos..., 1632, doc. cit., f. 8r.

solo tenía 19 años. En esa ocasión había apelado al virrey para que, a pesar de ser cuarterón, las autoridades no le obligaran a pagar el tributo y no le molestaran por llevar armas.²⁸ Ya entonces mencionaba como méritos los servicios que había prestado como soldado, primero en el presidio de Panamá, ciudad en la que había nacido, y más tarde en el del Callao. Pero sobre todo fundamentaba su petición en que, aunque su madre María García fuera una mulata panameña, era una mujer honrada y casada con un hijodalgo vizcaíno, Juan Martínez de Leguísamo, y que él, por ser hijo legítimo, tenía derecho a gozar de la misma condición y estado que su padre, lo que implicaba estar exento de pagar el tributo y poder llevar armas.²⁹

Esta primera reclamación de Leguísamo fue favorablemente resuelta por el virrey, quien decretó que no estaba obligado a pagar tributo y además le autorizó a llevar armas. La segunda vez que se enfrentó a una autoridad local fue cuando el capitán de las milicias de mulatos pretendió incorporarle como soldado en su compañía, consiguiendo en este caso que el virrey declarase que él no pertenecía a ninguna compañía de mulatos, sino a una de españoles en la que ya estaba alistado. Por último, la Audiencia había fallado a su favor en un pleito que había mantenido con los procuradores o encargados de organizar la participación de los mulatos en las fiestas que se realizaron en Lima para celebrar el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos.³⁰ Leguísamo se negó entonces a pagar cuatro pesos que le reclamaban dichos procuradores para sufragar los gastos, llegando incluso a permanecer cuatro días encerrado en la cárcel por este motivo. Basaba su negativa en que él no tenía por qué participar en los dichos festejos en unión de los mulatos, puesto que en actos semejantes siempre lo había hecho con el gremio de plateros, al que pertenecía y en el que tenía la categoría de oficial. Un dato este bastante importante para demostrar su condición, puesto que muchos de los gremios, y sobre todo los de aquellos oficios que tenían que ver con materiales nobles (oro, plata, seda, piedras preciosas, etc.), prohibían en sus estatutos el acceso a los grados de oficial y maestro a los mulatos, entre otros.

Como prueba de todo esto, Leguísamo presentó una certificación de los mayordomos de la cofradía de San Eloy,³¹ patrono de los plateros, haciendo constar que desde hacía once años participaba en todas las fiestas y actos organizados por dicha hermandad, y que siempre lo hacía “con mucha puntualidad, cuidado y diligencia”.³²

En definitiva y como ya he mencionado antes, cada vez que Leguísamo hizo frente a decisiones de pequeñas autoridades locales, que intentaban asimilarle a los mulatos, había conseguido que bien el virrey o bien la Audiencia, autoridades de rango superior a las que había apelado, le dieran la razón y emitieran decretos a su favor. Por otra parte, sus esfuerzos por no dejarse englobar en la categoría *mulatos*, en detrimento de su posición social, habían ido acompañados de un determinado comportamiento cotidiano, ya que él mismo declara haber actuado siempre “como hijo de padres españoles y honrados, *apartándose del gremio y comunicación de los mulatos*”.³³

De ahí que, posiblemente temiendo que en cualquier momento le volvieran a importunar, decidió hacer valer todas aquellas disposiciones favorables ante las autoridades metropolitanas y ante la Corona para tratar de acabar, de una vez por todas, con problemas de carácter legal, derivados del color de su piel. Con ese fin, el procurador que en su nombre presentó su petición ante el Consejo de Indias solicitaba para él una cédula real,

...para que en todas las ocasiones que se ofrecieren sea tenido y habido por español, perteneciente al dicho gremio de los plateros y no al de los mulatos, para que no pueda ser inquietado y molestado en la posesión que de tal español e hijodalgo tiene.³⁴

El caso de Leguísamo resulta de gran interés, porque muestra muy claramente el conflicto que puede surgir en un sistema que da o quita derechos, deberes y privilegios al individuo en función de su nacimiento. Así, por ser cuarterón, las leyes vigentes dictaminaban que no podía llevar armas y que debía pagar tributo, pero por ser hijo de español y además hijodalgo tenía derecho a gozar de los mismos privilegios que su padre, entre los que figuraban precisamente el no pagar tributo y el poder llevar armas. Leguísamo fundamentaba en estos privilegios sus reclamaciones, y salió exitoso. A través de unos cuantos ejemplos he querido mostrar las contradicciones y fisuras de un modelo de sociedad que pretendía mantener a las personas en compartimentos estancos, adscribiéndolas desde su nacimiento a categorías estáticas, donde la movilidad social parecía no tener cabida, y que se iba ajustando cada vez menos a una realidad social caracterizada por un gran dinamismo. La disconformidad y la tenacidad de personas como Pedro Martín Leguísamo contribuyeron, sin duda, a erosionar ese modelo.

³³ *Ibid.*, f. 8v. Las cursivas son mías.

³⁴ *Ibid.*, f. 1r.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes inéditas

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), Secciones Audiencia de Lima y Escribanía de Cámara.

Archivo Nacional, Madrid, Sección de Inquisición.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México, 1519-1810. Estudio Etnohistórico*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1946.

Alvar, Manuel. *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1987.

Ares Queija, Berta. “El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)”, en Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (coords.), *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1997, pp. 38-48.

_____. “Mestizos en hábito de indios: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?”, en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (coords.), *Passar as Fronteiras*, Centro de Estudos Gil Eanes, Lagos (Portugal), 1999, pp. 133-146.

_____. “Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)”, en Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coords.), *Negros, Mulatos, Zambaigos. Derroteros Africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 2000, pp. 75-88.

_____. « Sang-mêlés dans le Pérou colonial : les défis aux contraintes des catégories identitaires », en Marie-Lucie Copete y Raúl Caplán (coords.), *Identités périphériques. Péninsule ibérique, Méditerranée, Amérique latine*, París, L'Harmattan, 2004, pp. 25-40.

Bernand, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2001.

_____. *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega, 1539-1616*, París, Fayard, 2006.

Bowser, Frederick P. *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, México, Siglo XXI, Colección América Nuestra, 1977 (1.ª ed. en inglés: 1974).

Carvajal y Robles, Rodrigo de. *Fiestas de Lima por el nacimiento del Príncipe Baltasar Carlos [1632]*, Edición de Francisco López Estrada, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1950.

Córdoba de la Llave, Ricardo. “Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 571-619.

Escobedo Mansilla, Ronald. “El tributo de los zambaigos, negros y mulatos libres en el Virreinato peruano”, *Revista de Indias*, vol. XLI, núms. 163-164, 1981, pp. 43-54.

Forbes, Jack D. *Black Africans and Native Americans. Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black Peoples*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

Garcilaso de la Vega, El Inca, *Comentarios reales de los Incas* [Lisboa, 1609], edición de Carmelo Sáenz de Santamaría, Madrid, Eds. Atlas, BAE, 1960.

Konetzke, Richard. “La emigración de mujeres españolas a América durante la época colonial”, *Revista internacional de Sociología*, vol. III, 1945, pp. 123-150.

_____. *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, vol. I (1493-1592); 1958, vol. II, tomo I (1593-1659).

Lockhart, James. *El mundo hispanoperuano. 1532-1560*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1.ª ed. en inglés: 1968).

Suardo, Juan Antonio. *Diario de Lima (1629-1639)*, Edición de Rubén Vargas Ugarte, Lima Universidad Católica del Perú, 1936.

AMAZONÍA: IMAGINARIO Y DISCURSO. LOPE DE AGUIRRE.

ANA IRENE PIZARRO*

El tema que vamos a desarrollar en esta exposición forma parte de una publicación que está saliendo en estos días en Chile y cuyo título es *Amazonía: el río tiene voces. Imaginario y modernización*. La investigación que dio lugar a ella está relacionada a varias motivaciones. La primera, y más importante de todas, es la certeza de la necesidad de llamar la atención sobre un área geográfica-cultural que es escasamente conocida en los estudios de la cultura del continente y que, en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, lo es sobre todo desde la mirada antropológica. Su desconocimiento disciplinario en el latinoamericanismo, por una parte, así como la importancia central que desempeña en el contexto de la crisis medioambiental que vivimos, por otra parte, hacen que su estudio y difusión tengan una importancia fundamental.

* Universidad de Santiago, Chile



Hoy nos vamos a enfocar en uno de los discursos que dan identidad a la Amazonía. Nuestra afirmación respecto de esta es que ella está configurada por una serie de discursos que van cambiando a partir de nuevas situaciones de enunciación y que se van pluralizando a lo largo de la historia. La mirada del conquistador con el imaginario europeo que trae a cuestras nos pone en evidencia un espacio de seres monstruosos y al mismo tiempo un lugar paradisíaco. La mirada del viajero científico ligado a la modernidad tiene el prisma de la dualidad civilización-barbarie, por ejemplo. En esta exposición, nuestra intención es aproximarnos a los textos de un personaje singular de la época de la conquista, así como al imaginario al que está vinculado – imaginario este que ha sido objeto del cine en filmes contemporáneos tan importantes como los de Herzog –. Se trata de Lope de Aguirre, llamado entre otros el Tirano, el Peregrino, o la Ira de Dios. Los discursos de Lope se sitúan en el contexto de un discurso mayor, el de los cronistas de la conquista, del que observaremos un par de rasgos, con el objeto de situar la voz de Lope en su contribución a la representación de la Amazonía.

A pesar de no haber dejado escritos propios, salvo algunas cartas entre las cuales una dirigida al rey de España a la que nos referiremos en especial en esta exposición, la expedición de Lope de Aguirre tiene un sentido discursivo no solo a través de su propia construcción sino también a través de la que hicieron de este personaje cronistas e historiadores posteriores, como por ejemplo Pedro Simón y Juan de Castellanos, entre otros. Como se sabe, la expedición a que nos referimos comenzó siendo una empresa de otro aventurero español llamado Pedro de Urzúa.

Pedro de Urzúa emprendió la jornada en búsqueda de El Dorado en 1559. Había hecho la guerra contra los cimarrones en Panamá por orden del Marqués de Cañete, “a cual

– se dice – hizo con tan buena maña y solicitud, que destruyó, prendió y mató muchos de dichos negros y dejó a los demás tan escarmentados y medrosos, que por muchos días no osaron hacer más daño” (Vásquez, 1945: 27).

En el reclutamiento de soldados para la expedición apareció un hombre “pequeño de cuerpo y poca persona; mal agestado, la cara pequeña y chupada” (Gaudia, 1945: 24), que, sin embargo, era conocido por caminar a pie largos trayectos con mucho peso de armas, cotas, espada, daga, celada de acero, peto, arcabuz o lanza en la mano. Aquí se ve la irrupción de Lope de Aguirre en esta narración. Como podemos ver, él no necesitaba contar su historia. Ya se había destacado en las llamadas “entradas” contra los indígenas, en combates anteriores y en historias comunes en el abigarrado medio en que pululaban los venidos de Europa con sus proyectos, sus ambiciones las más veces oscuras, sus evidentes deseos de poder y riqueza, sus habladurías, sus pendencias. Vino acompañado de su hija mestiza.

