

Alteridades Agónicas: entre la cordialidad y la agresividad en las teorías del ethos sudamericano

Jose Exéquiel Basini Rodríguez^a

Resumen: Carlos A. Jáuregui postula que el canibalismo constituye un tipo de alteridad o captura que sirvió para organizar el discurso colonial y la propia antropología, tematizando insistentemente sobre diversas imágenes exóticas del tropo caníbal. De esta forma, se comprende un repertorio discursivo y recurrente de la canibalia producido por la antropología, donde los discursos del otro aluden a derechos de conquista sobre ese otro. En este sentido, las pretendidas inhospitalidades amerindias, como el caso de la tupinidad en las llamadas Tierras Bajas de América, radiografían un tipo especial de captura del otro dentro de formaciones e instituciones político-espaciales diversas; que entre otras manifestaciones, muestran el exceso y los delirios de los otrora imperios coloniales y los correlatos de los actuales estados nacionales. Dando continuidad a esa línea de pensamiento, nos interesa reflexionar de que manera los ethos nacionales, los nacionalismos o los estatismos conviven y multiplican complicidades con las formas de hacer antropología regional. Para ello, tomaremos como ejemplos el cordialismo lusitano-brasileño y el agresivismo rioplatense con sus variantes de la alteridad, dentro de la inflexión hospitalidad/ hostilidad.

Palabras-claves: Alteridad, Cordialidad, Agresividad, Estudios comparativos.

Carlos A. Jáuregui (2008) postula que el canibalismo constituye un tipo de alteridad o captura que sirvió para organizar el discurso

^a Universidade Federal do Amazonas. Coordenador do Laboratório Pan-amazônico - LEPAPIS. Email: josebasini@ufam.edu.br <https://orcid.org/0000-0002-0982-7843>

colonial y la propia antropología, tematizando insistentemente sobre diversas imágenes exóticas del tropo canibal. De esta forma, se comprende un repertorio discursivo y recurrente de la canibalia producido por la antropología, donde los discursos del otro aluden a derechos de conquista sobre ese otro.

En este sentido, las pretendidas inhospitalidades amerindias, como el caso de la tupinidad en las llamadas Tierras Bajas de América, radiografían un tipo especial de captura del otro dentro de formaciones e instituciones político-espaciales diversas; que, entre otras manifestaciones, muestran el exceso y los delirios de los otrora imperios coloniales y los correlatos de los actuales estados nacionales.

Dando continuidad a esa línea de pensamiento, nos interesa reflexionar de que manera los *ethos* nacionales, los nacionalismos o los estatismos conviven y multiplican complicidades con las formas de hacer antropología regional. Para ello, tomaremos como ejemplos el cordialismo lusitano-brasileño y el agresivismo rioplatense con sus variantes de la alteridad, dentro de la inflexión hospitalidad/ hostilidad.

Los viajes entre Brasil y Uruguay

Lo biográfico constituye un relevante alicerce en la elección de objetos de estudio, el deseo que cuan virus se instala e interpela la voluntad de conocer y de conocer para vivir.

Los viajes entre Brasil y Uruguay, la necesidad de tener que explicarme como extranjero, aquí y allá; de tener que prestar cuentas sustanciales del tipo “¿usted de donde es?”, apenas continuos riesgos empíricos que el ejercicio explicativo desata, no obstante, fuerzas motivantes para reflexionar en esta comunicación.

Una segunda interpelación se asienta en los relatos de una reconocida antropóloga de una institución argentina quien cuestionó las prácticas políticas binacionales de un jefe de Estado, donde en un golpe de gracia fui incorporado a su relato con un agresivo “ustedes”. De esta forma comencé a pensar las *ethos* teorías como las

capturas que el estatismo ensaya sobre la sociedad civil, y de la cual los intelectuales orgánicos no están libres de ello. Algo así como la dificultad propia del pensar estando dentro de un pensamiento único, o dicho de una forma bourderiana dentro de los “Espíritus de Estado” (Bourdieu 1987). Además no parece ser obvio objetar que las prácticas intelectuales están al intemperie, o dicho de otro modo, libres de adherencias temporales y espaciales sostenidas por las instituciones totales, de sus capturas iterabilizables y de sus seducciones creativas. Un ejemplo de ello son los esfuerzos clasificatorios y las evaluaciones cuantificables que las agencias y fundaciones esgrimen, su prioridad extrema en el tiempo de la respuesta, y la desaceleración de los sujetos, también comprometidos con una comunidad de pensamiento (Derrida 1994). En otras palabras, todo lleva a pensar que en estos tiempos la investigación finalista se impone en orden e intensidad sobre una pesquisa fundamental, preocupada por la indagación, la curiosidad y la sorpresa, en definitiva por el pensar por el pensar.

