

IMAGINÁRIO URBANO E PRÁTICAS CULTURAIS: O CASO DE POPAYÁN, NA COLÔMBIA

Oscar Hernan Saavedra Cruz

Universidade Federal de Mato Grosso

 <https://orcid.org/0000-0002-1296-8647>
oscar.cruz@sou.ufmt.br

Yuji Gushiken

Universidade Federal de Mato Grosso

 <https://orcid.org/0000-0002-6620-3375>
yuji.gushiken@ufmt.br

RESUMO

O presente texto, em perspectiva interdisciplinar, entre estudos do imaginário e da geografia cultural, procura gerar uma discussão ontológico-epistêmica no que tem a ver com as mudanças sociais, desde uma abordagem teórica que não acredita mais nos determinismos transcendentais para explicar mudanças. Em vez disso, tenta-se compreender as mudanças sociais como aparecendo simbolicamente desde os imaginários e as práticas que as sociedades histórica e espacialmente situadas criam elas mesmas, levando em conta tanto as memórias quanto os espaços sociais, no meio dos relacionamentos de poder, num palco de disputa pelo significado. Tomaremos por caso para nosso refletir, o acontecido na cidade de Popayán, na Colômbia, quando membros da comunidade indígena Misak derrubaram a estátua do fundador da cidade, o espanhol Sebastián de Belalcázar, que colocada em pedestal ficava instalada em espaço público. Situação inédita em Popayán, dada a hegemonia cultural hispânica e católica que na cidade predomina.

Palavras-chave: imaginário, mudanças sociais, práticas culturais, espaços públicos, Popayán.

RESUMEN

Este texto, desde una perspectiva interdisciplinaria, entre estudios de lo imaginario y la geografía cultural, busca generar una discusión ontológico-epistémica acerca de los cambios sociales, desde un enfoque teórico que abandona los determinismos trascendentales para explicarlos. Más bien, tratamos de entender los cambios sociales como algo que aparece simbólicamente desde los imaginarios y las prácticas que las sociedades histórica y espacialmente situadas crean para sí mismas, teniendo en cuenta tanto las memorias como los espacios sociales, en medio de relaciones de poder y en un escenario de disputa por el significado. Tomaremos por caso para nuestra reflexión lo ocurrido en la ciudad de Popayán, en Colombia, cuando miembros de la comunidad indígena Misak tumbaron de su pedestal, situado en espacio público, la estatua del fundador de la ciudad, el español Sebastián de Belalcázar. Situación inédita ésta en Popayán, dada la hegemonía cultural hispánica y católica que predomina en la ciudad.

Palabras clave: Imaginario, cambios sociales, prácticas culturales, espacio público, Popayán.

ABSTRACT

This text, from an interdisciplinary perspective, involving studies of the imaginary and cultural geography, seeks to generate an ontological-epistemic discussion related to social changes, from a theoretical perspective that no longer believes in transcendental determinisms to explain these changes. Rather, we seek to understand social changes as something that symbolically emerges from the imaginaries and practices that historically and spatially situated societies create for themselves, taking into account both memories and social spaces, amidst power relations and in a scenario of contestation over meaning. We will take as a case in point what happened in the city of Popayán, Colombia, when members of the Misak indigenous community toppled the statue of the city's founder, the Spaniard Sebastián de Belalcázar, from its pedestal in a public space. This was an unprecedented situation in Popayán, given the Hispanic and Catholic cultural hegemony that predominates in the city.

Keywords: education in scientific humanities; anthropocene; critical zone; ecological class.

1. INTRODUÇÃO

Ano de 2020. Naquela data em que a pandemia de covid-19 se espalhava em escala mundial e já se instalava como grande tragédia da saúde pública em todo o mundo, embora em distintas intensidades a cada região, se comemorava, apesar do contexto desfavorável e com alguns dias de atraso, o Dia Internacional dos Povos Originários no Mundo.

A data desta comemoração havia sido oficializada pela Assembleia Geral da ONU, através de uma resolução em dezembro de 1994, instituindo-a formalmente para o dia 09 de agosto.

16 de setembro de 2020. Em Popayán, município de mais de 300 mil habitantes, capital do departamento (para o brasileiro estado) do Cauca, na Colômbia, uma multidão de indivíduos do povo indígena Misak derrubou, em atitude de evidente sentido político, a imponente estátua do conquistador espanhol e fundador da cidade em 1537, Sebastián de Belalcázar.

O monumento, obra do escultor também espanhol Victorio Macho, foi colocado em 1940 em cima do Morro de Tulcán, morro que milenarmente os Misak tem considerado como sagrado. Mesmo assim, no seu crescimento, a cidade colonial e republicana tomou o morro como parte do seu perímetro urbano, virando logo lugar turístico, pois é possível desde acima dele enxergar a cidade de modo íntegro. A derrubada da estátua foi assumida pelas autoridades locais como um ato criminoso, enquanto foi reivindicada pelos Misak com um ato de justiça histórica, pois consideram Belalcázar não só um usurpador do território, mas também um genocida do povo Misak.

O protesto, com a derrubada da estátua do colonizador Belalcázar é algo que não tem precedentes nos âmbitos político e simbólico da cidade. Popayán é considerada a Cidade Branca da Colômbia, dado seu forte passado de colonização espanhola, instituição religiosa católica e formação política republicana, embora o Departamento do Cauca, do qual Popayán é sua capital, apresente a maior diversidade étnica do país.

O título de Cidade Branca se deve também ao fato do conjunto de casarões da cidade histórica ser pintada majoritariamente com tinta branca, dando margem à criação de uma imagem singular e uma visualidade marcante, e que, em grande medida, responde a um apelo de marketing turístico que atrai milhares de pessoas para a cidade durante a semana santa católica, comemoração que realizada em Popayán virou a maior celebração religiosa da Colômbia, reconhecida mesmo pela UNESCO como patrimônio cultural imaterial da humanidade, em 2009.

1.1 Abordagem, Metodologia e objetivos

Este trabalho é desenvolvido em abordagem qualitativa, produzindo-se em instância teórico-metodológica na interface interdisciplinar que compreende implicações da filosofia do imaginário, da comunicação e da geografia cultural. No que tem a ver com os estudos da comunicação focamos na dimensão comunicacional das práticas culturais como práticas de produção de sentido, enquanto desde a geografia cultural interessa-nos abordar o espaço urbano na sua dimensão simbólica.

Compreende-se a realidade estudada nos conflitos da sociedade nacional colombiana em meio à profusão de reivindicações políticas dos povos indígenas marginalizados desde o período colonial até a formação da moderna República da Colômbia, o que historicamente produziu margens sociais de evidentes conflitos de classe social e, ao mesmo tempo, das relações interétnicas até então subestimadas como condição estruturante das diferenças socioeconômicas.

Metodologicamente, portanto, em análise histórico-crítica, recorre-se aos estudos do imaginário conforme Castoriadis (1986), enquanto, para este autor, o imaginário não se trata nem de estruturas universais, nem de mudanças desenvolvidas de acordo leis da história já definidas, o imaginário, como fonte e processo da instituição social segundo Castoriadis, pode a sua vez possibilitar o novo radical, isto é, aquilo do que não se consegue dar conta pelos imaginários institucionalizados, podendo incidir e até alterar as condições estruturadas de um imaginário estabelecido.

Assim, a categoria principal que se busca analisar neste artigo são as práticas culturais como práticas de produção de sentido que buscam se reorganizar e incidir no imaginário de Popayán, argumentando a favor de que o imaginário pode ser simultaneamente estrutura institucionalizada, mas também processo que pode estabelecer novas condições de haver imaginários, sempre carregados de passado, mas também da emergência do que surge no presente.