Los expedicionarios habían dejado en el Perú no solo las familias, sino también los ganados, puercos, cabras y ovejas, hierro y herraje, porque se adentraban en un mundo de grandes montañas, las de los Andes, y no podían llevarlos con ellos. Estaban dejando por un futuro inmediato ilusorio un mundo en ebullición, como era el espacio social en el cual se movían en los centros de poder coloniales de Lima y Quito. Venían de este mundo en que las élites de poder económico se cerraban cada vez más frente a los que llegaban de la península, celosas de lo logrado. Luego de las primeras fundaciones se había dado paso al reparto de cargos, solares y encomiendas de indios. Los cabildos repartían las tierras y las licencias para construir molinos, obrajes, ollerías, tiendas y pulperías. Los que las recibían eran siempre los mismos grupos, sus familias y los allegados a ellas. Así se constituyen las primeras élites coloniales, celosas del botín y del reparto de riqueza, poder y privilegios. También el comercio con la península y las minas estaban controlados por estas familias. Los primeros indianos ya se habían instalado y los encomenderos encabezaban la sociedad jerárquica que ellos mismos habían organizado para su protección. Las vías del enriquecimiento y el acceso al poder social ya estaban definidas y eran cada vez más cerradas. Esto hacía a una sociedad

diferenciada, tensionada por la división, en donde, por una parte, el servilismo y, por otra, la rebeldía eran actitudes emergentes de un perfil en constitución.

Los “marañones”, como se llamarían posteriormente a los soldados de esta expedición, pertenecían al grupo de los perdedores en el ámbito de la conquista, los que “buscando una oportunidad de mejorar de vida (...) para su desgracia no encontraron en sus intentos sino el anonimato, la miseria o la muerte” (Ortiz de la Tabla, 1945: 31).

Urzúa ha iniciado el proyecto con mal signo: con un financiamiento fracasado, por una parte, logrado fraudulentamente, por otra, y, además, con engaños a la tripulación. Parte de sus fondos provenían de los bienes de Doña Inés de Atienza y del Cura de Moyamba, a quien le promete un obispado en Omagua. Urzúa se hace acompañar de esta bella viuda, también mestiza. No es una situación fácil en un medio de hombres a menudo capaces de todo. A Doña Inés de Atienza la llaman, por sus dotes, “la hechicera”. Ha sido capaz de conquistarlo, financiar parte de su alucinado proyecto expedicionario y durante la travesía lo mantendrá aislado y ocupado en gozar sus amores, dicen los cronistas. Las tensiones que genera su actitud en la embarcación se dejan sentir en las ojeadas rápidas y libidinosas que la tripulación lanza sobre la viuda. También en la competencia de galanes, a quienes ella, de tanto en tanto, ofrece sus miradas. Es una fuerza oscura la que liga la existencia de esos hombres, a la que se adiciona una tensión mayor frente a la expectativa de lo que iría a suceder pronto — en un mes, se les había afirmado —, cuando ya estuviesen todas las alforjas llenas con las riquezas de El Dorado, por las que habían dejado todo atrás.

La partida no deja de ser drástica para ellos, pero no solo la partida es difícil. Estamos en la Amazonía andina y los ríos tienen fuertes y rápidas corrientes. Los distintos elementos del drama de esta expedición ya están sobre el escenario. Pronto este se pone en movimiento: los soldados enfrentan situaciones más difíciles de las previstas. La falta de abastecimiento se avecina, los dueños del comando, en cambio, se agasajan con los bastimentos y se hacen servir. Urzúa está ausente de la dirección de la navegación porque permanece constantemente con Inés de Atienza. Los tesoros prometidos no se avistan siquiera.

Lope de Aguirre percibe las debilidades de la organización y da el primer golpe, contra Urzúa. Su muerte forma parte de un complot en donde se nombra, por su linaje y por su debilidad, Rey a Fernando de Guzmán. Rey al que juran lealtad en una carta

firmada por todos y en donde Lope se declara “traidor” (a la monarquía de la península, desde luego), consignándolo luego de su firma. La tensión y las intrigas internas en el barco no cesan. En el encierro en medio de la selva, las expectativas no logradas alteran los ánimos. El poder de Lope sobre la tripulación, dado su carácter y su determinación, se impone. Ahora será el turno de Guzmán, cuya muerte dejará a Lope a cargo de la expedición. Su determinación no tiene límites. Desalmado como es, más tarde, cuando se ve amenazado de muerte, mata a puñaladas a su hija, con quien había viajado, para no entregarla a sus captores. En carta al soberano él relata la peripecia del viaje. Aquí, su versión:

Fue este mal Gobernador (Ursúa) tan perverso y vicioso y miserable que no lo pudimos sufrir; y así, por ser imposible sufrir sus maldades, y por tenerme parte en mi caso, como me ternán, excelente rey y señor, no diré más de que le matamos; muerte, cierto, bien breve. Y luego a un mancebo, caballero de Sevilla, llamado D. Fernando Guzmán, le alzamos por nuestro Rey y le juramos por tal, como tu Real persona verá por las firmas de todos los que en ello nos hallamos, que quedan en la Isla Margarita en estas Indias; y a mí me nombraron su maese de campo; y porque no consentí en sus insultos y maldades, me quisieron matar, y yo maté al nuevo rey y al capitán de su guardia, y (al) teniente general, y a cuatro capitanes, y a su mayordomo, y a un su capellán, clérigo de misa, y a una mujer de la liga contra mí y un Comendador de Rodas, y a un Almirante y dos alférez, y otros cinco o seis aliados suyos, y con intención de llevar la guerra adelante y morir en ella, por las muchas crueldades que tus ministros usan con nosotros, nombré de nuevo capitanes y sargento mayor, y quisieronme matar, y yo los ahorqué a todos. (Aguirre, 1927).

Lo interesante es que, en este transcurso, Lope transforma el espíritu de la expedición. De la búsqueda de la riqueza, en un mes, el objetivo del viaje pasa a ser la liberación del territorio. Lope convence a la tripulación con su discurso antimonárquico — obsérvese en el texto la reivindicación “por las muchas crueldades que tus ministros usan contra nosotros” (Aguirre, 1927) —, que es lo más interesante de su performance, a seguirlo para liberar, pasando por Panamá, al centro mismo del poder real en las colonias del sur, como es el Perú. La promesa es, evidentemente, la de un mayor enriquecimiento y poder. La propuesta parece ser la de un megalomaniaco. Pero ¿quién de los que emprendían esa aventura no lo era?

Es Blas Matamoro, el crítico español, quien introduce la imagen de Lope de Aguirre en el medio en el que se mueve y la entrega en su particular dimensión. Dice: “su

ingreso a la historia se produce en mala compañía: tiranos, criminales y locos” (Matamoros, 1986). ¿Quién es Lope de Aguirre? ¿Quién es este expedicionario de rebeldía histórica que penetró por el Marañón hasta la confluencia con el Ucayali, siguió por el gran río hasta llegar al Atlántico, alcanzó en el Caribe a la Isla Margarita, en donde su paso marcó una época de terror, y, queriendo llegar a Panamá para atravesar el istmo, se vio obligado a tomar la vía de Valencia, para terminar muerto en Barquisimeto? Vilipendiado por unos y glorificado por otros, la figura de Lope de Aguirre es una de las pocas que aparece con tanta riqueza de entre los llamados descubridores, los primeros europeos que abrieron a los ojos del mundo del que procedían el espacio americano, a través de sus informes, cartas y memoriales. Aguirre fue, como tantos otros, justificadamente tildado de asesino: no lo hizo más que otros, solo que lo hizo con determinación explícita y desfachatez. A la luz de los siglos, esta actitud aparece atractiva en el personaje, principalmente frente al solapamiento con que actuaban los demás, los que realizaron actos vandálicos similares y sustentaron de igual modo su poder.

Sin embargo, Lope de Aguirre hizo algo que era impensable para la memoria colonial y merecía el castigo ejemplar del infundio y la destrucción de la imagen: Aguirre desafió el poder real. Lo enfrentó directamente en misivas y, en especial, en una carta, a la que nos referiremos.

Lope de Aguirre, el Traidor, asumió así una carátula para la historia. Buscó él mismo su apodo para el futuro, firmándose como traidor a la monarquía. Escribió cartas- manifiestos en donde declaraba a él y a sus “marañones” independientes del Rey de España, y se proponía llevar su doctrina al Perú para liberar del yugo español al continente.

De personalidad contradictoria y violenta y al mismo tiempo capaz de ternura, cuando se piensa en la relación con su hija, a quien amaba profundamente, Lope ha sido el objeto de diversos análisis, entre los cuales algunos con un abordaje de corte psiquiátrico- positivista que le asigna un “delirio de reivindicación”. Son curiosos estos análisis porque cabría preguntarse si en la época en que vive, en el período colonial, en general, o en períodos de injusticia flagrante, lo normal no es justamente este delirio de reivindicación. Los análisis psicológicos le asignan “resentimiento” a su rebeldía. ¿No es este un argumento que escuchamos a menudo en tiempos de oposición política al poder omnímodo?

La carta de Lope de Aguirre es inigualable. Su organización se da en dos partes claramente establecidas. La primera es una larga perorata en donde se enfrenta al rey de España, Felipe II, enrostrándole las situaciones de injusticia que se viven en América, y manifestándose en contra de la actitud del monarca, en un tono y una construcción única para el momento histórico en que vive. La segunda parte comienza con el relato de la expedición de Urzúa y da cuenta de las ejecuciones que ha ordenado y realizado, y finaliza con su declaración de rebeldía hasta la muerte por la ingratitud del rey.

La carta está escrita en una permanente oposición, que a veces suena a ironía y otras directamente lo es, moviéndose entre la formalidad y la acusación brutal contra la persona del rey, pasando por la información y la denuncia. Es así como, por ejemplo, usa permanentemente las fórmulas “Rey Felipe, natural español, hijo de Carlos invencible”, “Cree, excelente Príncipe”, “rey y señor”, “excelente rey y señor”, “Dios, Nuestro Señor, te aumente y ensalce la prosperidad en contra de turcos y franceses y todos los demás que en esas partes te quisieren hacer la guerra”. Pero esas expresiones no son sino el preámbulo para la acusación directa y el enfrentamiento: “Creo bien (excelentísimo) Rey y señor que para mí y mis compañeros no has sido tal, sino cruel e ingrato”; “Acúsote Rey”; “mira Rey español, que no seas cruel a tus vasallos ni ingrato”; “no puedes llevar con título de rey justo ningún interese de estas parte donde no aventuraste nada”; “Por cierto tengo que van muy pocos reyes al infierno porque son pocos, que si muchos fuerades ninguno pudiera ir al cielo, porque aún allá seríades peores que Lucifer, según tenéis ambición y hambre de hartaros de sangre humana”.

Es la acusación de una doble injusticia histórica: los actos de una corona que profundiza las diferencias entre las castas y, por otra parte, la situación de frustración y disconformidad de quienes están llegando atrasados al botín de la conquista. Este ha sido un argumento frecuente al enjuiciar a Lope, pero lo que no se valora es su cuestionamiento sobre la naturaleza del poder. Él es un hombre de la colonización, una herramienta de ella, pero que está cuestionando el poder real, por una parte, y el poder colonial en América, el de los Oidores y encomenderos, por otra, además de poner en evidencia el maltrato a los indígenas.