Las ethos teorías o ¿cómo escapar de las trampas conceptuales esquemáticas o/y de los estereotipos nacionales? He aquí la cuestión, trazar un método que se aparte del orden historicista y de las configuraciones culturalistas. Por tanto, plantear el ejercicio de las ethos – teorías es desandar el pensamiento de las comunidades académicas en determinados enclaves, o de una forma más amplia, las propias matrices del hacer cotidiano.

Para ello planteamos como estudios de caso, situaciones transversales a las comunidades académicas y a la sociedad civil de la cual no se abstraen. El cordialismo luso – brasileiro es una vertiente para pensar una original formación socio-política contemplada en un linaje de pensadores políticos brasileiros, cuyo exponente clásico más reconocido es Sergio Buarque de Holanda, quien en ‘Raíces del Brasil’ dedica un capítulo para disertar sobre esta particular configuración ‘El hombre cordial’. Ya el agresivismo rioplatense presenta según mis registros un corpus literario que se alimenta de pensadores diversos y raros, que van desde Isidoro Ducasse hasta Juan Carlos Onetti, pasan-

do por Julio Herrera y Reissig, W. H. Hudson, Real de Azua, Roberto Art, Jorge Luis Borges y José Ingenieros, entre otros.

No es pretensión de esta comunicación profundizar en los aportes de estos autores, apenas referenciar ellos para discurrir los presupuestos de las *ethos* teorías como experimentos del pensar en ese movimiento que Gregory Bateson (1998) ha definido como un permanente juego entre el *strick thinking* y *loose thinking* (pensamiento estricto y pensamiento libre), que dicho de otra forma es replantear el ensayo antropológico como la incorporación rigurosa de métodos, y no el error conceptual que depara en un único método, impartido aún en algunos departamentos y posgrados latinoamericanos de antropología como método etnográfico.

El cordialismo luso-brasileño

El aire intimista parecería ser la nota que evidencia el *ethos* de la vida social brasileira (Holanda 1983), cuyo modelo minimalista encuentra justificativa en la familia patriarcal, y la sobrepasa, moldeando la estructura cultural y guiando la misma (Bateson 1998). El estado puede decirse que también fue modelado, capturado en su espíritu burocrático por funcionarios públicos no deseosos de comprender la distinción fundamental entre los dominios de lo privado y de lo público.

“No Brasil, pode dizer-se que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares que encontraram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal” (Holanda 1983:106).

Holanda indaga en un punto crucial: el cordialismo, entendido este como “la contribución brasileira para la civilización”, o una especie de patrimonio universal de “haber dado al mundo el hombre cordial” (ib 107). “A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade,

virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal” No obstante, el autor no cristaliza esta práctica de la convivencia humana como si fuera un bien patrimoniable a inventariar, todo lo contrario, lo problematiza en una relación que oscila entre la hospitalidad y la hostilidad, que dentro de una perspectiva durkemniana, lo cordial se presenta dentro del orden social de forma coercitiva.

“Seria engano supor que essas virtudes posam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo – ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças” (ib107).

Lo cordial queda entendido en Holanda como el umbral clasificatorio de un código oculto que obliga a deslizarse en determinadas conductas esperables sin que éstas lleguen alguna vez a explicitarse.