Assim, este artigo, desenvolvendo a partir de Castoriadis uma discussão ontológico-epistêmica que revisita a noção de imaginários sociais e sua articulação com as relações de poder, as memórias e o espaço público, objetiva dar conta do modo em que Popayán configurou-se historicamente como a Cidade Branca na Colômbia ao tempo que nos orienta na compreensão do fato da derrubada da estátua do fundador da cidade, Sebastián de Belalcázar.

1.2 A estatuária em América Latina

O fenômeno da disposição de estátuas no espaço urbano das cidades na América Latina deu-se entre a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX, seguindo assim o que acontecia na Europa, sobretudo na França, então modelo não só político, mas também estético das repúblicas latino-americanas.

O auge do erguimento de estátuas como monumentos urbanos aconteceu nas primeiras décadas do século XX, durante as comemorações do centenário dos processos de independência que permitiu estabelecer as repúblicas latino-americanas. Foi o momento que, para Gutierrez (2004), a escultura religiosa barroca, herança da estética colonial, tornou a estátua em comemorativa e de caráter secular e pública.

Esta produção visual do espaço urbano foi inserida nos projetos de ornamentação das cidades, dando um caráter genérico à urbanização latino-americana, dada sua recorrência e repetição nas cidades, mas, sobretudo, teve como subsídio os projetos liberais que procuravam envolver ao povo nos processos de construção das repúblicas.

Mas o erguimento dessa estatuária desenrolou-se em processos ainda frágeis e instáveis na região, embora, fosse uma arte que, diferente da literatura e da pintura

(formas artísticas que implicam uma educação formal), permitia, pela visualidade e pela forma de exposição, uma participação mais imediata com a população, na sua maioria analfabeta.

À vista disso, a presença visual do colonizador espanhol, na sua forma estátua em Popayán, refere-se à produção de um imaginário que remete ao passado colonial, por meio da disposição e a disponibilização de arte no espaço público e em como se produz uma representação da cidade do jeito que as forças políticas buscam promover e fazer durar no tempo.

Em 1937, ainda na primeira metade do século XX, nos momentos em que se resolvia como deveria ser a estátua de José Martí a ser colocada na Havana, Cuba; o restaurador de monumentos espanhol Leopoldo Balbás dizia num artigo publicado na revista *Arquitectura y Urbanismo*:

[...] Un monumento conmemorativo es fundamentalmente una obra artística destinada a producir una emoción instantánea y sensible; levantada en medio de las muchedumbres y para ella, su lenguaje ha de ser elemental y primitivo, que el monumento posea belleza plástica, que sus masas y sus líneas estén felizmente logradas, que armonice con el lugar que ocupa y que en forma sencilla y elemental -por ejemplo, con una breve inscripción en grandes letras o con una sobria estatua bien colocada nos recuerde el personaje o acontecimiento que conmemorar; esto es todo lo que debemos pedirle [...] (Gutiérrez, 2004, p. 18 *apud* Balbás, 1937, p. 10).

Em perspectiva política, podemos dizer que a crise da modernidade e das suas meta-narrativas é também a crise do espaço público como espaço de construção da nacionalidade. A crise abre esse espaço a novas interpretações que parcializam a grande narrativa da nacionalidade, de modo também a conseguir fragmentar o espaço, dando prioridade às particularidades e às singularidades.

Assim, o espaço urbano atualmente torna-se lugar de expressões artísticas diversas, não só pelo uso de materiais, técnicas e escalas, mas também pelos modos de interagir com os públicos que, a diferença da escultura comemorativa, não é apenas contemplativo (Escudero, 2018). Porém, nem sempre se consegue integrar essa diversidade,

fragmentando às vezes o espaço urbano, fazendo dele muitas às vezes lugar de conflito e confronto, até de violência ou indiferença, que precisa muitas vezes do consenso, do diálogo ou do constrangimento para se estabilizar, é claro, equilíbrio sempre contingente e por isso suscetível de se quebrar a qualquer momento.

Em decorrência, a crise do espaço público e a sua fragmentação é também a crise da estátua comemorativa que pressupõe um espaço único, estabilizado pelas narrativas nacionais e ornamentado a partir de estéticas com pretensões de universalidade vindas da Europa, manifestas tanto nas escalas quanto nas técnicas e os materiais, bronze ou mármore, usados na sua elaboração.

Conforme Silva (2022), a geografia cultural, na década de 1980, faz a disciplina passar de uma abordagem morfológica, que se preocupava por estudar a paisagem focando apenas nos elementos visíveis, para uma abordagem simbólica que busca transcender a materialidade trazendo à tona o simbolismo do objeto artístico. Essa perspectiva na geografia tornou visível não só os relacionamentos entre o monumento e o lugar, mas também os relacionamentos entre o monumento e as relações de poder.

Assim, como já dito, a crise da modernidade, da historiografia científica europeia e a virada da geografia cultural, mas também o aparecimento no cenário público das memórias coletivas que fornecem outras perspectivas de sentido, abre o campo da interpretação simbólica, tornando o espaço público e o monumento mesmo palco de disputa pela significação e os imaginários.

Além disso, os relacionamentos entre os movimentos sociais, através dos usos midiáticos e das práticas comunicacionais têm permitido gerar estratégias comuns na produção de formas de expressão nas condições materiais e tecnológicas do mundo contemporâneo e, conseqüentemente, na luta e nas formas de se publicizar demandas políticas na perspectiva das reivindicações (Lima, 2001).

Assim, na cultura comunicacional que marca a contemporaneidade, as tecnologias e os conteúdos da mídia irrompem nas representações e os imaginários locais, nacionais e

regionais, produzindo e espalhando pelas redes sociais práticas e ações articuladas, às vezes acontecendo simultaneamente.

Daí que se possa pensar as mudanças sociais vindo inicialmente dos mesmos sujeitos que compõem uma sociedade específica, mas também se podendo gerar a partir da influência desde fora pelos relacionamentos comunicacionais com outros contextos sociais que conseguem criar identificações capazes de colocar em questão as hegemonias locais.

É o caso da onda de derrubada de estátuas em vários locais do mundo, sob o lema anticolonial e antirracista, que se registrou em 2020, depois do assassinato do afro-americano George Floyd por membros da polícia da cidade de Minneapolis, no estado de Minnesota, nos Estados Unidos.

Como assinala Baker (2022), se bem é verdade que antes dessa data já tinha acontecido a retirada de algumas estátuas de escravistas em diferentes cidades no mundo, é só depois do ocorrido com George Floyd que aquela retirada de monumentos foi acontecer pelas mãos dos próprios cidadãos, e não mais por conta das administrações locais que agiram, certamente, por pressão da sociedade civil.

Esse movimento anticolonial em 2020 espalhou-se pelas redes sociais, desencadeando um efeito de difusão acentrada, própria das formas da chamada cibercultura, que gerou protestos e a derrubada de várias estátuas pelo mundo, atingindo também ao Brasil, com a queima em 24 julho de 2021 da estátua do bandeirante paulista Borba Gato, localizada na cidade de São Paulo, capital do estado de São Paulo, no Brasil.

À vista disso, a derrubada em Popayán da estátua de Belalcázar por membros do povo Misak, em setembro de 2020, faz parte também dessa onda global de protestos anticoloniais que colocam em questão os monumentos e seus simbolismos, na tentativa por transformar localmente os imaginários e as relações de poder coloniais que, no caso de Popayán, até hoje seguem em vigor, negando assim os modos de existência e a participação das comunidades ancestrais e afro-colombianas no espaço público da cidade de Popayán.

A pergunta teórica para nos fazer é que é aquilo que hoje permite-nos pensar que a derrubada da estatutária moderna no espaço público das cidades, seja capaz de gerar mudanças sociais. Tentaremos responder a essa pergunta, a partir dos levantamentos teóricos de Cornelius Castoriadis no que tem a ver com os imaginários sociais.