Esta situación explica las contradicciones de una escritura que cuida las espaldas del rey y al mismo tiempo lo acusa de abuso de poder. Lo acusa de enriquecimiento y de no compensar debidamente a quienes se han jugado la vida para ello y pide el

amparo divino para quienes le hagan la guerra en Europa. Lo acusa y al mismo tiempo le muestra la hipocresía de quienes se relacionan con él desde el nuevo continente, de los que derraman “lágrimas ante tu real persona”. Esta situación encuadra la expresión: “No podemos creer, excelente rey y señor que tú seas tan cruel para tan buenos vasallos como en estas partes tienes, sino que estos tus malos Oidores y ministros lo deben de hacer sin tu consentimiento”. Está la acusación directa al monarca, pero está también la descripción de los abusos de sus representantes, por ejemplo, los Oidores, que solo ocupan la fuerza de los demás sobre los cuales hacen valer su poder y aumentan su riqueza, los ministros del monarca que “han usurpado nuestra fama, vida y honra” (Aguirre, 1927). No solo los han dejado sin las riquezas del mundo nuevo, sino que también los han situado en un lugar de segundones, de modo que no tendrán un lugar en la historia. La tan buscada fama también les ha sido de este modo arrebatada.

Lope también expone el escenario esperpéntico de la Iglesia: la disolución de los frailes que, más que los bienes espirituales, se dedican a mercadear con los bienes temporales. Venden mercaderías, adquieren posesiones, comercian con los sacramentos de la Iglesia. Son enemigos de los pobres — la actitud de Lope es siempre situarse del lado de los desvalidos —, son ambiciosos, glotonos, soberbios. Además, están sus acciones hacia los indígenas: “Pues los frailes a ningún indio pobre quieren enterrar y están aposentados en los mejores repartimientos del Piru”. Luego, comenta con franca ironía: “La vida que llevan es áspera y trabajosa, porque cada uno dellos tiene por penitencia en sus cocinas una docena de mozas y no muy viejas, y otros tantos muchachos que les van a pescar, a matar perdices y a traer frutas”.

Son todas estas descripciones las que conducen a las acusaciones en contra del monarca y que le llevan finalmente a la determinación que es el gran sentido de esta carta:

He salido de hecho con mis compañeros, cuyos nombres después diré, de tu obediencia y desnaturalizándonos de nuestra tierra que es España, para hacerte la más cruel guerra que nuestras fuerzas pudieren sustentar y sufrir (Aguirre, 1927).

La marca que imprime este documento, así como la historia de Lope de Aguirre, a la narración de la Amazonía tiene que ver con el gesto de autonomía, de resentimiento y, a la vez, de rebeldía, que están presentes en su escrito. Es el imaginario de El Dorado que se transforma en imaginario del poder autónomo.

Pero la idea de la Amazonía, desde los inicios de la conquista, está ligada a la fantasía europea. Se trata del lugar de reelaboración en donde se proyecta el enfrentamiento de un espacio primordial y el bestiario histórico de la imaginación.

El espacio amazónico no fue construido imaginariamente solo por los súbditos de las coronas de España y Portugal. Otros países entran en la contienda por el botín americano. Es así como encontramos al inglés Sir Walter Raleigh y, más tarde, al escocés John Gabriel Stedman, o al portugués J. Wilkens, quienes entregan su versión.

¿Cómo y porqué se construye este nuevo espacio cultural en el primer momento colonizador, esta imaginería fantástica sobre la Amazonía?

Tres o cuatro elementos parecen condicionar la creación de las formas y contenidos de este imaginario: la significación del viaje y su preámbulo en las cortes europeas, el contexto medieval inquisitorial, la imaginería renacentista emergente, así como el interés que despertaban los escritos sobre viajes.

A partir del siglo XVI se experimenta la apertura del mundo conocido hacia otros bordes, es el momento en que los viajes han abierto la perspectiva hacia otras formas de la experiencia humana y social, del espacio y el tiempo. No es un azar que Europa vea surgir textos críticos como el ensayo “Los Caníbales”, de Montaigne, que lea el *Cándido* de Voltaire, asista a las polémicas entre Sepúlveda y Las Casas, levante luego las discusiones sobre los textos de Paw y Buffon y sobre las teorías de Gobineau.

Esta interpelación a lo desconocido es un atractivo singular de todos los tiempos, más aún en un momento en que se trataba de espacios que se estaban abriendo paulatinamente. Aparecen las naturalezas inusitadas como las que aparecían en las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla que incluso estaban organizadas en grupos: los “portentos”, los “ostentos”, los “monstruos” y los “prodigios”. El *iwaipanoma*, este personaje del que escribe Sir Walter Raleigh, es un ejemplo:

en la rama llamada Caura (Caora) habita una nación de gente cuyas cabezas no les llegan más arriba de los hombros; los cuales, a pesar de que se piense que es mera fábula, sin embargo, de mi propia parte, estoy convencido que es verdad porque todos los niños de las provincias de Arrmaya y Canuri afirman lo mismo.

Son llamados Ewaipanomas; se informa que tienen los ojos en los hombros, y la boca en la mitad del pecho y que una gran cola de pelo les crece hacia atrás entre los hombros (Raleigh, 1980:161).

El acéfalo tiene distintos nombres en la historia de la imaginería desde la Antigüedad. Es un personaje sin cabeza, cuyos rasgos se sitúan en el torso. En general, está asociado a las Amazonas y a la existencia del oro. Este personaje con tradición milenaria llega a América transportado por el delirio del conquistador.

El trayecto abría entonces un espacio a la fantasía de lo conocido-desconocido, generando desde ya un proceso virtual de transformación en el viajero y en quienes esperaban o leían su relato. Más allá de los límites del mundo demarcado por Europa, había otras criaturas, otra naturaleza, otras vidas, que estimulaban la fruición del relato, de la lectura, y despertaban la curiosidad de las mentalidades recién salidas del espectro de la visualidad medieval. Ahora bien, este trayecto tenía un preámbulo, y era el de los meses de espera y las conjeturas que unía a quienes deambulaban por las cortes europeas buscando convencer al poder político y económico de su proyecto, indagando documentos y archivos, gestionando la autorización y los fondos. Allí residía un semillero de formas de la imaginación que se unía a las expectativas, las rencillas, los acuerdos, las posibilidades, el delirio.

Para el viajero, lo que espera ver y encontrar ya le ha sido dictado por sus lecturas, sus temores, su fantasía y por la información fabulosa también obtenida en su medio. Él encontrará lo que esperaba encontrar, se imagina lo que de algún modo ya está en su cabeza. De allí el imaginario de gigantes, enanos, la monstruosidad del cinocéfalos, del obispo de mar, los hombres con cola, los orejones.

El discurso construido por el viajero que descubre a los ojos europeos la Amazonía es, pues, un discurso enmarcado en un imaginario que proviene, por una parte, de la Edad Media y del oscurantismo inquisitorial y, por otra, de contenidos míticos que el Renacimiento recuperaba de las fantasías de la antigüedad greco-latina. Su discurso entonces es el de la experiencia directa, del testimonio, pero la realidad que ve y que cree ver, o está seguro que otro cercano ha visto, está enmarcada en los ecos del bagaje que transporta su cultura.

El popular personaje del curupira, por ejemplo, de larga tradición en toda el área amazónica donde toma denominaciones diferentes y tiene gran vitalidad en el imaginario popular actual, aparece en una de sus variantes importantes como una criatura con los pies al revés. La figura está documentada en el texto *Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas* de Cristóbal de Acuña. En otra variante tiene simplemente

un pie defectuoso. Como decíamos, ese personaje pertenece claramente a la cultura popular amazónica y diríamos que es uno de los seres imaginarios centrales del olimpo local. ¿Pasa de la información indígena al texto de Acuña o bien es Acuña quien lo proyecta a partir de una historia previa? Es esta una pregunta permanente de quien observa estos fenómenos de la cultura. ¿Cómo se va generando el proceso transcultural?

Como anota Sergio Buarque de Holanda, citando a Brunetto Latini, maestro del Dante, ya hay antecedentes de criaturas con los pies al revés en el imaginario que viene de Europa:

esos imposibles: “hombres”, dice, “con los pies apuntando para atrás y ocho dedos en cada pie; otros sin la cerviz, pero con los ojos en los hombros; algunos solo con un ojo al medio de la cabeza, al modo de los ciclopes, o a veces de una sola pierna: estos últimos sería velocísimos en la carrera”.

Muchos elementos de la tierra nueva, además, apuntan a la realización del mito edénico: no solo las criaturas y las curiosidades que perfilaban los relatos, sino también quienes los enunciaban se situaban en una geografía fantástica, en donde “todo era don de Dios”, apunta el pensador. Entre la gran cantidad de figuras que pertenecen a este proceso intercultural, queremos referirnos a tres. Nos detendremos así en las Amazonas, El Dorado, y el Maligno.

La imagen de las Amazonas es una de las más sorprendentes para el lector en el texto inicial de la gran narración amazónica, el de Fray Gaspar de Carvajal.

Las obsesiones de estos viajeros les proporcionan la revitalización de monstruos, la producción de variantes, les perturban los perfiles de lo humano con figuras dotadas de sexo voluminoso en el espacio del ombligo, seres hermafroditas, mujeres sensuales, guerreras y andróginas. Las Amazonas han surcado el espacio de siglos para navegar hasta América. Vienen mucho más allá de la antigüedad greco-latina y la voz a-mazon, de origen posiblemente iraní según algunas interpretaciones, respondería a la carencia del seno cercenado para el mejor manejo del arco.

En el viaje de Orellana, poco a poco van apareciendo noticias de unas mujeres que los indígenas llaman “coniuquiarias” y recomiendan a los recién llegados que si las van a ver piensen cómo hacer porque ellos son pocos y ellas muchas y podrían matarlos. La descripción no tarda en llegar:

Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza, y son muy membrudas y andan desnudas en cueros tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios (Carvajal, 2007: 32).

Ellas viven cerca de la costa, a siete días de camino. La descripción del dominico remite a la existencia de unas setenta aldeas a las que es difícil llegar porque ellas tienen sus guardias. Son mujeres célibes que llevan consigo a los hombres cuando quieren sexo y que luego los dejan ir. Cuando quedan grávidas y el resultado es un varón, lo envían muerto al padre, pero si es hembra, se la convierte en una guerrera más. La jefe de ellas se llama Corrí. La ciudad en donde están es de mucha riqueza — a las Amazonas, como hemos señalado, tradicionalmente se las asocia con el oro — y la sociedad que se describe es altamente estratificada. Sucede que lo que allí proyecta el cronista dominico es el único sistema social que conoce, el de la ciudad medieval. Es por eso que señala las grandes diferencias sociales: entre ellas hay quienes tienen vajilla de oro o plata, en cambio las siervas usan vajilla de palo. Tienen ropas de lana y coronas de oro.