En esta línea, Kellemen (1961), un húngaro que llegó a Brasil en la década de los 50’, observa en ‘Brasil para principiantes’ que un acreedor en Brasil jamás debería exigir de forma categórica el pago de una deuda, ya que esa instancia asertiva colocaría en riesgo las relaciones sociales y con ello la posibilidad de saldar la deuda. Pero asimismo, tampoco un acreedor aceptaría del deudor una invitación para ir a cenar, porque ese tipo de intimidad, de proximidad amistosa, alejaría la posibilidad de recuperar el dinero prestado. La cordialidad consistiría para Kellemen en uno de los aspectos cruciales para penetrar en el “código oculto” brasileiro, y que marca la diferencia conceptual entre un Sergio Buarque de Holanda y un Casiano Ricardo. Este último da un carácter fenoménico a la cordialidad, vinculándola a aspectos formales, externos y naturalizados como los “saludos cordiales” y los “sentimientos naturales de bondad”; por el contrario, Holanda entiende la cordialidad como una tradición de conocimientos y la producción de técnicas sofisticadas que pueden ser tanto ca-

lificadas de agresivas como amigables. Este tipo de lectura, conduce a pensar que el *ethos* funciona como una teoría social verosímil cuyo uso adquiere legitimidad, eficacia y durabilidad, jugando con la ambigüedad, la paradoja y la paciencia, al tiempo que también resuelve problemas de comunicación social en una sociedad que como Brasil posee los peores índices en la distribución de la riqueza.

La negociación: el tropos de la roleta

La negociación es una estrategia capital para traducir los juegos ambiguos y paradoxales, a ella me referiré a partir de ciertos mecanismos objetuales o metáforas vivas que exploran formas de inclusión y exclusión social.

La negociación en cuanto hecho social generalizado puede observarse a partir de la ‘roleta’ o ‘catraca’ que es un molinete de hierro, utilizado por los vehículos de transporte colectivo en el Brasil. Estos objetos, que pueden estar localizados al inicio o al final de los ómnibus, parten del principio de ‘pagar y pasar’, o dicho en otras palabras, de imposibilitar el pasaje sin previo pago del mismo al cobrador sentado a su frente. Este equipamiento de control nos recuerda el recurso de los *survivals* como explicación evolucionista de Taylor (1871), donde ciertos objetos, técnicas y/o tecnologías se presentan descompasadas, al tiempo que persistentes dentro de un cuadro lineal del progreso humano; o también, el ‘fondo residual’ de ciertos eventos populares analizados por M. Bajtin (1974) tal como los ritos del carnaval y su explicación temporal.

La roleta no estaba presente en los tranvías o ‘bondes’ ni en los primeros ómnibus, ellos surgieron como una forma de superar problemas de control en el cobro de pasajes. Este tipo de situación es referida en la música de Leonel Azevedo e J. Cascata, de 1937: “Não pago o bonde, Iaiá / Não pago o bonde, Ioiô / Não pago o bonde / Que eu conheço o condutor” (Andreoni 2007).

En algunas ciudades como Porto Alegre, los vehículos de transporte colectivo usaban un objeto mecánico llamado contador de pasa-

jeros o reloj, que permanecía colgado a la entrada del ómnibus. Este era operado por el cobrador que contabilizaba el número de ingresos, no obstante, el debía atravesar el ómnibus cobrando el pasaje y entregando comprobantes para los usuarios de este servicio.

En la década de los 50' algunas estaciones de tren de São Paulo comenzaron a ser equipados con roletas de la fábrica Perey, fundada en 1913, en los Estados Unidos de América, la más antigua constructora de roletas hasta hoy existente. Es plausible suponer que el uso de roletas fue la forma que los trabajadores del transporte público hallaron, mediante decisión del Ministerio Público Federal, para que el cobrador trabajase sentado.

La roleta entonces puede ser entendida como un mecanismo de control, o dicho de una forma más cordial como “el objeto responsable por la suma de pasajeros”, tal como aparece en el blog de la empresa Carris de Porto Alegre. Lo relevante, en ambos casos, es que mecaniza leyes externas a los individuos; las coercitivas, y las del azar, en tanto que su icono se asocia a la “rueda de la fortuna” o la ruleta de los casinos, en suma, a los juegos del azar. Son estos dos aspectos: el control y el azar que brevemente consideraré como parte de una paradoja o aparente ambigüedad que tiene como telón de fondo el ethos negociador.