2. CRISES DAS METANARRATIVAS E A NOÇÃO DE IMAGINÁRIOS SOCIAIS COMO FORMA DE SE EXPLICAR AS MUDANÇAS SOCIAIS

Após da última crises do racionalismo ilustrado europeu que resultou na queda do historicismo progressista, fica a possibilidade de falar tanto da pós-história, quer dizer, em termos de Hegel, um mundo no qual não tem mais a possibilidade de desenvolvimento humano, quanto duma relativização dos discursos e as representações no campo do saber, isso devido à perda dos universais lógicos ou dialéticos, que faz com que toda discursividade com pretensão de verdade, revele-se sempre como parcial e contingente.

Sem se poder estabelecer verdades, com todo o absolutismo que esse termo teve para a tradição do saber europeu, aparece o problema geral para as ciências sociais, e no particular para nosso assunto de pesquisa, de como explicar as mudanças sociais se não existem mais leis transcendentais objetivamente cognoscíveis, lógicas ou dialéticas, não só para que nos deem uma explicação causal dessas mudanças ou variações, mas também para que se consiga valorar as sociedades de acordo a seu desenvolvimento na linha de tempo: quais sociedades são primitivas, quais as mais avançadas; se não existirem critérios universais para avaliá-las, pois qualquer empenho teórico por representar e explicar será só uma aproximação discursiva sem possibilidade de reclamar valor de verdade para seus enunciados.

Não obstante, desde outra perspectiva, se a História como meta-narrativa não adianta mais, caberia a possibilidade de outras histórias, narrativas ancoradas nas memórias e no cotidiano de povos não europeus que conseguem construir mundo e relacionar-se com a natureza doutras maneiras, tradições apagadas ou subordinadas até hoje pela dominância que a modernidade europeia conseguiu impor globalmente ao modo de vida doutros povos do planeta. Por tanto, existe a possibilidade de encarar o problema das mudanças sociais de outro jeito.

Assim, sem critérios lógicos-rationais universais para avaliarem aquilo que norteia o existir humano em termos de significação, mas também tomando distância de qualquer modelo transcendental para explicar o funcionamento das sociedades humanas, fica nas sociedades mesmas, no seu próprio agir, dar conta tanto do seu próprio sentido de existência quanto das suas próprias mudanças como sociedade.

Castoriadis (1986) na sua crítica não só ao marxismo, mas também ao funcionalismo e ao estruturalismo na antropologia, vai propor ontologicamente que são as sociedades mesmas quem conseguem dar conta das suas próprias mudanças.

Vamos nos focar naquela crítica que Castoriadis faz da lógica conjuntista-identitária que, segundo o autor, tem dominado os modos com que, no Ocidente, se compreende teoricamente às sociedades e a história, o que lhe vai permitir: a) conceber as sociedades como instituídas e indefinidamente determináveis, quer dizer, organizáveis no tempo, mas não elas mesmas determinadas de modo absoluto e, b) levantar a questão do imaginário como aquilo que baseia as mudanças sociais.

2.1 A lógica identitária-conjuntista e a crítica de Castoriadis ao determinismo social.

O primeiro aspecto a se compreender na relação entre história e sociedade, conforme Castoriadis, é a diferenciação que o autor faz entre as sociedades chamadas arcaicas e as sociedades históricas. Castoriadis vai chamar de sociedades arcaicas, ou sociedades sem história, aquelas sociedades onde o tempo sócio-histórico vai se instituir de forma diferente, de modo a predominar a repetição e a ausência de mudança social, sem que por isso deixe de existir um relacionamento com seu próprio passado e seu próprio futuro. De outro lado, as sociedades históricas seriam aquelas sociedades para as quais o tempo é manifestação de algo diferente daquilo que é, quer dizer, faz-se como novo, e não só como consequência ou exemplo do mesmo.

Não é que para Castoriadis a sociedades arcaicas não existam no tempo, só que o modo delas instituírem o tempo socialmente, faz com que o fato e o gesto cotidiano sejam insignificantes, caso não consigam repetir e participar do fato e do gesto primordial contido no mito, que seria, para Castoriadis, um relato do acontecido num tempo

primordial, um tempo outro do tempo histórico que, nessas sociedades, segundo Castoriadis, quer-se negar.

Os fatos históricos, o acontecimento mesmo, torna-se insignificante perante o que repete e participa do primordial. Desde já, tomamos distância das sociedades arcaicas e focamos nas chamadas sociedades históricas que são aquelas a considerar para o assunto da nossa pesquisa.

Também, conforme Halbwachs (1990), é importante deixar claro que quando falamos de mito, vamos entendê-lo como sendo parte da memória e do imaginário dum grupo social particular que procura, historicamente, gerar sentido e relacionar-se com práticas culturais específicas, e não como aquele relato que desvendaria os vínculos com alguma estrutura universal do humano.

Existe então, segundo Halbwachs, uma “história” vivida, contínua, engajada nos grupos sociais, que “tem tudo o que é preciso para constituir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode-se apoiar, para se conservar e reencontrar a imagem do seu passado” (Halbwachs, 1990, p. 71).

Não existem memórias universais. Também não há pretensão de universalidade como acontece na disciplina histórica moderna.

Não se pode concentrar num único quadro a totalidade dos acontecimentos passados senão na condição de desligá-los da memória dos grupos que deles guardavam a lembrança, romper as amarras pelas quais participavam da vida psicológica dos meios sociais onde aconteceram (Halbwachs, 1990, p 86).

No que tem a ver já com as sociedades históricas, Castoriadis vai criticar aquilo que vai chamar de “conhecimento herdado no Ocidente”, quer dizer, aquelas teorias baseadas na lógica identitária-conjuntista que têm sido predominantes quando procurarmos dar conta das sociedades históricas.

Pensadas pela lógica identitária-conjuntista, as sociedades históricas são concebidas como conjunto de elementos distintos e definidos, referindo-se uns a outros por relações

bem determinadas. Assim, tanto o deduzir como o induzir são processos lógicos-identitários. Por um lado, partindo de premissas gerais assumidas como verdades, no caso da dedução, conseguimos, por implicância, proposições particulares mesmo com valor de verdade, ou, por outro lado, como acontece com a indução, a partir de proposições particulares tentamos elaborar, também por implicância, proposições gerais com pretensões de universalidade. Em ambos os casos, os resultados já estão potencialmente contidos nas suas premissas.

Para Castoriadis, o funcionalismo de Malinowski e o estruturalismo de Lévi-Strauss seriam teorias antropológicas elaboradas segundo esta lógica identitária-conjuntista, assim como também a dialética, quer hegeliana, quer marxista, pois todas apontam para um determinismo social onde o novo termina por ser subsumido pelas operações identitárias.

No caso de teoria de Malinowski, Castoriadis vai enxergá-la como uma teoria fisicalista que tenta colocar às necessidades humanas como causa única e universal da diversidade da organização social. Neste caso, pressupondo-se as necessidades como sendo as mesmas para qualquer ser humano, conseguem gerar diversas organizações sociais na procura por satisfazê-las. “Esse ponto estável só poderia ser fornecido pela postulação de uma identidade de necessidades através das sociedades e dos períodos históricos, identidade que a observação mais superficial da história contradiz” (Castoriadis, 1986, p. 205).

No que tem a ver com o estruturalismo de Lévi-Strauss, a crítica de Castoriadis aponta a colocar em questão a universalidade das operações lógicas que permitem como estrutura de pensamento inconsciente organizar as diversas sociedades existentes. Nesse sentido, todas as sociedades teriam uma cultura particular à qual subjaz uma estrutura invariante capaz de se expressar mediante diferentes conteúdos, mas sempre de acordo com oposições binárias bem determinadas. Assim, o relevante seria justamente as significações recorrentes em distintas sociedades que desse modo nos revelariam essa estrutura universal que subsume todas as organizações sociais existentes.