Acuña no se queda atrás un siglo después, confiando en que la noticia que los tupinambás les dan de las Amazonas son ciertas:

Los fundamentos que hay para asegurar provincia de Amazonas en este río son tantos y tan fuertes que sería faltar a la fe humana el no darles crédito. (...) Una de las principales cosas que se aseguran era el estar poblado de una provincia de mujeres guerreras, que sustentándose solas sin varones, con quienes no más a ciertos tiempos tenían cohabitación, vivían en sus pueblos, cultivando sus tierras, y alcanzando con el trabajo de sus manos todo lo necesario para su sustento (Acuña, 1946: 94-95).

Es interesante la incorporación de estos elementos de lo cotidiano y su funcionalidad un siglo después, luego que se les ha instalado en el continente americano. Las Amazonas no parecen sorprender mayormente como elemento fantástico, ellas son una prolongación del mundo natural.

En este contexto de relatos, la versión de Sir Walter Raleigh va en un sentido similar. Él dice haber hecho averiguaciones entre quienes viajan entre el Orinoco y el Amazonas, apuntando:

La nación de estas mujeres está al lado sur del río, en la provincia de Topago, y su principal reducto y retiro está en una isla situada al lado sur de la entrada, algunas sesenta leguas al lado de la boca del dicho río. (Raleigh, 1980: 87).

Raleigh, quien las ubica en la parte sur del gran río ya que sus mayores reductos se encontrarían en algunas islas cerca de allí, no cree que ellas se corten el pecho derecho para lanzar las flechas con mayor facilidad. Esta imagen de la amazona sin el pecho cercenado parece ser una variación americana respecto del modelo europeo original.

Las Amazonas son nombradas en este continente desde el *Diario* de Colón, quien reconoce su hábitat como el de la Isla de Matinínó, la tierra de mujeres sin hombre. Se trata de un mito erudito, señala Buarque de Holanda, que seguramente provenía de Marco Polo o de los que le siguieron. Este habría interpretado de acuerdo a esta creencia las palabras de los indígenas, que le habrían indicado otra cosa. De hecho, su descripción calza con la del veneciano, quien habría situado, dos siglos antes en los mares orientales su “*isle femelle*”. Luego están Pedro Mártir de Anglería en *De Orbe Novo* o Américo Vespucio, entre los primeros en hablar de ellas de este lado del Atlántico. En otras versiones, como una recogida por Pigafetta, estas mujeres no veían a los varones ni siquiera de lejos y al que se acercaba le quitaban la vida: ellas solo se dejaban embarazar por el viento. En el Viejo Mundo, es un mito que curiosamente no es tomado por la iconografía de la Edad Media, señala Rojas Mix, quien se pregunta por qué se reactualiza este mito que estaba casi olvidado y responde:

En gran medida porque ellas desde la Antigüedad poseían carácter de símbolos. Ya para los griegos el mito representaba la contrapartida de los valores sociales, cuestionaba el “orden masculino” establecido, y en este sentido cuestionaba el modelo social, es decir la idea de “civilizado”. Representaba, pues, la “barbarie” y era expresión de la alteridad. De una alteridad que solo existía como antípoda del orden establecido, puesto que todo otro orden era negado o desconocido por el mito, la religión o la concepción de la historia (Rojas Mix, 1993:138).

¿Por qué esta revitalización en la llegada a América?, nos preguntamos nosotros también. Nos parece que también la imagen de la amazona como esa mujer fuerte, atemorizante, que ejerce el dominio sobre sí misma y sobre su entorno, dueña de su placer así como de su preñez, puede ser leída con las implicaciones simbólicas de un

erotismo evidente. Más aún cuando se las ve en tanto guerreras, como en el texto de Carvajal, es decir, prestas al enfrentamiento, la dominación y la muerte — Eros y Tánatos —, capaces por lo tanto de representar un mundo bárbaro de seducción, con sus momentos de clímax y de aniquilamiento. En el universo sexualmente represivo del medio, en la carencia de mujeres durante meses que implicaba la aventura fluvial y la expedición en general, la fantasía erótica representada por ellas debería haber sido la resolución simbólica de sus carencias.

El mito de El Dorado, por otra parte, es uno de los más populares de la época en América y atraviesa los siglos hasta hoy, en donde aún hay expedicionarios aventureros que recorren los espacios amazónicos en la búsqueda de Paititi o de Manoa. Es un mito que todavía se encuentra en la población del área amazónica. En una de las entrevistas que realizamos para la filmación del documental *El Arenal* en 2003 en la Amazonía brasileña, este mito está documentado, por ejemplo, en la región de Pará, en la aldea de Itancoa.

En Gonzalo Pizarro, quien dio el primer impulso a una expedición hacia el oriente, la utopía del País de la Canela, que es la ilusión de una forma de enriquecimiento, deja lugar rápidamente a la búsqueda de El Dorado. Escribe el 3 de septiembre de 1542 Pizarro al Emperador. Este mito, que es la concreción de la voluntad de enriquecimiento del europeo en América, tendría su origen en este continente, de acuerdo al investigador Demetrio Ramos Pérez (1987), y habría sido transmitido por los indígenas. De acuerdo a Buarque de Holanda, el origen de esta obsesión de los soldados de la conquista estaría relacionado tal vez a los hombres de Sebastián Benalcázar y se referiría, como sustento de la fábula, a los inmensos tesoros que, según era voz corriente, se acumulaban en las tierras de los chibchas (Buarque, 1992:33).

El mito, que se expande entre los siglos XV y XVIII en América y que termina situándose imaginariamente en el territorio de los omaguas y en la ciudad de Manoa, se diseña como una estructura del imaginario altamente configurada por formas europeas. Desde luego, en la idea de “la búsqueda”, que tiene antecedentes en la búsqueda del Grial, del Becerro de Oro, de la Fuente de la Eterna Juventud. América como la proyección del enriquecimiento posible es una forma utópica que nace en esos tiempos y se extiende hasta hoy. Es, por lo demás, una aventura que implica, con la consecución del

objetivo, fama y riqueza, que son valores europeos del período. Sin embargo, hay otros elementos.

El mito habla de la existencia de un cacique que se baña en una laguna y que luego de su baño de agua se le da un baño en polvo de oro. Esta idea de la riqueza evidente en palacios es, de acuerdo al historiador español referido, “una carga de doradismo asiático”. Se trataría de la transmisión europea de las imágenes de la riqueza de Oriente traída por Marco Polo. La estructura del mito tendría pues, tres elementos en sus diferentes variantes: el cacique Dorado (o príncipe), una laguna y oro en polvo. La adoración de las lagunas – y del agua en general – como espacios rituales (el Titicaca, por ejemplo) es común en los pueblos indígenas, así como es frecuente la asociación del agua a la riqueza en el imaginario de América, como en el caso de Tenochtitlán.

La historia del príncipe que se baña en polvo de oro comienza a jugar malas pasadas a los conquistadores — curiosamente, como indica el historiador, para los portugueses esta historia fantástica no tuvo el mismo efecto — y el lugar de El Dorado con el tiempo va cambiando de lugar y se diluye. Está al principio en Santa Marta, Nueva Granada, en el valle del Cauca; en Guyana; y en el país de los Omaguas en donde permaneció con el nombre de Manoa. En nuestros días incluso han aparecido informaciones de nuevas expediciones arqueológicas que tendrían evidencias de su existencia en la laguna de Paititi, cerca de Cuzco, en el Perú.

El Dorado, la ciudad de Manoa, es un lugar mítico, un espacio del imaginario y de la búsqueda. Un gran poema de hoy la recupera en estos términos. Es el poema homónimo del venezolano Eugenio Montejo (*Trópico absoluto*, de 1982):

No vi a Manoa, no hallé sus torres en el aire
Ningún indicio de sus piedras

Seguí el cortejo de sombras ilusorias
Que dibujan sus mapas.
Crucé el río de los tigres
Y el fervor del silencio en los pantanos
Nada parecido a Manoa ni a su leyenda

La perplejidad en el poema radica en que Manoa, dice, “no es un lugar sino un sentimiento”. Puede ser divisada, si se sueña, pero su dificultad es que es “la otra luz

del horizonte”, el lugar de la plenitud: solo “quien ama ya llegó, ya vive en ella” – concluye –.

El imaginario sobre América es contradictorio, como la sociedad que lo produce, y pronto la imaginería eclesiástica medieval comenzará a otorgarle un carácter menos privilegiado, un carácter de tierra de promisión, un carácter demoníaco. Sobre el Brasil en particular, tal como ha sido estudiado por la historiadora Laura de Melo e Souza, se elabora una curiosa serie de asociaciones que están presentes en el proverbio portugués que ella usa como epígrafe: “Debajo de la línea ecuatorial todo es posible”.

La imaginería europea sobre América no tiene solo una visualidad plástica. A la serie de monstruos y criaturas propias de una zoología fantástica se agregan también formas de concebir la estructuración misma tanto de la naturaleza — sobre todo la de la zona tórrida —, como de las formas que va diseñando el dinamismo social al construir una sociedad diferente, múltiple, fractal.

El mundo americano es percibido como un universo de turbulencias. Frente al intento ordenador — modernizador — de la colonización, emerge por todas partes y a todos los niveles, tanto natural como social, un universo inestable, imprevisible, con todos los fantasmas que se incorporan al espacio de lo desconocido. Se trata de un terreno de mezclas, de yuxtaposiciones violentas. El poder colonial que intenta imponerse es desbordado por el desorden, la confusión. Se trata de un espacio caótico, perturbado por el cambio en donde pugnan por desaparecer estructuras heredadas mientras se imponen a medias las normas de la conquista, escenario de “una fractura de las sociedades locales y de una metamorfosis acelerada del cuerpo social”, apunta Gruzinski (2001: 73). Esta inestabilidad tiene que ver con la situación del momento: hambre, guerra, epidemias. Lo interesante de la mirada de este autor, entre otros, es ponernos en evidencia y transmitirnos a una sociedad en movimiento, grupos que difícilmente pueden llamarse “sociedad colonial” ya que se trata de “agregados tan indefinibles cuanto inciertos respecto del futuro” – dice el autor –. Grupos en donde convive el estupro, el concubinato y el casamiento, mundo de la improvisación, de la precariedad. Grupos que durante este período abandonan o pierden sus referencias culturales, sociales, religiosas en medio de esta sociedad que ve interrumpidos sus ciclos, que se desestructura y se reestructura fragmentariamente en diversos momentos

del tiempo, descontextualizada. Más que culturas, se trata de “fragmentos” de Europa, América y África. Agrega así el investigador francés:

Las relaciones entre vencedores, vencidos y colaboradores — todos salidos de universos con trayectorias tan diferentes — y las consecuencias de eso son de una complejidad sin precedente. Sin precedente porque las hibridaciones de la Iberia medieval son procesos diferentes del mestizaje de la Conquista. Si la historia de la península fue hecha, durante mucho tiempo, de intercambios y conflictos, de mezclas y coexistencias entre tres mundos, el cristiano, el judío y el musulmán, los contactos se extendieron en el tiempo — hacía siglos que los habitantes de España se “frecuentaban” — y se desarrollaron sobre un fondo común: el paganismo antiguo y el monoteísmo (Gruzinski, 2001: 75).