La roleta es un pulpo, grave, pesado, un espacio estanco, trampa obstáculo que al acecho de los tripulantes del transporte colectivo libera sus tentáculos a cambio de un par de reales. Pero “no todo lo que brilla es oro”, como expresa el dicho popular, porque esa trampa de hombres, arma de la primera guerra, pesada, rizomática, fingidamente aerostática e invulnerable, símbolo burocrático y reminiscente de administraciones y tradiciones de conocimiento, cuanto más impone obstáculos, más fácil resulta burlar su control. En este sentido la roleta es un control barroco, la antítesis a la enésima de los shoppings, de los aeropuertos, de las tarjetas de crédito, donde se es controlado sutilmente.

Pero la roleta no llega a ser una máquina obsoleta, ella está pensada para no ser transgredida, o por lo menos ha sido socialmente incorporada para un topos ambiguo.

Puede ser sorteada sin ser girada, activando el cobrador dos opciones, dos posiciones: pasar por arriba o por debajo. El cobrador es el proveedor del pasaje, él dispensa a los disciplinados transgresores. El dictamina que solo la roleta podrá ser pasada sin boleto por debajo, y pocas veces por arriba debido a un segundo control: el fiscal. El cobrador también habilita este noble espacio de la ciudadanía diciendo “esta bien, pero cuidado con pasar sin avisar”. Los no consumidores también pueden circular aunque la roleta marque en su clivaje socioes-tático que ellos son ciudadanos de segunda y también acróbatas del polvo. O el ardid popular que la samba de Leonel Azevedo e J. Cascata, explora: “Não pago o bonde (...) / Que eu conheço o condutor” (Andreoni 2007). ¿Se trata acaso de una cuestión de seguridad, es decir evitar que algún fiscal que está observando vea tal comportamiento?, ¿será el derecho de piso?; el *modus operandi* del transgresor que no debe olvidar que su transgresión es permitida, sintiendo la necesidad del ritual polvístico sobre el suelo-nariz del carromato-cuerpo, acostarse entonces como el diácono en su ordenación sacerdotal?

Las prácticas de intimidad y la negociación

Otra forma de observar ese fenómeno es admitiendo la existencia de aspectos englobantes y estructurantes. En este sentido puede pensarse, en la relevancia que las prácticas de intimidad introducen en el juego social, evitando roces o conflictos, aproximando las personas a instancias ‘más familiares’, y en el cuidado (casi un virtuosismo), para no quebrar esa instancia. Ahora bien, la intimidad se establece jerár-quicamente, a través del reconocimiento y la aceptación de fórmulas de reverencia, pero sin exagerar, porque de lo contrario se suprimiría la posibilidad de una convivencia familiar.

Precisamente Holanda (1983) observó que el deseo de establecer intimidad así como el apego a los títulos y señales de reverencia, constituye un legado portugués, y que su correlato, en una versión de la sociabilidad brasileira, se expresa en la vida emotiva, código fundamental de las relaciones sociales del pueblo brasileiro. “O desconhecimento de

qualquer forma de convívio que não veja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade” (Holanda 1983:109).

La negociación, evocada a través de la figura de la roleta, contemporiza relaciones tan puntuales como las que existen entre los trabajadores del transporte colectivo y los usuarios en el momento que más los une: el pasaje por la roleta. Evitación de roces, actualización de jerarquías, mantenimiento de las buenas maneras o civilidad, a través de una norma de conducta estructurante que es la cordialidad.

Desde el punto de vista del habla cotidiano, también según Holanda (1983), el uso exagerado de diminutivos, tendría un efecto similar: quebrar la relación distante, aproximar intimidades y generar estrategias de ascensión como de sobrevivencia. En suma, podemos sostener la existencia de un código interno, transversal a la sociedad brasileira, mantenido por un ethos cordial, entendido este como una norma de conducta estructurante y como un conjunto de valores esperables en la sociabilidad.

Lo pesado de la roleta permite su reverso, la burla, la farsa, el carnaval que sucede a cada instante cuando no se resiste la separación de géneros, de especies, ni de clases. Es el travestismo, indignación de lógicas binarias, de clasificaciones imposibles de tolerar, de lo que permanece separado para un país con consumo similar a los países del hemisferio norte y con una de la más baja distribución de renta del planeta. La Belíndia es el país de la roleta. Sobre este particular Da Matta (1984) ha sostenido que es impensable esperar que Brasil opere a través de una lógica dual, o de un dualismo de carácter exclusivo que al incluir un término excluya automáticamente el otro.