No que tange à dialética, quer hegeliana, quer marxista, Castoriadis vai considerá-la como a forma mais elaborada da lógica conjuntista-identitária para explicar as sociedades, pois tenta concebê-las segundo um desdobramento histórico onde aquilo que aconteceu é superado pelo acontecendo, num encadeamento linear e progressivo que faz que o presente suprima, mas, ao mesmo tempo, conserve o passado. O que era para Hegel o movimento do logos, torna-se em Marx o desenvolvimento das forças produtivas e a sucessão de classes sociais.

Mas, para Castoriadis, por mais que a dialética insira a história como elemento fundamental para explicar as sociedades (característica que nem o funcionalismo, nem o estruturalismo levam em conta), segue representando-a como uma totalidade, onde seu ponto inicial contém potencialmente seus futuros desenvolvimentos, de forma que não existiria espaço para o radicalmente novo, que possa surgir sem ser derivada de uma operação racional.

Nesse sentido, a diversidade social, conforme a dialética, fica reduzida apenas a várias posições numa mesma linha progressiva de tempo que revelaria o grau de desenvolvimento histórico de cada uma das sociedades. “A unidade dialética da história é um mito. O único ponto claro para refletir sobre o problema é que cada sociedade coloca uma visão sobre si mesma que é, ao mesmo tempo, uma visão do mundo” (Castoriadis, 1986, p. 53).

Em síntese, para Castoriadis estas teorias desenvolvidas a partir da lógica identitária-conjuntista praticam um finalismo racionalista, pois “a totalidade do processo é apenas a exposição das virtualidades necessariamente realizadas de um princípio originário presente desde sempre” (Castoriadis, 1986, p. 207-208). Logo, transformação nenhuma poderia acontecer nas sociedades históricas concebidas desse jeito, pois já existiria o esquema universal que permitiria logicamente e de maneira identitária desenvolver os acontecimentos por vir. Dessa forma, o indeterminado jamais aconteceria.

2.2 A instituição da sociedade

Uma instituição é, para Castoriadis, uma rede simbólica socialmente sancionada, onde se combina em proporções e em relações variáveis um componente funcional é um componente imaginário. Diz-nos Castoriadis, só existe sociedade histórica onde há instituições e toda sociedade se institui por si mesma. Assim, cada sociedade define tanto o seu próprio agir como o seu próprio universo do discurso.

Segundo Castoriadis, os modos determinantes da sociedade lhe são inerentes, tanto no significar e representar (a legein) quanto no fazer (o teukhein). Assim a sociedade consegue-se instituir a si mesma. “É preciso que a sociedade se fabrique e se diga para poder fabricar e dizer” (1986, p. 310). Castoriadis vai reconhecer a lógica identitária-conjuntista sendo intrínseca aos modos do sócio-histórico instituir-se. Também é verdade que o instituído não consegue se fechar sobre si, pois, se admitirmos que não existem leis dialéticas da história, sempre existe a possibilidade de que o novo possa aparecer consequentemente nas sociedades, sendo capaz de alterar o previamente instituído. É esse absolutamente novo o que Castoriadis vai chamar de imaginário radical.

Segundo Castoriadis, esse imaginário radical não pode ser atribuído a sujeito nenhum, nem tampouco a uma consciência do grupo, nem a um inconsciente coletivo. Aliás, diz Castoriadis, o imaginário radical só se consegue manifestar simbolicamente, quer dizer, manifesta-se enquanto consegue que os indivíduos virem sociais por conta dos processos de significação. Assim, a imaginação é condição *sine qua non* para toda atividade constituinte da subjetividade. Podemos dizer então que os imaginários possibilitam a significação ao passo que permitem os processos de subjetivação.

Ao respeito do levantado por Castoriadis, Carretero Pasín nos diz:

... O propósito de Castoriadis é dissuadir-nos do erro de conceber em termos dicotômicos o real e o imaginário, para assim quebrar a ideia do imaginário como produto, consequência e distorção ilusória do real. Não existe uma categórica diferenciação ontológica entre a ordem do real e a ordem do imaginário. Pelo contrário, a realidade mistura-se com o imaginário e o imaginário com o real, sem uma clara divisão ontológica entre eles. Em outras palavras, o real é imaginário e o imaginário é criação da realidade. Longe tanto duma ontologia idealista quanto duma materialista, Castoriadis ressalta que imaginário e realidade guardam uma relação de interdependência, quer dizer, se bem a realidade é uma

construção por conta do imaginário, não é menos certo que as significações imaginárias precisam de se realizar na realidade (Carretero, 2010, p. 103).

Como consequência da abordagem que Castoriadis dá para o problema das mudanças sociais, não mais podemos ver os imaginários sociais apenas como falsas ideias (ideologias nos termos de Marx), também não apenas como representações subjetivas que os membros duma sociedade fazem sobre a sociedade mesma sem que atinjam a estrutura inconsciente e universal que a suporta (do jeito que acontece no estruturalismo transcendental de Lévi-Strauss). Enxergamos os imaginários, conforme Castoriadis, como parte duma rede simbólica que, se institucionalizando socialmente, vai dar sentido ao mundo e aos modos de vida dos sujeitos nas sociedades particulares.

Desta abordagem teórica, assumimos o símbolo como aquela realidade composta por algo real que evoca outra realidade que transcende o objeto simbolizante. Em consequência, podemos dizer que o símbolo não é apenas signo, quer dizer, conforme Castoriadis, apenas código que institucionaliza identitariamente o imaginário radical, pois, no símbolo nem sempre acontece esse relacionamento semântico unívoco entre dos termos, o importante no símbolo será a possibilidade de dotar a um só termo com a capacidade de evocar nele características que no plano denotativo não consegue abranger.

Nesse sentido, reconhecemos não só o caráter polissêmico do símbolo, mas também a impossibilidade de conseguir enxergar com total clareza o seu significado. Se pensarmos os imaginários como exprimidos simbolicamente, nem todo imaginário consegue-se instituir socialmente como código, segundo é entendido por Castoriadis, ficando uma parte dele apenas evocada para os sujeitos, pela natureza do simbólico mesmo.

O que se fecha sobre si mesmo, ficticiamente, é o código, o léxico dos significados identitários-conjuntista, cada um deles suscetível de uma ou algumas definições suficientes. Mas o léxico das significações é universalmente aberto: porque a significação plena de uma palavra é tudo aquilo que, a partir ou a propósito desta palavra, pode ser socialmente dito, pensado, representado, feito. É o mesmo dizer que não se podem atribuir-lhe limites determinados (Castoriadis, 1986, p. 284).

2.3 Ordem social e imaginários

Assumir tanto teórica quanto metodologicamente os imaginários sociais na linha de Castoriadis ajuda-nos a entender não só os processos de legitimação do poder, mas também os processos da sua transgressão. A institucionalização simbólica dos imaginários sociais define o mundo e orienta os modos de vida numa sociedade. Baczko (1999) vai entender que os poderes, em especial o poder político, procuram dominar simbolicamente esses imaginários, não para acrescentar o ilusório ao real, mas sim para “multiplicar y reforzar una dominación efectiva por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y de poderío” (Baczko, 1999, p. 16). Não obstante, esse poder deve se legitimar socialmente. Quando se enfraquece essa legitimação é que percebemos na disputa pelo poder o jogo doutros imaginários que procurando colocar em questão as representações sociais dominantes encaram a disputa pela definição da realidade. Diz Carretero:

Lo imaginario presenta una doble faceta ambivalente: por una parte, puede ser instrumentalizado al servicio del poder para contribuir a la legitimación de la realidad social existente y, contrariamente, puede movilizar la energía social para impulsar la transformación de la realidad socialmente instituida. Esta duplicidad de lo imaginario está ligada a la reprimida fuerza social del sueño y la ficción, de modo que tanto la conservación de lo real como su dislocación necesiten, en ambos casos, de la eficacia social de lo imaginario (Carretero, 2003, p. 93).