Es así como la comunicación misma está distorsionada en el espacio de la conquista, los referentes, los sentidos, las significaciones difieren, multiplicando el sentido de desorientación y desorden:

(la convivencia) es fundamentalmente “caótica”, en el sentido de que todos los intercambios que allí se dan tienen un aspecto fragmentado, irregular e intermitente: los interlocutores aparecen y desaparecen, los arreglos de un día no sirven para el día siguiente. Todas las etapas de la comunicación, desde la emisión hasta la recepción, están constantemente perturbadas (Gruzinski, 2001: 87).

Esta noción de caos, que para el pensamiento científico del siglo XX se constituye en un modo de comprensión de la realidad y en donde prima la idea de incertidumbre, en el siglo XVI tiene una connotación absolutamente negativa. Más aún, Laura de Melo e Souza advierte que el caos en este continente es una prueba de la existencia del demonio.

El demonio en el lenguaje de los textos de la época es el Enemigo, el Malo, Satanás, el Príncipe de las Tinieblas, entre las múltiples voces que lo nombran o intentan soslayarlo. Lo cierto es que, en el siglo XVI, en Europa, en tiempos de la Reforma, la presencia de Satanás recrudesció. Había demonios de todos tipos: ígneos, aéreos, terrestres, acuáticos, subterráneos, lucífugos. Vivían en frascos, se metían en el cuerpo de roedores, controlaban tempestades. Eran ubicuos y multiformes.

Decía Fray Vicente que el demonio perdería el control sobre Europa — cristianizada durante toda la Alta Edad Media — y se instalaría, victorioso, en el otro lado de la tierra — en América y, en el texto del epígrafe, más específicamente en Brasil. (Melo e Souza, 1989: 67).

Al aproximarnos al texto de la carta de Lope de Aguirre a Felipe II a que nos hemos referido al comienzo de esta exposición, observamos varios elementos. Uno de ellos es la caracterización del lugar, dada, primeramente, por su lejanía y aislamiento: “los que te escriben desta tierra, como están lejos”. Esta lejanía implica no solo distancia, sino también una otredad, un universo diferente.

Enseguida, una descripción que tiene que ver con la falta de comunicación y la distorsión de ella: “que te deben engañar los que te escriben desta tierra”. Con el abuso de poder: “las crueldades que usan estos tus Oidores, Visorrey y gobernadores”, “premios y castigos injustos que nos dan tus ministros que por remediar a sus hijos y criados han usurpado y robado nuestra fama, vida y honra”, “el servicio que estos tus Oidores escriben haberte hecho, porque es muy gran fábula, si llaman servicio haberte gastado ochocientos mil pesos de tu real caja para sus vicios y maldades”. Con los conflictos internos entre los grupos españoles y la sociedad en donde ejercen sus abusos: “No podemos creer, excelente Rey y señor, que tú seas cruel para tan buenos vasallos como en estas partes tienes, sino que estos malos oidores y ministros lo deben de hacer sin tu consentimiento”, “se les va todo el tiempo en casar hijos e hijas”. Con el comportamiento deshonesto de los representantes de la Iglesia: “la vida que por acá tienen es entender en mercaderías, procurar y adquirir bienes temporales, vender los Sacramentos de la Iglesia por precio, enemigos de pobres, incaritativos, ambiciosos, glotones y soberbios, de manera que por mínimo que sea un fraile pretende mandar y gobernar todas estas tierras” (Aguirre, 1927).

Esta situación es tanto más agobiante cuanto que es necesario recordar que en América la Iglesia y, en particular, la Inquisición son esenciales en la consolidación del poder del Estado. Es decir, se trata de la descripción de la ilegitimidad misma de todos los poderes que pretenden regular el nuevo sistema social. Esta actitud no está lejos de los desacatos a los miembros de la Iglesia, a la imagen de Jesús, del irrespeto a los símbolos religiosos, desacato este que forma parte, dice Melo e Souza, de estereotipos antiquísimos, que a través de los tiempos fueron imputados a diferentes categorías sociales marginales o marginalizadas: los templarios en el siglo XIV, los judíos, los cátaros. La carnavalización de la Virgen, que destacaba escépticamente en ellas características humanas, era común en la colonia portuguesa (Melo e Souza, 1993: 100 y ss).

Lo que aquí transmite, pues, Lope de Aguirre, con la expresión delirante de su modo de ver el mundo, es la imagen del caos. Es un caos que surge como perfil no solo de la naturaleza o del estado propio de la guerra sino en relación a la forma como se está consolidando la colonización, en donde este prevalece sobre cualquier otra observación. El mundo caótico es la expresión misma del demonio. Anota Melo e Souza: “Los misioneros y cronistas de los primeros tiempos de la colonización tenían la convicción de enfrentar en el Nuevo Mundo a un viejo enemigo”. Los jesuitas que se encontraban con la naturaleza de los trópicos en Brasil la percibían como endemoniada “atestando la insubordinación de un mundo natural muchas veces caótico, desordenado y contradictorio como el mismo demonio” (Melo e Souza, 1993:32-33).

Así fueron construyéndose las primeras imágenes de la Amazonía: espacio paradisiaco e infernal, caótico, poblado por criaturas extrañas, objeto privilegiado de lo demoníaco y, por tanto, aptas para su transformación en siervos de la Iglesia Católica. Criaturas que habitan un espacio poblado de riquezas que deben ser consideradas para su explotación, así como criaturas que pertenecen a una zoología fantástica. Un mundo endemoniado proclive a la insensatez, ya que sus formas de pensamiento no responden a la lógica binaria conocida, sino más bien la transgreden. Es así como se construyó el primer discurso, ampliamente difundido en Europa a través de las crónicas, relaciones y escritos de viaje. Este iba formando parte de una literatura geográfica de carácter fantástico, estímulo para la imaginación europea, fuese ella social, comercial, erótica o de otra índole.

La expedición de Lope de Aguirre marca la imagen de la Amazonía con una dimensión nueva. Ya no es solo la búsqueda de El Dorado, no es solo la aventura desmedida y el arrojo: es también el principio separatista, liberador de la corona española, que aquí se ve favorecido por el aislamiento geográfico en un ambiente que se percibe colmado de riquezas naturales. En la carta que Lope de Aguirre le envía al Rey, este principio se consigna en un gesto que se ha tildado de demencial, pero que marca un principio histórico con la consignación de un nuevo orden. Lope de Aguirre es, en su gesto, la representación de la desestructuración identitaria que produce el enfrentamiento con la enormidad de la selva, la pérdida de referentes que lo lleva al gesto megalomaniaco de empoderamiento, en soledad, frente a la corona española. Es un imaginario

desbordado, pero en un sentido diferente de lo monstruoso que se transportaba desde Europa. Su gesto afirma la representación de una identidad que se va rehaciendo a partir de la pérdida de los referentes con la realidad, en medio de la navegación amazónica, en la afirmación de su otredad. En la respuesta de reconstrucción del sujeto frente a la agresión del ejercicio de la autoridad, su voz y su actitud perfilan el gesto alucinado del débil en su impotencia, del súbdito en una historia en donde él es parte del poder colonizador, pero es al mismo tiempo un sujeto que experimenta el peso del poder colonial.

Bibliografía

Acuña, Cristóbal de (1946). *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. 2^{da} ed. Buenos Aires: Emecé Editores.

Buenos Aires: Emecé Editores.

Aguirre, Lope de (1927). "Carta al Rey Felipe II". En: Jos, Mariano. "Apéndice Documental". *La Expedición de Ursúa al Dorado, la Rebelión de Lope de Aguirre y el itinerario de los "marañones"*. Huesca: Imprenta V. Campo. 196-200.

Buarque de Holanda, Sergio (1992). *Visão do Paraíso*. 5^{ta} ed. São Paulo: Brasiliense.

Carvajal, fray Gaspar de (2007). *Descubrimiento del río de las Amazonas, relación de Fr. Gaspar de Carvajal; exfoliada de la obra de José Toribio Medina, edición de Sevilla, 1894 por Juan B. Bueno Medina*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. En Internet: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23586289872392741254679/in dex.htm>. Última consulta: miércoles 26 de marzo de 2008.

Gaudia, E. de (1945). "Prólogo". En: Francisco Vásquez, *Jornada de Omagua y Dorado (Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras)*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Gruzinski, Serge (2001) *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

Matamoro, Blas (1986). *Lope de Aguirre. La aventura de El Dorado*. Madrid: Quórum.

Melo e Souza, Laura de (1989). *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Melo e Souza, Laura de (1993). *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.

Montejo, Eugenio (1982). *Trópico absoluto*. Caracas: Fundarte.

Ortiz de la Tabla, Jorge (1944). "Introducción". En: Vásquez, Francisco. *Jornada de Omagua y Dorado: historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras. Prólogo de Enrique de Gandía*. Colección Austral N° 512. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

Rojas Mix, Miguel (1993). "Los monstruos: ¿mitos de legitimación de la conquista?". En: Pizarro, Ana. *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Vol I. Sao Paulo: Unicamp/ Memorial de América Latina.

Raleigh, sir Walter (1980). *Las doradas colinas de Manoa*. Caracas: Centauro.

Ramos Pérez, Demetrio (1987). *El mito del Dorado. Su génesis y proceso*. Biblioteca de la Academia Nacional de Historia N° 116. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Vásquez, Francisco (1945). *Jornada de Omagua y Dorado (Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras)* Buenos Aires: Espasa Calpe.



LENGUAS Y TIPOGRAFÍA INDÍGENAS: UN DESAFÍO PARA LA EDICIÓN COLONIAL¹

MARINA GARONE GRAVIER*

Introducción

Si el establecimiento de la imprenta en la América Española se dio menos de 50 años después del descubrimiento del nuevo continente por parte de los europeos, y apenas 18 años más tarde de la caída de la capital del imperio azteca, fue principalmente por el uso político y cultural que se haría del “arte negro”. El obispo Juan de Zumárraga había pedido a las autoridades peninsulares desde 1535 que enviaran a México una prensa y papel suficiente para publicar los textos necesarios para evangelización y doctrina a los grandes grupos indígenas que residían en las tierras conquistadas y más tarde formarían uno de los virreinos más grandes de la corona española: Nueva España. Esa solicitud se hizo realidad pocos años más tarde, cuando el impresor sevillano de origen alemán, Juan Cromberger, estableció un contrato con el italiano Juan Pablos

¹ Este texto se basa mayormente en información procedente de mi libro *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, México, CIESAS-Universidad Veracruzana, 2014.

* Universidad Nacional Autónoma de México

para que se trasladara a México con su mujer y algunos operarios e iniciar así un taller tipográfico allende el mar. Con un poco de material de imprenta y el compromiso de dar a luz cuanto le fuera solicitado por las autoridades en aquellas lejanas geografías, Pablos publicó durante varios años bajo el pie de imprenta de su empleador hasta lograr la independencia que le permitiría registrar su propio nombre en las obras salidas del taller. Sin embargo, quizá ni ese primer impresor ni los siguientes cuatro que llegarían a México durante el siglo XVI tenían clara la función trascendental que llevarían a cabo. Más allá de las usuales publicaciones de corte legal y/o literario que eran usuales que sacaran de sus prensas las oficinas antiguas, hubo un género editorial que sobresalió entre todos, y distinguió para siempre la empresa editorial en el Nuevo Mundo: la edición de obras en lenguas nativas.