Por tanto, la roleta no es el signo de la pobreza, que arrastra toda la humanidad por el raso piso del transporte colectivo, es también toda la opulencia que roba con guantes blancos y no tiene porque ensuciarse con la grasa de este pulpo de cuatro brazos. ¿La “autoridad autoritaria” enunciada a través del “sabe com quem está falando?” que establece un orden social jerárquico, “un acto de fuerza” al decir

de Da Matta (1984:101) también puede ser considerado otra manifestación de la negociación, y no apenas el simétrico e inverso del ‘jeitinho’ según la conceptualización de Da Matta. La cordialidad en su versión agresiva también admite este aparente exabrupto, en tanto que siempre hay alguien que autoriza, y la norma social se impone coercitivamente dentro de una particular sociabilidad. La cuestión de fondo parecería ser eliminar las asperezas y el conflicto social a través de un código interiorizado. Este aspecto es muy próximo a la idea del ‘jeitinho’ de Da Matta. El ‘jeitinho’, según el autor es un modo y estilo simpático de realizar algo. Se espera que esa práctica sea eficaz y resulte en la resolución de conflictos, que pueda dirimir el dilema entre el ‘poder’ y ‘no poder’, o entre la prohibición legal y la permisión civil.

No obstante, Da Matta sitúa el ‘jeitinho’ como un contrario de “un acto de fuerza” del tipo “sabe com quem está falando?” (1984:100-101), en este sentido se torna inaceptable el diferencial de poder. Por el contrario, entiendo que ese diferencial de poder siempre intenta ser asimilado o capturado por el trato afable. Algo próximo a lo que Bateson (1998) analizo como procesos de diferenciación en la sociedad iatmukt, a través del ritual Naven, donde se tiende al equilibrio de las clases antagónicas. Entonces las asperezas o asimetrías de ese diferencial de poder tienden a conciliarse, cuando se abre el peligro de una asimetría radical. Debe existir contraste para diferenciar, pero esa diferencia debe armonizarse para mantener diferentes temporalidades. Esa ha sido la percepción de Bastide (1957) cuando pensó el Brasil como una “tierra de contrastes”, donde la geografía no se separa de la historia que irrumpe como “una yuxtaposición de épocas”, y como un “corrimiento espacial”, donde por ejemplo, no es difícil hallar el nordeste en el interior y viceversa.

Los contrastes y la búsqueda de los equilibrios

También Freyre (1951 *apud* Bastide 1957:9) considerará la formación brasilera, en su conjunto, como un proceso continuo de equilibrios entre los antagonismos, antagonismos tanto de civilizaciones

como de economías. La eliminación de los antagonismos, como estrategia de producción social es observado bajo diferentes ángulos por autores como Freyre, Holanda, Bastide y Da Matta, entre otros.

Para Freyre, la mezcla, o mejor dicho la miscigenação es el modelo heurístico para mostrar la superación de los antagonismos dentro de una genealogía de la cordialidad.

En este sentido, en Casa- Grande y Senzala el autor observa:

“Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira; os europeus e seus descendentes tiveram, entretanto, de transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos (...) A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa – grande e a mata tropical; entre a casa – grande e a senzala. (...) a índia e a negra – mina a princípio, depois a multa, a cabocla, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos agiram poderosamente no sentido de democratização social do Brasil” (Freyre 1933:13).

El proceso histórico de dominación militar, asociado al fenómeno de la supremacía racial, según Freyre se atenúa debido a condiciones objetivas que exigen prácticas de mestizaje durante el período colonial. También el modelo económico hegemónico de los señores se debilita procesualmente dentro de la dinámica del mestizaje.

“O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação” (*idem* 13).

Más adelante, Freyre va a relatar sinteticamente la transformación de la casa – grande, como la progresión desde un estado militar, pasando por otro más político-social, para llegar a un estado semi-religioso, dentro de un cuadro de prácticas humanitarias e cordiales dentro de una alteridad hospitalaria.