Levando em conta que os imaginários são a origem do sentido e as significações não determináveis que uma sociedade gera simbolicamente por si mesma, tendendo, ao mesmo tempo, a se instituir definindo a realidade e orientando os modos de vida, podemos dizer que, dada a sua contingência intrínseca, os imaginários são palco de disputa tanto para legitimar as ordens sociais quanto para procurar sua transformação.

Nesse sentido, haverá imaginários dominantes sempre com a possibilidade de serem transformados, dependendo de que tanto as forças sociais que se lhes contrapõem e as representações que conseguem gerar os atingem. No que segue, tentaremos reconstruir historicamente como foi se instituindo o imaginário de cidade branca no caso de Popayán, e como hoje, por sua primeira vez, o espaço público lhe é disputado simbolicamente na sua representação.

3. POPAYÁN: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CIDADE BRANCA

Desde sua fundação por Sebastián de Belalcázar, Popayán foi se posicionando como uma cidade importante, primeiro, no Vice-Reinado Espanhol da Nova Granada, durante o período da Colônia, e, depois, na República da Colômbia, ao longo do século XIX; embora viesse diminuía sua importância assim que incursionar o desenvolvimentismo no país durante o século XX.

A cidade teve importância para a economia colonial enquanto a mineração aurífera e a produção pecuária foram atividades desenvolvidas pelas elites locais em benefício do império espanhol. Por outro lado, um escudo de armas foi outorgado à cidade pelo rei Felipe II da Espanha nos primórdios da colônia, dado o bom sucesso de várias famílias hispânicas no território. Popayán foi assim se colocando em destaque econômico e político durante o domínio espanhol.

Na independência da Colômbia e durante todo o século XIX, Popayán forneceu ao país vários próceres (os chamados “grandes nomes” de uma nação), o que inclui dirigentes políticos e até presidentes da República. No entanto, todos eles eram pertencentes às famílias tradicionais que tinham conseguido seu prestígio econômico e social na época colonial. Os intelectuais e homens de armas viraram muitas vezes contra suas próprias tradições coloniais, procurando se engajar na nova ordem político-administrativa que trazia os valores da república francesa para o país. Mesmo assim, a escravidão continuou na Colômbia até a metade do século XIX, com a permanência do sistema de fazendas que as novas elites nacionais mantiveram como herança da época colonial (Muñoz, 2023).

As elites de Popayán contribuíram ativamente para impedir a libertação dos escravos no país, após atingida a independência é proclamada a República. Três foram as maneiras como colocaram travas para aboli-la, o que finalmente aconteceu em 1851:

- Alterando a Lei de Liberdade de Partos, vigente na Colômbia desde 1821, conseguindo com isto exportar escravos para países onde a lei ainda não existia (como era o caso do Peru), na procura por salvaguardar os seus bens.
- Travando o funcionamento dos organismos do estado encarregados de adiantar a abolição na Província de Popayán.

- Usando sua influência no sistema judiciário da época para atrapalhar as petições dos escravos de ser libertos, deixando só ter sucesso àquelas petições que implicavam um pago para os escravistas (Muñoz, 2023).

No que tem a ver com as comunidades indígenas, durante a colônia já foram dispensadas da escravatura pelo próprio Império espanhol, o que as levou a morar em terras comunais, chamadas de resguardos, e a se organizar num sistema de trabalho não escravo¹.

O governo liberal, que possuía o poder em 1851, aboliu a escravidão na Colômbia. Além disso, declarou dissolvidos os resguardos indígenas, procurando partilhar os terrenos como propriedades individuais entre os membros das comunidades, seguindo desse jeito a lógica do contrato social que foi o referente liberal para a construção do estado republicano na Colômbia.

O projeto nacional das elites liberais implicava o “branqueamento” da população através da miscigenação. Garantir a continuidade dos laços comunitários com a conservação dos resguardos equivalia a impedir que esse branqueamento fosse logrado. Nas palavras de José María Samper, intelectual colombiano do século XIX: “Es evidente que el cruzamiento de la raza española con las indígenas y la africana negra ha producido en Nueva Granada castas mestizas muy apreciables, a pesar de sus actuales defectos de educación” (Samper, 1861, p. 89).

Para os liberais, dissolver os resguardos era uma maneira de, segundo eles, tirar da identidade dos indígenas atrasos coloniais que lhes impediam de fazer parte da sociedade moderna que se construía naquele momento. Além disso, eles ficaram confiantes em que, dividindo as terras, contribuíram para o desenvolvimento econômico enquanto constituíam um mercado fundiário no país.

¹ A Encomenda foi a instituição que a Coroa espanhola usou nas suas colônias na América para organizar o trabalho das comunidades indígenas. Ela consistia em dar para um espanhol, chamado de encomendero, um grupo de indígenas que deviam tributar-lhe já fosse com produção ou com trabalho. Em troca, os indígenas recebiam do encomendero os cuidados e a educação na fé cristã (Cuevas & Castañeda, 2019).

Mesmo que parecesse que a parte liberal das elites colombianas procurasse superar a escravidão, tentando reconhecer direitos de igualdade e liberdade para todos os que habitavam o território da república, sendo apenas o obstáculo, como diz Samper, o nível de atraso que a educação iria remediar, na verdade, ficou a persistir até hoje uma estrutura racial que subjaz ao contrato social.

A procura dos liberais no poder por dissolver os resguardos fez com que as elites conservadoras aproveitassem esse momento para conseguir que as comunidades indígenas lutassem ao lado deles durante as guerras civis acontecidas em 1851 e depois em 1854, uma vez que os conservadores procuravam manter os privilégios econômicos e sociais que a colônia lhes havia legado.

Assim, mantendo a renda na economia agrícola e resistindo a abolição da escravidão para se assegurar a mão de obra, os conservadores poderiam prometer a defesa dos resguardos quando conseguissem o poder, defendendo desse modo a organização corporativa da República; porém, sem que isto significasse reconhecer a cidadania aos indígenas, nem tampouco evitar manter sua distância de classe que, acreditavam, lhes era dada por herança e tradição.

No que tange às elites de Popayán, a dinâmica entre liberais e conservadores na sua relação com a questão indígena se manteve do modo como aconteceu ao nível nacional, mudando segundo uns ou outros permanecessem no poder, apontando que foi no estado do Cauca o território onde mais comunidades indígenas conseguiram manter os seus resguardos², embora em condições de inferioridade no que respeita à cidadania (Sanders, 2007).

A economia colombiana sofreu uma transformação gradual, passando de economia extrativista (mineira) e pecuária para uma economia voltada para a agricultura de

² Os resguardos foram jurisdições territoriais criadas pela Coroa espanhola nas suas colônias na América, ao final do século XVI, com o intuito de concentrar nelas às comunidades indígenas, logo que estas apresentassem uma merma significativa de população devido a sua exploração pelos encomenderos. A sua vez foi uma maneira de melhorar o pago do tributo indígenas ao ter à população concentrada e separada dos espanhóis e mestiços. (Morales, 1979).

exportação. Essa transformação na economia colombiana fez o poderio econômico das elites de Popayán diminuir³.

Além disso, desde 1886, o governo fortemente centralista do presidente Rafael Nuñez fez com que administrativamente os estados soberanos na Colômbia se tornassem apenas departamentos governados por delegados do presidente. As elites locais tiveram cada vez menos poder sobre a região, ficando dependentes das decisões políticas do governo nacional (Valencia, 1998). Assim, nas primeiras décadas do século XX, com um governo preocupado com que o estado soberano do Cauca, cuja capital era Popayán, fosse foco de algum movimento separatistas, facilitou seu processo de desintegração em vários departamentos. Desse modo, as elites payanesas foram perdendo não só peso econômico, mas também poder político, justamente aquilo que lhes garantia outrora destaque nacional.