Esta clase específica de obras sobresalió al menos por dos motivos. El primero es de corte filológico: los textos que se publicarían estaban en lenguas que se habían empezado a transliterar en clave alfabética latina apenas unos pocos años antes, es decir, que la historia y evolución de las escrituras, reglas de composición y ortografías de esos idiomas estaban corriendo de manera paralela al hecho de ser publicados de forma impresa. El segundo motivo por el que sobresalió la edición de estas obras es de naturaleza tecnológica. Si bien las letras con las que se compusieron las escrituras de estas lenguas son las mismas para componer textos en castellano u otras lenguas indoeuropeas, lo cierto es que no siempre se contó con la disponibilidad de material gráfico para componerlas y publicarlas en América, y en consecuencia se tuvieron que solventar numerosos obstáculos para concretar los libros de manera adecuada. Las operaciones tecnológicas que se llevaron a cabo implicaron por ejemplo la incorporación de nuevas letras, la modificación de diacríticos y otros signos de escritura para poder representar los sistemas fonológicos a una clave escrita que antes de la conquista eran desconocidos para los frailes y demás autoridades peninsulares que llegaron a América.

En las siguientes páginas haremos un recorrido por algunos de los fenómenos derivados de esa hazaña editorial que ha dejado para la posteridad un enorme cúmulo de obras que dan cuenta de procesos recurrentes, inteligentes, creativos y novedosos para hacer frente a la publicación en las lenguas del nuevo mundo. Muchas de esas estrategias siguen vigentes en la edición multilingüe del mundo contemporáneo, de allí la importancia de conocer el camino que siguieron y la historia que trazaron los autores,

tipógrafos e impresores durante casi 500 años. Pero también es importante conocer esos libros y sus problemas y soluciones editoriales, porque algunas cuestiones de la representación escrita de las lenguas indígenas siguen siendo hoy torpemente resueltas en la edición de muchos países. Quizá por eso es todavía necesario mirar atrás para encontrar eventuales soluciones a problemas que hoy siguen en pie.

Los temas que abordaré a continuación son cuatro: la identificación de algunos elementos que intervienen en la escritura de la lengua; las consideraciones sobre el cuidado del texto que surgieron en esta clase de ediciones; los factores que intervienen en la edición colonial de lenguas indígenas, pero que son externos al proceso editorial en sí mismo; y, finalmente, la descripción de algunas de las adaptaciones microtipográficas que se llevaron a cabo para la composición de estas obras.

1. Algunos elementos que intervienen en la escritura de la lengua

Hemos naturalizado tanto la lectura en libros y otra clase de soportes que no notamos con claridad la función que el diseño de la página y la disposición de textos tienen en la organización de aspectos de la lengua escrita que no provienen de forma directa de oralidad. La escritura ha ido adquiriendo a través del tiempo una cierta autonomía respecto del lenguaje hablado. Son varios los aspectos en que podemos notar esa independencia, pero uno claro es la puntuación y la evolución diacrónica. En los primeros textos impresos, especialmente las gramáticas de los siglos XV y XVI, la puntuación era un auxiliar de la forma en que el texto debía ser leído, y la puntuación funcionaba como una “partitura” para la reconstrucción de los efectos performativos del texto, marcando la duración de las frases y su entonación así también el momento de la respiración. Ese “pautado” se fue complejizando en los siglos XVII y XVIII, cuando se comenzaron a caracterizar los aspectos sintácticos de la puntuación para marcar transiciones entre las oraciones, y conforme transcurrió el tiempo esas reglas se hicieron más firmes. En los elementos gráficos de la puntuación y de forma complementaria, se incluyó un repertorio de otros elementos visuales como balas, manos, asteriscos, signo de párrafos y calderones que se fueron aplicando en la composición del texto, y que no

tenían un referente en la lengua hablada. Asimismo, y en nivel de la disposición de los textos en las páginas, las elecciones de contraste visuales del texto se empezaron a aplicar con mayor amplitud a medida que el repertorio de diseños y modelos de letras fue creciendo. A la hora de la composición tipográfica, en el taller se decidía entonces la pertinencia y aplicación de redondas o cursivas para distinguir entre secciones de las obras, elemento crucial en la edición bilingüe o multilingüe, ya que permite identificar los espacios gráficos de una y otra lengua.

En estas tomas de decisión visual de los textos, participaron los autores, pero también los tipógrafos y lectores. Si los primeros son los que identificamos más fácilmente ya que, en principio son quienes proponen el repertorio de signos y el sistema de convenciones, marcan los párrafos, deciden el orden de la exposición de las ideas y proponen la puntuación, los impresores y los tipógrafos participan en la medida en que son quienes interpretan lo que el autor propone y lo “traducen” a clave tipográfica. Son este segundo eslabón quienes manipulan el original del autor para convertirlo en texto impreso en caracteres móviles, y son los que hacen las adecuaciones cuando el taller no cuenta con el repertorio de letras y signos que los autores proponen en sus manuscritos. Finalmente, los lectores aceptan, aprenden, replican y decodifican las pautas gráficas, participan en la continuidad o desuso de normas gráficas.

Además de las estrategias de representación de los signos del sistema escrito, hubo otros criterios que se aplicaron para la puesta en página, concretamente la elección de redondas o cursivas a las lenguas editadas; la variación en el cuerpo de la letra según las secciones, género y extensión del texto; la elección de una o más columnas para la disposición del contenido; y el uso de elementos gráficos complementarios al texto (tanto de grabados como ornamentos tipográficos).

De las muchas decisiones que se dan en la edición bilingüe, una relevante es el establecimiento de las jerarquías tipográficas que se manifiesta en una variedad de soluciones: desde el tratamiento paritario de las lenguas – que a ambos idiomas se les asigne la misma variante tipográfica –, o el tratamiento contrastivo de las mismas. El contraste tipográfico se puede presentar al menos de tres formas: cambio de postura (redonda-cursiva), cambio de familia (gótica-romana para el periodo colonial), y en menor medida, cambios en el cuerpo de las letras.

La posibilidad de optar por una de esas formas dependía del surtido y repertorio disponible en el taller. El material de que disponían las imprentas durante el siglo XVI fue escaso y poco variado. Llegaron con Juan Pablos el primer impresor, góticos de estilo rotundo y fueron con ellos que se publicaron las primera ediciones, con valor contrastivo nulo, un ejemplo de ese momento editorial es *Aquí comienza el vocabulario de la lengua mexicana [...]* de Alonso de Molina (Juan Pablos, 1555). Hubo que esperar hasta la llegada del segundo impresor de América en 1550, Antonio de Espinosa, para que se ampliara el repertorio para marcar visualmente un posible contraste entre idiomas, al emplear además de tipos góticos, los romanos y cursivos.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, surgen ediciones que incorporan otra estrategia: se marca el contraste lingüístico mediante postura y familia. De tal modo tenemos casos en los que el castellano se distinguió del náhuatl mediante el uso de la cursiva, por ejemplo, en la obra Juan de la Anunciación, *Doctrina en lengua mexicana* (Pedro Balli, 1575). También en este segundo momento editorial, encontramos diferenciación de dos idiomas mediante el cambio en el tamaño de la letra, que encontramos en el *Sermonario* de fray Juan de la Anunciación (Antonio Ricardo, 1577), que en algunas páginas el castellano está en puntaje mayor y en columna más ancha que el náhuatl y en otros a la inversa. Aunque ambos idiomas están compuestos en redondas o romanas, estrategia útil y necesaria para balancear las columnas de idiomas cuyas palabras tienen una longitud promedio muy dispar.

Hubo que esperar hasta el siglo XVII para encontrar casos en los que la diferencia entre idiomas se marcará usando redondas y cursivas, respectivamente. La primera mención explícita a esta relación la encontramos en el “Prólogo al prudente lector” del *Vocabulario manual en lengua mexicana* de Pedro Arenas (Enrico Martínez, 1611), donde se expresa la siguiente aclaración: “Ha se puesto el Romance castellano de letra Bastardilla (cursiva), y la declaración en Mexicano de letra redondilla, para mayor distinción que por estar todo muy claro me pareció necesario especificarlo.”

Tomando en consideración el surtido de materiales de imprenta, observamos una evolución cronológica en las estrategias de contraste de las lenguas, y aunque no existió una solución homogénea para la edición indígena, sí es posible señalar que se pasó de un contraste nulo, a uno medio y que posteriormente el contraste se sofisticó mediante la elección de más de una clave visual o estrategia.

Además de la familia tipográfica y estilo de letras empleadas, en la edición se decide la forma general de disposición del texto: a línea tirada o en dos o más columnas. En esto influye, por un lado, la extensión promedio de las palabras en la lengua y, por otro, en el género o tipo de obra que se está editando. En los paratextos de algunas obras, la longitud de los idiomas se menciona de forma explícita. Por ejemplo, en el *Manual de sacramentos en lengua de Michoacán* (Vda. De Juan de Rivera, 1690) donde se dice que el tarasco ocupa más espacio que el castellano o en el *Catecismo mexicano* de Pérez (Francisco de Rivera Calderón, 1723), en que se señala que el náhuatl es más largo que el castellano. En otros casos, la elección de más de una columna está dada por la naturaleza de la obra: dos columnas son el acomodo usual para las preguntas y respuestas en los catecismos.

Asimismo, hay una variable que vincula el formato de la obra y el largo de la línea de texto, de ese modo es posible observar una correlación entre formatos pequeños de libro (cuarto y octavo) y uso de la línea tirada. Cuando eso ocurre, se debe marcar la separación de los dos idiomas con otros recursos, como el empleo de calderones, perceptibles en el *Arte en lengua mexicana*, de Alonso de Molina (Antonio de Espinosa, 1571).

2. Consideraciones sobre el cuidado del texto en ediciones indígenas

Si la supervisión y revisión de la impresión para evitar equivocaciones textuales o variaciones de contenido era habitual en los talleres antiguos, en los casos de la edición indígena este elemento tuvo además importantes connotaciones de carácter religioso y legal.²

Se esperaba del cajista y el corrector³ que tuvieran una formación cultural y lingüística amplia, aunque ciertamente los grados de profundidad de las mismas fueron muy variables durante el periodo colonial. Sabemos por fuentes documentales clásicas, como manuales de imprenta y códigos tipográficos, que entre las labores del corrector figuraban preparar el original para que el cajista pudiera componer el texto con esa guía y verificar que se haya compuesto correctamente el texto conforme al original aprobado tras la tirada. Si se detectaban las erratas de la tirada, era común que

se elaborara una tabla, ubicándolas y corrigiéndolas, que se incluía en el mismo libro. Hay evidencias de que la corrección la podía hacer el propio autor, quien asistía a la imprenta, o podía estar a cargo de otros agentes en el taller. Hemos encontrado datos de la presencia de autores en el cuidado de la edición, por ejemplo, para hacer el *Compendio del arte de la lengua de los tarahumaras y guazapanes*, de Thomas de Guadalajara (Diego Fernández de León, 1683), del que sabemos que se sugirió al autor estar presente en el taller, que por cierto estaba a una enorme distancia respecto de la zona de misión⁴.