“Desse patriarcalismo absorvente dos tempos coloniais a casa – grande do engenho Noruega, em Pernambuco, cheia de salas, quartos, corredores, duas cozinhas de convento, despensa, capela, puxadas, parece-me expressão sincera e completa. Expressão do patriarcalismo já repousado e pacato do século XVIII; sem o ar de fortaleza que tiveram as primeiras casas-grandes do século XVI (...) Nos engenhos dos fins do século XVII e do século XVIII estava-se porém como num convento português – uma grande fazenda com funções de hospedaria e de santa casa. Nem mesmo o não sei quê de retrído das casas dos princípios do século XVII, (...) verifica-se nas habitações dos fins desse século, do XVIII e da primeira metade do XIX – casas quase de todo desmilitarizadas, acentuadamente paisanas, oferecendo-se aos estranhos numa hospitalidade fácil” (Freyre 1933:16-17).

El valor que Freyre concede a la misceginación dentro de una estética de conflictos, Bastide lo deposita en el orden de las yuxtaposiciones históricas.

“La géographie ne se sépare pas de l’histoire. Pedro Calmon a remarqué que le Brasil se divise moins en une stratification de classes sociales qu’en une juxtaposition d’époques historiques. En partant du litoral pour s’enfoncer dans l’intérieur, on réalise le miracle de la machina à remonter le temps” (Bastide 1957:8).

El orden de las yuxtaposiciones es un horizonte de sentido para observar antagonismos y contrastes dentro de una cartografía siempre dinámica, que se sobrepone a las identidades fijas, a los espacios estancos, a los controles de los poderes coloniales y pos-coloniales, y del propio mecanismo activado dentro de una sociedad altamente estratificada.

Ahora bien la yuxtaposición no elimina los antagonismos, los perpetua, hay cambios de posiciones (conquista horizontal de los bandeirantes, conquista espiritual de la Iglesia, movilidad vertical de los sectores sociales) y de actores, pero no superación de una situación estructurante. Los modos de dominación, las tradiciones de conocimiento unidas a determinados saberes y rutinas de poder se perpetúan.

Por otro lado Da Matta (1984), critica una visión dual para conceptualizar la identidad brasileira, contraponiendo lo tradicional a lo moderno. Sostiene una confluencia de intereses entre un colectivo

brasileño que se solidariza a través del artificio del ‘jeitinho’ o del ‘malandrage’, como burla y estrategia ante una determinada “ley universal”. No obstante, el diferencial de poder, como primera instancia de una negociación, o como paso a la transgresión permanece ausente en el ensayo de Da Matta. Los procesos políticos-sociales quedan subordinado a los efectos de una sociabilidad casi naturalizada. Por tanto, y haciendo una digresión es que entiendo el ‘jeitinho’ como un discurso naturalizado por determinada intelectualidad antropológica, y un correlato con el tema del canibalismo en cuanto una discursividad recurrente y exótica. La idea de ‘malandragem’ y de ‘jeitinho’ son expuestas como formas que “promueven una esperanza para poder conciliar la armonía concreta” Y dicha de una forma optimista como “la razón de existir como valor social”.

No obstante, ese romanticismo no explora en los procesos socio-políticos, o dicho de una forma más existencial en la imperfección de la vida, de que no vivimos en el mejor de los mundos posibles, pero que tal vez, y a pesar de todo, pese al orden de las asimetrías sociales profundas del país existe un valor de querer revertir por medio de estrategias sociales cualquier situación adversa.

Si bien Bastide no concluye que la yuxtaposición de situaciones históricas y sociales, decanten en un determinado ethos, como el de la cordialidad, el va a avanzar sobre la tesis de ‘miscigenação’ de Freyre, en cuanto va a percibir otro alcance de la mezcla, como un lugar de la confusión, así como también Da Matta, al sustentar la interpenetración, la ebullición y la perpetua transformación, más allá de querer explicar la superación de un modelo dual del tipo sociedades patriarcales/sociedades modernas. Pero también hay una transposición, es decir formas de vida que se llevan del nordeste para el interior, como señala Bastide y del sur para el centroeste y el Amazonas. Fenómeno como el avance de los bandeirantes en el siglo XIX, la marcha para el oeste como proyecto getulista, los movimientos tradicionais de los gaúchos, y en las últimas dos décadas el modelo agro-exportador o el agro-negocio, establecen nuevas referencias en una topología incesante.