Com a decadência, as elites de Popayán começaram a se voltar para o passado, pois o seu presente era mais que lamentável: vivendo só da renda das suas antigas fazendas, sem mão de obra qualificada para conseguir uma grande produção agrícola e sem infraestrutura de vias que pudessem vinculá-las aos mercados externos. Finalmente, terminam por se aferrar a seus costumes aristocráticos que condenam a região ao atraso (Ayala, 2000).

Logo então, começou-se a edificar esse imaginário de Popayán como Cidade Branca, parceria entre as elites locais e a Igreja Católica, visando não perder relevância nacional. Enquanto o Grande Cauca desmembrava-se, aproveitou-se a comemoração do centenário da independência da república para se destacar todo o passado glorioso de Popayán.

Diz Vanegas:

[...] históricamente el ejercicio de creación de esas marcas para la memoria –que acompañaron la consolidación de los estados nacionales durante los siglos XIX y XX– fue ejercido por las élites políticas y económicas. Para crearlas se recurrió a la escultura figurativa en bronce y mármol,

³ Popayán conseguiu-se destacar em 1887 pelas exportações de quina para Europa, as quais fecharam logo que fosse desbancado esse comércio pela quina que Europa começou a importar da Índia (Ledezma, 1997).

usualmente recorriendo a referentes del pasado e instrumentalizando su memoria, para extender discursos que sostuvieran sus propias narrativas. Es así que hacen más referencia a quienes los mandan hacer que al pasado al que se refieren [...] Los monumentos decimonónicos responden a una lógica triunfalista, en la que los acontecimientos y personajes rememorados presentan una narrativa de la historia centrada en la ejemplaridad de los 'grandes hombres' y en ellos se manifiesta la confianza en los ideales de "civilización y progreso" que caracterizaron las narrativas del momento (Vanegas, 2021, p.124).

As elites de Popayán, ao contrário do que acontecia no resto do país, comemoravam o centenário de independência não para se afirmar na linha do progresso, mas sim para se voltar ao passado e construir a sua identidade regional (Dávila, 2021). Nesse contexto, colocaram em diferentes lugares de Popayán estátuas dos heróis da independência colombiana nascidos na cidade.

Nesse ancorar-se no passado glorioso foi que em 1940 a estátua de Belalcázar foi colocada em cima do Morro de Tulcán, com o intuito de comemorar os 400 anos da fundação de Popayán.

No seu estudo semiótico sobre o branco no centro histórico de Popayán, García Quintero nos diz que:

El color blanco de la arquitectura monumental constituye, pues, una marca simbólica que sirve de principal referente identitario de Popayán, al punto de convertirse en el signo esencial de la imagen con la cual la ciudad afirma sus creencias y prácticas espirituales, y por este principio autodefine su patrimonio arquitectónico, reconocido además por su valor histórico ecléctico en la publicidad comercial y turística de afiches, postales, pinturas y artesanías que representan, con sus modelos y motivos, el ser mismo de la ciudad blanca (García, 2013, p. 85).

O branco que atribui homogeneidade visual ao centro histórico de Popayán não é só uma cor, mas também uma moral que se ancora no passado glorioso da cidade, fazendo que com o passar do tempo Popayán se tornasse uma cidade turística dada a sua arquitetura de corte colonial e republicano, mas sobretudo pela celebração da semana santa católica que se comemora na cidade com muito fervor e solenidade.

Assim, a cada ano, dias antes do começo da semana santa católica, nos dias finais de março ou os primeiros de abril, a cidade vive um processo de branqueamento e embelezamento do centro histórico. Por suas ruas passam as procissões que são vistas todos os anos por milhares de pessoas, moradores e turistas, afirmando-se Popayán como uma cidade predominantemente hispânica. Assim, esse processo de branqueamento prévio à celebração da semana santa católica, é também:

[...] un procedimiento estético de higiene urbana, que busca purgar de males, culpas y pecado a la ciudad; con un efecto adicional del enlucimiento necesario, y es que la diferencia cultural de Popayán resulta abolida. Si las fachadas se limpian de voces, lenguajes, escrituras y memorias, todo aquello disonante del canon religioso de asepsia, expresados en textualidades modernas y juveniles del tipo graffitis o estenciles, por ejemplo, es porque resultan feos para el criterio moral hegemónico y, por ende, malos a juicio del imaginario colonial purista que le teme a la mancha de la diversidad social, y prefiere acoger en cambio la monocromía y univocalidad de lo homogéneo y simétrico que proporcionan los atributos del color blanco, para generar así una aparente idea de igualdad, armonía y paz, encarnado en el mito de Popayán como arcadia colonial o ciudad de Dios (García, 2013, p. 95).

Deste modo, o centro histórico de Popayán constitui-se como um centro de poder simbólico. Mas também é o centro do poder material porque a diferença de outras cidades na Colômbia onde os prédios do poder administrativo se espalham pelo espaço urbano, no caso de Popayán, ficam até hoje no centro da cidade. O mesmo acontece com as entidades financeiras, o arcebispado e as principais catedrais e museus da cidade. Além disso, as novas construções feitas no centro histórico devem, mesmo elas sejam modernas, manter nas suas fachadas o estilo e a estética colonial e republicana.

Mas, nos perguntamos: Que tem mudado para que atualmente o espaço público em Popayán, dominado pelas representações atreladas ao imaginário de cidade branca, possa ser disputado simbolicamente com atos como o derrubamento da estátua do conquistador espanhol Sebastián de Belalcázar por conta do povo indígena Misak.

4. OS ESPAÇOS SOCIAIS: PAISAGEM E REPRESENTAÇÃO

Se os imaginários historicamente constituídos e as subjetividades sociais nos seus relacionamentos quotidianos configuram realidades que modificam e organizam os espaços geográficos, quer dizer, a superfície terrestre, poderíamos entender o espaço social, conforme Souza, como abrangendo “desde a materialidade transformada pela sociedade até os espaços simbólicos e as projeções espaciais do poder que representam o entrelaçamento dos aspectos imaterial e material da chamada espacialidade social” (2013, p. 31).

Se admitirmos, além disso, que os imaginários sociais podem ser refletidos e apropriados politicamente segundo interesses particulares (Castoriadis, 2008; Baczko, 1999), e a organização imaginária do espaço social pode ser traçada e reproduzida ou, pelo contrário, questionada e recusada, pensamos que os conceitos geográficos de paisagem e espaço de representação poderiam ser ferramentas conceituais, no sentido foucaultiano, para entender e nos aproximar a espaços urbanos onde a disputa simbólica pelas representações e os significados é colocada em destaque.

4.1 A paisagem geográfica

Se bem a discussão sobre o conceito de paisagem na geografia é longínqua e problemática (Souza, 2013), para os limites de nosso trabalho, poderíamos partir da conceição de paisagem presente nos primórdios da geografia cultural, segundo o levantado por Carl Sauer, para logo lhe contrapor uma concepção da paisagem consequência de entender a cultura não mais como evoluindo de forma homogênea e sim como o resultado histórico dos diversos relacionamentos entre os sujeitos que vão se dando no espaço social.

Para Sauer, a labor do geógrafo consiste em “uma descrição das características da superfície terrestre para chegar, mediante uma análise de sua gênese, a uma classificação comparada das regiões” (2003, p. 21), sendo que é o ser humano é quem com seu habitar confere expressão física à área regional. Em decorrência, Sauer limita o campo da geografia cultural ao estudo das obras humanas que, se inscrevendo na superfície terrestre, imprimem uma expressão característica, distinguindo assim entre paisagem natural e paisagem cultural.