Sin embargo, cuando los libros tienen erratas es usual encontrar diversas explicaciones o promesas de corrección a futuro. En la advertencia al lector de la *Primera parte del sermonario, dominical, y sanctoral en lengua mexicana*, del padre fray Juan de Mijangos (Juan de Alcázar, 1624), se lee:

Los estudiosos y que manosean los libros habrán echado de ver, que no hay ninguno que no tenga erratas [...] y quien supiere el trabajo que cuesta una impresión, y que después de muy bien mirado el pliego, y tirado ya, se hallan una, o dos erratas, no culpará a los autores de los libros. Gran parte de este compuso un oficial que no sabía la lengua, por muerte del que lo comenzó a componer, y esta fue la ocasión de haber erratas.

El estudioso de la bibliografía, Ronald B. McKerrow mencionaba cuatro tipos de errores que podía cometer el cajista:

[1] errores por malas lecturas del manuscrito (incluyendo errores de audición si el cajista componía al dictado); [2] errores por fallos de memoria; [3] errores musculares, aquellos en que los dedos no se introducen en el cajetín deseado de la caja, como cuando uno presiona una letra equivocada al escribir a máquina; y [4] errores producidos por una caja sucia, es decir, al existir dentro de un cajetín tipos que no pertenecen al mismo (Gaskell 1998: 268-277).

De las anteriores, las erratas más comunes que encontramos en las ediciones en lenguas indígenas son inversión de letras, falta de diacríticos, falta de texto o confusión en la ortografía de palabras. El tema de la corrección de los textos estuvo presente no solo como preocupación del autor o tipógrafo, sino que fue central en las discusiones de los concilios eclesíasticos americanos. Por ello, es interesante hacer notar que en las ediciones de 1586 y 1604 del *Vocabulario de praxis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua, y en la española*, se transcribe la Provisión real de 1584 emanada de los concilios limenses, en los que se había ordenado la producción de obras

⁴ Al respecto de la obra, el visitador José Tardá escribió al provincial Bernardo Pardo (8 de octubre de 1681): "El padre Guadalajara necesita de pasar a México y curarse muy despacio, y el no remitirle pronto es por no haber sujeto que entre en su lugar, donde hay tanto quehacer. Y quizás de esta manera volverá en sí, porque aquí está en mucho riesgo, y de paso, yendo a México, hacer un gran servicio a Dios imprimiendo arte (etcétera) de la lengua tarahumara." La carta se encuentra en Archivo General de la Nación (en adelante AGN de Méx.), Hacienda 1126 exp. 3., citada por Luis GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Thomás de Guadalajara (1648-1720), misionero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador*, «Estudios de Historia Novohispana 15», México, UNAM-IIH, 1995, pp. 9-34.

² El examen y la corrección de los textos fue uno de los puntos en los que más insistieron los concilios católicos, tanto los de Letrán y Trento como los de la Iglesia Católica Mexicana y Peruana.

³ Sobre este punto, ver Juan Caramuel, *Syntagma del arte tipográfica*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Serie menor, 2004; también José Manuel de LUCÍA MEGÍAS, Julián Martín Abad, Bernardo López Lozano y José Bonifacio Bermejo, *Aquí se imprimen libros. La imprenta en la época del Quijote. Catálogo de la exposición organizada por la Imprenta Artesanal del Ayuntamiento de Madrid* (Museo de San Isidro, octubre 2005 – enero 2006); Madrid, Ollero y Ramos, 2005, pp. 102-109.

de carácter doctrinal como catecismo, confesionario y manual de los sacramentos en quichua y aymará, y se argumentaba que:

muchos daños, inconvenientes, gastos y costas que se recrecerían no se imprimiendo el dicho catecismo, y cartilla y confesionario en los dichos reinos del Perú, así por no se poder llevar para lo imprimir a los nuestros de Castilla [...] como por el irreparable y grave daño, que se seguiría de venir viciosa la dicha impresión, y los errores que se podrían mostrar a los dichos naturales andando escritos de mano, de que tantos inconvenientes se podrían seguir, que en gente tan nueva sería irreparable (Suárez Roca 1992: 261-262).

3. Factores extra editoriales que intervienen en la edición de lenguas indígenas

Aunque hay pistas escritas sobre la toma de algunas decisiones de las obras, otras estrategias de edición en textos indígenas, en cambio, no son tan evidentes. En los dos niveles del texto, el de los signos de escritura y el del diseño de la página, se puede identificar además de las preocupaciones lingüísticas y la precisión ortográfica de los autores, aspectos que trascienden lo exclusivamente fonológico y gramatical y apuntan a las valoraciones morales e ideas sobre las lenguas y culturas indígenas.

Aunque la mayoría de las obras tenía como lector final a los propios religiosos, otras, en cambio, consideraban a los indígenas como usuarios del texto y, en esa medida, el concepto que tenía el autor de la capacidad interpretativa y de lectura de los indios se hace evidente en el texto. En el siglo XVI, se publicaron numerosos catecismos y confesionarios, de ellos sobresalen los del franciscano Molina como evidencia de esta concepción del indio lector. En los *Confesionarios mayor y menor* de fray Alonso de Molina, encontramos estas palabras que el autor escribía para el lector indígena:

El primero (mayor) algo dilatado para ti, con el cual yo te favorezca algún tanto y ayude a salvar a ti, que eres cristiano y te has dedicado y ofrecido a Nuestro Señor JesuChristo, cuyo fiel y creyente eres tú que tienes la santa fe católica. Y el segundo confesionario pequeño y breve para tu confesor para que sepa y entienda tu lenguaje y manera de hablar.

Esas palabras buscaban una conexión directa con el lector, de manera respetuosa y positiva, sin embargo, no siempre la opinión del autor era positiva sobre las

capacidades lectoras de los nativos. Fray Juan de Mijangos expresa en *Primera parte del sermonario en lengua mexicana [...]* (Juan Blanco de Alcázar, 1624), donde argumentaba:

A algunos indios, y bien ladinos he oído leer, y encontrando una cita en la lectura, como no entienden el Latín, ni saben guarismo, pasan de modo, que ni pasan adelante, ni se acuerdan de lo que han leído en la lengua. Por esta razón todas las citaciones van al margen, que fácilmente el que leyere echará de ver dónde ha de entrar la autoridad.

4. Adaptaciones microtipográficas para lenguas indígenas

Pasando a la sección final de este escrito, comentaré algunos de los fenómenos visuales perceptibles en la edición americana para lenguas indígenas, y que se hacen evidente al nivel microtipográfico, es decir, el que se refiere a los signos de escritura y se manifiesta en la adaptación de las letras empleadas en las imprentas novohispanas. Tras analizar numerosos casos, hemos reunido los fenómenos en seis grupos o categorías con algunas subdivisiones, a saber:

- 1) Invención de signos
- 2) Reutilización de signos
- 3) Combinación de signos
- 4) Modificaciones al dibujo de los signos
- 5) Variaciones tipográficas de los signos
- 6) Reconstrucción de signos

El ejemplo más sobresaliente de la primera categoría, la de invención de signos para una lengua indígena, lo hallamos en el *Breve compendio de todo lo que debe saber y entender el Christiano, [...] dispuesto en lengua otomí* por fray Antonio de Guadalupe Ramírez (Herederos de José de Jáuregui, 1785), encargada por el IV Concilio en 1771, pero publicada 14 años por carecer las imprentas de letras similares a las utilizadas por el autor. Los nuevos signos se mandaron a cortar y fundir en España y morfológicamente conservan las proporciones y grosores que el resto de las letras del alfabeto, pero el trazo de algunas de las nuevas letras no parece derivar de las estructuras y formas

tradicionales del alfabético latino. Es importante señalar que esta tipografía no volvió a usarse en otras ediciones.

La segunda estrategia para ampliar el repertorio de signos se refiere a la reutilización de una parte del sistema alfabético asignándole nuevos valores. La forma de reutilizar letras se da cuando cada autor determina el conjunto básico de letras que requiere el idioma y las que no son usadas para cumplir otra función fonológica. El resultado final de este proceso es que el signo siga perteneciendo al sistema, pero que al mismo tiempo sea reconocido como algo diferente y particularizado para cumplir con la nueva función que se le ha asignado.

En esta categoría encontramos varias subcategorías: 2.1) reutilización por rotación, 2.2) por semejanza estructural, 2.3) por ambigüedad, y 2.4) por sustitución gráfica. De reutilización por rotación, hay casos tempranos en el náhuatl, por ejemplo, en el *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana [...]*, compuesto por fray Alonso de Molina (Juan Pablos, 1555), una W se usa rotada para simular una M; otro ejemplo está en la *Doctrina cristiana en lengua mexicana [...]*, del mismo autor (Pedro Ocharte, 1578), donde se sustituye una Z por N, mediante una rotación de 90°.

La reutilización por semejanza estructural la encontramos en el ya citado *Vocabulario de la lengua mexicana* de Molina (1555), en que una letra sigma se emplea como si fuera una zeta. Creemos que el tipógrafo consideró en los casos de W/M y de sigma/Z que el parecido de los elementos estructurales básicos de ambas letras era suficiente como para hacer el reemplazo.

La reutilización por Ambigüedad la localizamos en los pares i/l, u/v. El uso indistinto de i mayúscula por l, y de u por v, fue usual entre los siglos XVI y XVII⁵. Ejemplos están en la *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua* de Nágera y Yanguas (Juan Ruiz, 1637) y en el *Arte de la lengua Teguima Llamada vulgarmente llamada opata [...]* (Miguel de Ribera, 1702) de Lombardo Natal, respectivamente.

La sustitución de una grafía se puede proponer por varias razones, sin embargo, un argumento singular es el que ofrece fray Pedro Beltrán en el *Arte del idioma maya* (1746): “se desecha uso de ç y se la sustituye por la z, por si a alguien se le olvida el ponerle el rabo.” Otro tipo de sustitución es el que propone Carlos de Tapia Zenteno para el uso de H en lugar del apóstrofo para marcar el saltillo en el náhuatl en *Arte novíssima de lengua mexicana* (Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1753).

La combinación de signos, tercera categoría, se puede dar por sumatoria de signos – *dígrafos, polígrafos o archigrafemas* –, es decir, la combinación de dos o más letras. Esta combinación de caracteres podía ser de una misma letra⁶ o de dos distintas.⁷ En la mayoría de los casos los autores que las emplean aclaran que, aunque la nueva letra está formada por dos o más caracteres, “debe leerse como una sola letra,” es decir, como un solo signo. También hay combinación de letras con una leve alteración en el dibujo de alguna de ellas.

Los frailes pudieron identificar las consonantes glotalizadas tanto en las lenguas otomangues como en las mayenses, y en ambos grupos emplearon la estrategia de duplicación de letras. En el otomí, por ejemplo, las consonantes que se duplicaron fueron: pp, tt, ttz y cc/cqu; y en el maya: pp/p con dos astas verticales/p herida/pp heridas, th/th herida, c invertida para representar ts y ch herida. Pero además de la duplicación de letras que existían como tales en la caja tipográfica, también hubo producción ex profeso de dobles o triples signos, como los que encontramos en el *Arte de la lengua maya* de fray Gabriel San Buenaventura (Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1684); *Farol indiano* de Manuel Pérez (Francisco de Rivera Calderón, 1713); o *Manual para administrar los Santos Sacramentos [...]* *A Los Indios de las Naciones: Pajalates, Orejones, Pacóas [...]* de Fray Bartholome García (Herederos de Doña María de Rivera, 1760). Se trata de “remiendos tipográficos”: corte y fundición de letras faltantes, tanto en metal como en madera.

Las combinaciones de letras se realizaron en cuatro direcciones: a) en el sentido de la lectura (derecha-izquierda); b) en sentido vertical; c) de forma mixta (combinación de las orientaciones); y d) en el espacio del mismo signo, siendo la más común de todas la primera clase que encontramos en la segunda advertencia del *Arte y vocabulario en lengua mame [...]* del mercedita Diego Reynoso (Francisco Robledo, 1644), donde se lee la siguiente descripción: “[esta lengua] usa mucho de un carácter que son dos c pegadas que es lo mismo que si se escribiera con la letra k”. La combinación en sentido mixto (horizontal y vertical) la encontramos en las grafías mb y md de la ya citada obra de Ramírez para el otomí (1785).

Los casos de añadidos al signo se dan o bien en la estructura del mismo – cuando al dibujo reconocible de una letra se le anexa algún elemento – o en el área circundante al signo, generalmente en forma de acentos. Dentro del primer grupo – añadidos a la

⁵ A este respecto cabe mencionar “j: la viajera holandesa”, en Salvador Caja, Gregorio y Juan R. Lodaes Marrodán, 1996: 107-113.

⁶ Acerca del idioma zapoteco, fray Juan de Córdoba escribía: “cuanto a los diptongos estos indios [zapotecas] tienen muchos, sí porque la dicción lo pide como porque ellos en su hablar blandean con la lengua y algunas veces pronuncian como en la garganta, de suerte que liquidando las letras, las hacen parecer unas a otras, de donde proviene el percibir los oyentes unas letras por otras [...] los diptongos que tienen son ae, ao, ey, ye, ou [...] otros diptongos parece que hay de dos ee, y de dos yy, pero a numerarlos hemos entre las letras duplicadas.” Juan de Córdoba, 1886: 72-73.

⁷ Como la mb y md de la citada obra en otomí de Ramírez (1785).

estructura del signo – es posible hallar ejemplos en obras para lenguas indígenas con sistemas vocálicos más complejo que el del castellano, por ejemplo, en el zoque o el chinanteco. Justamente de esta segunda lengua existe una *Doctrina christiana en lengua chinanteca*, de Nicolás de la Barreda (Herederos de la Vda. De Rodríguez Lupercio, 1730), en la que se identificaba a la sexta vocal con las letras ‘ui’ y a la séptima con ‘æ’. Posiblemente, el hecho de usar indistintamente dos grafías para el mismo sonido se deba a la carencia de suficiente letra en la imprenta y no a una elección del autor.

Más ejemplos hay en *las Reglas de orthographia, diccionario y arte del idioma Otomí [...]*, de Luis de Neve y Molina (Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1767), en la que se usa una e y una u guturales, que presentan aditamentos en forma de “cola y nariz”, respectivamente.

Como cuarta categoría, las modificaciones en el dibujo del signo, podemos decir que estos se pueden dar por cambios en el peso, la alineación y la proporción del carácter. Estas alteraciones generalmente suceden porque el carácter en cuestión ha sido grabado de forma aislada y, por eso, no mantiene las formas homogéneas con el resto del sistema de letras. El carácter tipográfico que más frecuentemente hemos detectado con alteraciones en el dibujo es la ‘z’ en el contexto de ediciones en náhuatl, que creemos que se explica por la mayor frecuencia relativa de dicha letra en esa lengua en comparación con el castellano. Hay ejemplos en el *Sermonario en lengua mexicana* de fray Juan de la Anunciación (México, Antonio Ricardo, 1577) y el *Huei Tlamahuiçoltica [...]* de Luis Lasso de la Vega (Juan Ruiz, 1649). Las variaciones en la proporción de las letras se perciben en algunas iniciales xilográficas empleadas en el *Sermonario en lengua mexicana* de fray Juan de la Anunciación (Antonio Ricardo, 1577).

Para la lengua maya, los cambios de proporción y peso se pueden detectar en las letras k y en la h herida, tanto en la *Doctrina christiana en lengua maya* de fray Juan Coronel (Diego Garrido, 1620) como las *Pláticas de Francisco Eugenio Domínguez y Argaiz* (Colegio de S. Ildefonso, 1758).

La quinta estrategia microtipográfica se refiere al uso de variantes de un mismo signo, empleando esas variantes para indicar distintos fenómenos lingüísticos. El primer tipo de variante es la postura, es decir, el uso de las redondas y cursivas de una

misma letra para indicar fenómenos sonoros distintos. Así vemos el uso de dos dibujos de z (redonda y cursiva) en las obras para el otomí de Neve Molina (1767) y Ramírez (1785).

Otras veces, la presencia de variantes se debe a que, al escoger y explicar sus grafías para una obra, algunos autores novohispanos pensaron simultáneamente en clave de manuscrito y de libro impreso, es decir que tenían conciencia del uso de las variantes mayúsculas y minúsculas, de las cajas altas y bajas, tipográficamente hablando. Ejemplo de ello es la cita de Neve y Molina para el otomí (1767): “si es manuscrito se hará el mismo dibujo de letra – sin variar la figura – pero abultado, para lo impreso no lo permiten los quadros y tamaños de las letras, por letra grande se entiende mayúscula”.

La tercera variante que localizamos se refiere al cambio en el tamaño de las letras del texto.: el uso de un mismo signo, pero en otro cuerpo. La vemos en los dígrafos y trígrafos del *Vocabulario cora* de Ortega (Herederos de la Vda. De Francisco Rivera Calderón, 1732). En aquella obra dicha elección se debe a que el autor pretendía que, estando en un puntaje menor, las letras no se lean como caracteres individuales o separados.

Finalmente, la estrategia de reconstrucción de signos, que nos indica indirectamente la falta del carácter adecuado dentro del surtido tipográfico, la detectamos en las ç y ñ. Para la Ç generalmente se emplea una coma para sustituir la cedilla; y para la Ñ, mayúscula y minúscula, se realiza una recomposición del signo agregando otros signos a manera de tilde: una letra i acostada; una letra pi; un serif de otro carácter; el signo de sección; un paréntesis invertido o una s acostada.⁹

A manera de conclusiones

Es innegable que el número, variedad y diversidad de estrategias editoriales y tipográficas que se emplearon en la edición indígena habla de una gran vitalidad en el ejercicio de una clase de producción impresa específica de los territorios americanos. La abundante existencia de señales y notas paratextuales conservadas que remiten a los modos en que estas lenguas americanas se editaron, consolidaron sus formas escritas, establecieron sus reglas ortográficas y estructuras gramaticales permiten entrever un complejo sistema que en el que se vincularon autores y tipógrafos, y que sin duda conllevó una intensa negociación para el definitivo establecimiento de las variables

⁹ Algunas informaciones sobre estas grafías se pueden encontrar en Andreu Balias y José Scaglione, 2008: 14-17.

del texto en cada lengua. Identificar, categorizar y entender cabalmente esas señales es una labor que se debe realizar de forma interdisciplinaria, articulando los saberes de historiadores, lingüistas, bibliográficos y conocedores de las artes del libro, ya que solo mirando esos objetos materiales desde diversas perspectivas metodológicas será posible dilucidar el entramado de claves y estrategias que participaron en la difusión impresa de las lenguas nativas.

Los ejemplos proporcionados permiten explicar algunos fenómenos lingüísticos e imaginar el impacto de la imprenta tipográfica en la evolución de los sistemas de escritura de las lenguas de América, proceso que sigue su camino de forma vital hasta nuestros días, cuando aún muchas comunidades y grupos están determinando y negociando el sistema gráfico para las representaciones escritas de sus lenguas.

Podemos seguir añadiendo ejemplos de adaptaciones tipográficas y de variaciones en los procesos editoriales de diversas lenguas de América, y sería formidable que futuros trabajos pudieran revisar el tipo de relaciones que los impresos establecen con las formas manuscritas de los textos durante la colonia. Identificar los procesos de interferencia e influencia mutua de ambos registros de lo escrito (lo manuscrito y lo impreso) permitirá evaluar con claridad la evolución diacrónica de la cultura gráfica indoamericana, es decir, hacer un análisis bidireccional de los sistemas y procesos de escritura nos permitirá ver la producción visual en lenguas nativas como un conjunto del que seguro surgirán otros fenómenos que ahora aún no son visibles para los estudiosos.

Miradas como un sistema, las acciones que confluyen en el proceso de materialización tipográfica de los textos en lenguas indígenas cobran una relevancia de dimensión filológica con implicaciones ecdóticas de primer orden toda vez que de la inmensa mayoría de obras en lenguas indígenas de la Nueva España solo contamos con el ejemplar impreso y no el manuscrito original.

Bibliografía

- BALIUS A. y J. SCAGLIONE (2008) "Un signo para representar un sonido: el origen de la ñ y su significación cultural", *Actas del III Congreso Internacional de Tipografía*, 14-17.
- CAJA S., G. y J. R. LODARES MARRODÁN (1996), *Historia de las letras*, Madrid, Espasa Calpe, col. Espasa de la Lengua.
- CARAMUEL J. (2004), *Syntagma del arte tipográfica*, Madrid, Fundación Germán Sánchez.
- DE CÓRDOBA J. (1987), *Arte del idioma zapoteco*, ed. Facsimilar, 1886, México SEP-INAH.
- DE LUCÍA MEGÍAS J. M., J. MARTÍN ABAD, B. LÓPEZ LOZANO y J.B. BERMEJO (2005), *Aquí se imprimen libros. La imprenta en la época del Quijote. Catálogo de la exposición organizada por la Imprenta Artesanal del Ayuntamiento de Madrid* (Museo de San Isidro, octubre 2005 – enero 2006); Madrid, Ollero y Ramos.
- GARONE GRAVIER, M. (2008) "Semiótica y tipografía. Edición y diseño en lenguas indígenas", *Revista de Lenguaje, Edición y Cultura Escrita*, 122-138.
- GARONE GRAVIER, M. (2012), *La tipografía en México. Ensayos históricos (siglos XVI-XIX)*, México, Escuela Nacional de Artes Plásticas-UNAM, Colección Espiral, 232 p.
- GARONE GRAVIER, M. (2014), *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Universidad Veracruzana, p. 374.
- GARONE GRAVIER, M. (2015), *Historia de la imprenta y la tipografía colonial en Puebla de los Ángeles (1642-1821)*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, 766 p.
- GASKELL P. (1998), *Introducción a la bibliografía material*, Gijón, Trea.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ L. (1995), *Thomás de Guadalajara (1648-1720), misionero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador*, «Estudios de Historia Novohispana 15», México, UNAM-IIH.
- MARTÍNEZ DE SOUSA J. (2004), *Diccionario de bibliología y ciencias afines*, Madrid, Trea.
- MCKERROW R. B. (1994), *Introducción a la bibliografía material*, Madrid, Arco Libros.
- SUÁREZ ROCA J. L. (1992), *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa ediciones.