Por outro lado, conforme Souza (2013), a paisagem vista desde a pesquisa da nova geografia cultural tende a concebê-la com um matiz fortemente subjetivo, assumindo-a como o espaço que um observador consegue abarcar no seu campo visual. Esta concepção da paisagem só se consegue sustentar sobre o reconhecimento da importância dos sujeitos e seus relacionamentos sociais na conformação da espacialidade social, pois implica posições, perspectivas, olhares na hora de dar conta das paisagens, daí sua forte carga perceptiva e representacional.

Desse modo, distinta da maneira homogênea que Sauer entende as marcas na paisagem numa mesma área física, nesta concepção consideram-se as paisagens como podendo serem heterogêneas no que tange a um mesmo espaço social, além disso, faz relevante não só o campo visual, mas também o olhar mesmo, carregado de valorações e simbolismos constituídos historicamente e significativos na hora de analisar a paisagem.

Além disso, e levando em conta suas características posicionais e representacionais, as paisagens, podem, como produção cultural, integrar tanto a reprodução do espaço quanto sua contestação no campo da política.

Se a paisagem urbana é produto do trabalho social, profundamente impregnada de relações sociais e conflitos, e não o produto de um indeterminado agente denominado cultura, a paisagem urbana desempenha, por intermédio daqueles que a controlam e definem novos significados, a tarefa de apagar ou minimizar aquelas relações e conflitos, e, ao mesmo tempo, promover aquilo que seus controladores desejam, isto é, transformá-la em produto espontâneo, natural ... (Corrêa, 2003, p. 181).

É claro que nessa procura por apagar os relacionamentos sociais conflituosos e naturalizar a paisagem, promove-se tanto as intervenções sobre a paisagem mesma quanto a seletividade na hora de produzir suas iconografias (Souza, 2013).

4.2 O espaço de representação

No controle do espaço social, não só as paisagens e a suas iconografias são relevantes. Levando em conta, como diz Castoriadis, que os imaginários se constituem socialmente, num processo histórico que na socialização dos indivíduos conseguem lhes configurar formas sociais da representação e da percepção, é importante refletir sobre as

representações simbólicas que se manifestam espacialmente e coadjuvam a constituir os objetos e sua organização em espaços concretos.

Vamos focar no chamado espaço de representação, conforme é levantado por Bettanini (1982), como um espaço que se destaca do espaço profano do cotidiano e tem a sua origem no processo de secularização da religião em política, o que faz que o espaço mítico vire cotidiano e o espaço sagrado vire em espaço da representação política.

Primeiramente, segundo Bettanini, entre espaço mítico e espaço sagrado existe um relacionamento de robustecimento da ordem social, pois ante o acontecer do espaço mítico, aparece o espaço sagrado, como um espaço no interior do espaço mítico, onde acontece o ato primordial que recria a ordem e o sentido do mundo.

Logo que secularizadas as sociedades, conforme Bettanini, o espaço mítico virou histórico-quotidiano, enquanto o espaço do sagrado virou o espaço da representação política, isto é, o espaço da legitimidade social. Desse modo, o espaço da representação ilustra os universos simbólicos, “a estrutura de referência sobre a qual se fundamenta a ordem social” (Bettanini, 1982, p. 96), fixando simbolicamente as coisas os ideais socialmente constituídos que assim podem ser percebidas por todos: desenhos, emblemas, fórmulas escritas ou faladas; mas também práticas cerimoniais. É o caso do que acontece com o monumento colocado nos espaços públicos citadinos.

Com a intenção de testar as possibilidades analíticas da articulação teórica entre imaginário cultural e espaço social desenvolvida até aqui, na sequência, entendendo o Morro de Tulcán como espaço de representação política e o derrubamento da estátua de Belalcázar como um ato que coloca em questão os imaginários instituídos socialmente em Popayán, procuraremos nos aproximar (analisando as discursas, as narrativas, as paisagens e suas iconografias) aos referentes simbólicos atrelados ao espaço de representação, mas também procuraremos outras representações que com marcas no espaço geográfico deem conta de significados e sentidos apagados historicamente.

4.3 O Morro de Tulcán como espaço de representação

Em 26 de dezembro de 1940, como comemoração dos 400 anos da fundação de Popayán, a estátua equestre de Sebastián de Belálcazar ergueu-se no Morro de Tulcán, destacando-se assim os vínculos com uns imaginários sociais que ainda na república atrelavam-se com força na conquista e colonização espanhola. No ato público que inaugurou o monumento, teve-se a presença das autoridades cívicas e militares locais, além de pessoas prestantes da cidade. Nesse dia, o poeta payanés Rafael Maya durante sua discursa disse o seguinte:

Hemos llegado a esta ventilada meseta, erigida por la naturaleza como un altar, frente a las mansas planicies que desde aquí contemplamos, para rendir tributo de admiración y gratitud a don Sebastián de Belalcázar, figurado por el arte en esta gallarda escultura [...]

Es la preeminencia de una cultura excelsa; es la posesión de un lenguaje incomparable; es la comunión espiritual de los vivos y de los muertos, significada en la teología católica, lo que todavía nos enlaza entrañablemente a la figura del conquistador

A nombre pues de esos sentimientos hemos venido a congregarnos en torno de su estatua. El momento es solemne. Desde la mudez del bronce, el espíritu del gran capitán nos interroga. ¿Hemos conservado intacta su herencia, o ha sido menoscabado tan singular tesoro por descendientes degenerados? ... (1940. p. 168).

Na sua discursa poética, Maya consegue relacionar simbolicamente a estátua de Belalcázar, primeiramente com a Natureza e depois com a tradição hispânica. Cultura, língua e religião católica; herança espanhola que funda a cidade e que o poeta pergunta, na verdade, reclama, se ainda ante o olho inquisidor do conquistador, a cidade, ou melhor, seus filhos, tem a coragem de conservar, sem menoscabar.

Foi o momento de dizer que com a instalação da estátua de Belalcázar alisou-se a cúspide do Morro de Tulcán, conforme Cubillos (1959), ocasionando danos na estrutura do que seria uma pirâmide cerimonial pré-hispânica. Era comum para os conquistadores espanhóis erigir igrejas católicas sobre os templos indígenas com a intenção de apagar a tradição cultural dos povos que iam sometendo. Foi assim como aconteceu com a catedral metropolitana da Cidade do México, construída acima do recinto cerimonial do que foi a

cidade asteca de Tenochtitlan, segundo o comprovam restos arqueológicos achados baixo a catedral (Solari, 2008).

4.4 O Morro de Tulcán: paisagens e representações.

O erguimento da estátua de Belalcázar no morro mais alto que circunda a cidade de Popayán, fez com que a sua figura parecesse olhar de maneira imponente para sua própria criação (foto 1). Na sua mão direita, Belalcázar tem um pergaminho que simbolizaria a escrituração das novas terras a favor do rei de Espanha, nesse momento Carlos I. No que tem a ver com o cavalo, como já aludimos em simbiose como o herói, dá conta das hierarquias, mas também rememora todo o processo de conquista, sendo peça marcante no campo de batalha para lhe dar a vitória aos espanhóis sobre os povos ancestrais.

Olhando a paisagem desde esta perspectiva, é clara a intenção de estabelecer com o monumento de Belalcázar, o relacionamento da figura do conquistador espanhol tanto com a natureza: o vale interandino no horizonte, quanto com o centro histórico de Popayán, isto é, com a cidade colonial nos seus traços e símbolos hispânicos que, como visto na discursiva poética de Rafael Maya, era para as elites locais, a essência mesma de Popayán, embora estivéssemos bem entrados já na república, meados do século XX, quando a estátua de Belalcázar foi instalada no Morro de Tulcán.

Foto 1. Estátua de Belalcázar.



Fonte: [traveloving_colombia](https://www.facebook.com/traveloving_colombia).

<https://web.facebook.com/photo/?fbid=2511305969113324&set=a.1444597192450879>

Por outro lado, num trabalho de pesquisa realizado por a Associação de Cabildos Indígenas do Cauca (ACIN), inserindo-se e acompanhando nos seus territórios às comunidades indígenas do Cauca, conseguiram levantar desenhos e mapas a partir das memórias e relatos dos mesmos membros das comunidades que dão conta do acontecido na região antes, durante e após da conquista dos seus territórios pelos espanhóis. Nesses levantamentos, podemos observar um desenho do que foi o Morro de Tulcán antes da chegada dos espanhóis (figura 3), destacando-se como um templo cerimonial com escadas e terraços, lugar sagrado na vida dos povos que habitavam o território do que hoje é a cidade de Popayán.

Desta forma, é claro que nos imaginários dos povos indígenas da região, entre eles os Misak e os Nasa, o erguimento da estátua de Belalcázar teve como principal propósito apagar as marcas que as memórias dos povos ancestrais têm no território.

Ilustração 1. Pirâmide cerimonial, hoje Morro de Tulcán. Representação povo Nasa.



Fonte: Tomado de Bonilla. 1980. Série Parlante. “La historia y Lucha de los Nasa”.

Após a derrubada da estátua de Belalcázar, começaram a “aparecer” no pedestal onde se erguia o monumento, desenhos de figuras alusivas aos povos indígenas (fotos 2 e 3), numa clara intenção de, mudando a paisagem, disputar os significados simbólicos no Morro de Tulcán, visto por nós como o espaço da representação.

Após intentos de individualizar e criminalizar às pessoas que derrubaram a estátua, ato que os Misak reivindicaram como coletivo, e além de pressionar para reinstalar o monumento de Belalcázar no Morro de Tulcán, as autoridades locais, em diálogo com o ministério da cultura nacional e os representantes das comunidades indígenas que habitam a região, buscam hoje chegar a acordos que permitam estabelecer o tipo de monumento que deveria se colocar no Morro de Tulcán, de modo que não seja mais uma afronta aos povos violentados pela conquista e colonização espanhola ao tempo que leve em conta a diversidade étnica e cultural que habita atualmente a cidade de Popayán.

Figuras 2 e 3. Fotos pedestal após a derrubada da estátua de Belalcázar.



Fonte: Fotos próprias. 2023.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos neste texto uma discussão ontológica-epistêmica com o intuito de esclarecer teoricamente os imaginários sociais desde uma perspectiva simbólico-contingente (Castoriadis, 1986) procurando entender as mudanças sociais desde as subjetividades, sem levar em conta estruturas transcendentais lógico-rationais que as determinariam, abrindo assim o campo teórico para relacionar os imaginários sociais com as configurações de poder (Baczko, 1999), as memórias coletivas (Halbwachs, 1990) e as práticas culturais realizadas nos espaços urbanos, articulando uma abordagem teórica que nos permita compreender coerentemente como imaginários subalternizados mediante práticas culturais situadas poderiam transformar os imaginários e as ordens sociais dominantes numa sociedade particular.

Além disso, dado o imaginário instituído mas sempre de modo parcial, como sugere Castoriadis, procuramos não só entender como essas práticas culturais conseguem

promover mudanças na realidade local onde são produzidas, mas também de que jeito, na sua comunicabilidade midiática, conseguem influenciar noutros contextos a produção contemporânea das cidades.

Finalmente, propusemo-nos gerar uma articulação teórica entre os imaginários sociais, conforme Castoriadis, e o espaço social, visto desde as geografias cultural e humanista, focando nos conceitos de espaço de representação e paisagem com vistas a desenhar uma abordagem teórico-metodológica que nos permitisse uma primeira aproximação aos imaginários de Popayán, a partir das representações constituídas sobre o espaço público, no caso, O Morro de Tulcán e a instalação e posterior derrubamento da estátua de Sebastián de Belalcázar.

REFERÊNCIAS

BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999. Segunda edición.

BAKER, J. Ocupar e desconstruir — a derrubada simbólica de estátuas colonizadoras através da série Devolta de Diambe da Silva. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, v.17, n. 1, p. 58-73, 2022.

BETTANINI, Tonino. *Espaço e ciências humanas*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1986. Sexta edição.

_____. *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, 2008.

CARRETERO, Enrique. *El orden social en la postmodernidad. ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus, 2010.

_____. Postmodernidad e imaginario. *Foro Interno*, n. 3, p. 87-101, 2003.

CORRÊA, Roberto. A geografia cultural e o urbano. *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand, p. 167-186, 2003.

CUBILLOS, Julio César. El Morro de Tulcán. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 8, p. 217-357, 1959.

CUEVAS, H. & CASTAÑEDA, A. Indios y encomenderos. *Historelo*, v. 11, n. 22, p.167- 196, 2019.

ESCUADERO, M. *Escultura y espacio público*. Madrid: Universidad politécnica, 2018.

GARCÍA QUINTERO, Felipe. La ciudad colonial y sus textualidades contemporáneas: el color blanco en Popayán. Un estudio de semiótica cultural urbana. *Nexus*, n. 14, p. 84-105, 2013.

GUTIÉRREZ VIÑUALES, Rodrigo. *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra, 2004.

DÁVILA O. J. En busca de una historia historicista: conmemoración, progreso y modernidad en la celebración del Centenario de la independencia de Tunja y Bogotá, 1910-1919. *Lucem*, n. 3, p. 1-22, 2021.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

LEDEZMA, Gerson. Inventando la Ciudad Blanca: Popayán, 1905 – 1915. *Memoria Y Sociedad*, v. 2, n. 3, p. 21-34, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Pensamento Selvagem*. São Paulo: Ed Papirus, 1989.

LIMA, Venício Artur de. *Mídia e Política*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

MAYA, Rafael. Popayán de Belalcázar. *Repositório UNAL*, 1940. <https://bfffrepositorio.unal.edu.co/server/api/core/bitstreams/a9355451-6807-4818-a909-0c61438c028a/content> Acesso em: 12 de agosto de 2025.

MORALES, Jorge. Vicisitudes de los resguardos en Colombia: repaso histórico. *Universitas Humanísticas*, v. 10, n. 10, 1979. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10473>. Acesso em: 23 de setembro, 2024.

- MUÑOZ, María A. La manumisión en la provincia de Popayán, 1821-1845: La influencia de las élites esclavistas payanesas. *Tiempo & Economía*, v. 10, n. 2, p. 1-37, 2023.
- SAMPER, José M. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas Hispano-americanas*. Bogotá: UNAL, 1861.
- SANDERS, James. Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890. *Revista de Estudios Sociales*, n. 26, p. 28-45, 2007.
- SAUER, Carl. Geografia cultural. *Introdução à geografia cultural*. 19-26 Bertrand: Rio de Janeiro, p. 19-26, 2003.
- SOLARI, Ana. Cráneos de Tzompantli bajo la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México. *Cuicuilco*, vol. 15, n. 42, p. 143-164, 2008.
- SILVA, L. O monumento e suas batalhas simbólicas. *Revista Elisée*, n. 11, Abril 2022. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/366562173_O_monumento_e_suas_batalhas_simbolicas. Acesso em: 10 novembro, 2024.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial*. Bertrand: Rio de Janeiro, 2013.
- VALENCIA, Alonso. *Estado Soberano del Cauca. Federalismo y Regeneración*. Bogotá: Banco de la República. 1988.
- VANEGAS, Carolina. Apuntes sobre la iconoclasia monumental contemporánea en Colombia. *Cuaderniu*, n. 21, p. 122-137, 2021.