A mi entender, considero que Holanda fue quien mejor radiografió la sociedad brasileira con un rigor autocrítico poco usual, al tiempo que generó a través de la idea de cordialidad un método de comprensión de la sociabilidad brasileira. Asimismo pudo sortear la tentación de crear un inventario social a partir de criterios objetivos, o también, de ensayar algunas consideraciones sobre tipos de subjetividades que no pasan de ciertos modismos. Por el contrario, *Raíces del Brasil*, es una referencia central para abordar claves de entendimiento del proceso político y social brasileiro, así como un medio de análisis de la sociabilidad en el Brasil.

Con esta afirmación no queremos opacar la importancia del linaje de pensadores políticos brasileiros, del propio ensayo histórico sobre la formación nacional, que prolonga una tradición que se remonta desde por los menos la década de los 60 y 70 del siglo XIX (Brandão 2007).

En esta comunicación solo hemos abordado unos pocos autores clásicos pero que hemos considerado relevantes para los fines de nuestro abordaje dentro del campo de las ethosteorías. En otro momento tal vez exploremos las consideraciones de Antonio Candido y otros intelectuales brasileiros (Brandão 2007) sobre las implicaciones del campo de estudio en curso con las implicancias sociales-revolucionarias del pensamiento radical de clase media a partir de los años 1940 y 1950, cuando los estudios políticos ganan autonomía en el ambiente académico en relación a los estudios literarios dentro del género de los ensayos políticos de tradición decimonónica.

El agresivismo rioplatense

El romanticismo decimonónico cultivó en las capitales rioplatenses y en las comarcas de Argentina y Uruguay, un destacado horror al mestizaje, desenvuelto programáticamente por el estatismo, sea a través de campañas de exterminio, sea en la producción literaria, por citar dos manifestaciones confluentes del mito de blanqueamiento étnico. El exterminio charrúa en Salsipuedes orquestada por el Ge-

neral Fructuoso Rivera, en la Banda Oriental del Uruguay, mito ‘civilizador’ fundante del estado uruguayo, en 1931; y la Campaña del Desierto sobre las poblaciones de mapuches y ranqueles planificada por Julio Argentino Roca en el sur de Argentina, en el último cuarto del s. XIX; constituyen dos correlatos caníbales del triunfo de los bárbaros civilizados criollos sobre el “problema indígena”. También puede considerarse como el triunfo de la razón universal sobre el oscurantismo y la superstición, plan que concluye exactamente luego de 1904 en Uruguay, cuando José Batlle y Ordoñez asume como presidente constitucional de Uruguay, y proclama con extremo orgullo “hemos vencido a los blancos y a los negros”. Los blancos, haciendo mención al partido opositor, divisa política derrotada militarmente en campo de batalla. Los negros son los clérigos portadores de la lúgubre sotana, la Iglesia Católica. Aparicio Saravia, caudillo blanco encarna el mito bárbaro de un proyecto en ciernes, la barbarie del ambiente rural, de los caudillos sórdidos y tiranos. La iglesia católica, por otra parte, es la negación del pensamiento libre y del progreso humano, apenas algunos intereses pastorales y mezquinos, cultivados por las supersticiones que obstaculizan el desarrollo y el progreso. Ambos sectores fueron indisimuladamente hostilizados por el Partido Colorado. José Batlle y Ordoñez, representará a la nueva burguesía constituida por los doctores, los profesionales liberales, los comerciantes y otros sectores urbanos gravitantes, participantes del proyecto de domesticación de los orientales (uruguayos). Su gobierno, comparable al socialismo shumpeteriano, desarrollará una reforma del estado total, que ocupará capilarmente todos los espacios sociales a partir del modelo de *Welfare State*.

Siendo así, la subjetividad, y en particular la subjetividad religiosa, será sustituida por la religión civil o la religión del Estado Nacional (Guigou 2000); los crucifijos y otros símbolos religiosos serán retirados de los hospitales y lugares públicos. La educación formal, optimizará su control decimonónico a partir de los enunciados de laicidad, gratuidad y obligatoriedad, prohibiéndose categóricamente cualquier tipo de alusión confesional en los recintos escolares.

Dirá Jáuregui (2008:256) que el horror al mestizaje es el miedo o a ser comido o a caer cautivo, en definitiva un “miedo a la incorporación”; “a la disolución de la identidad en la alteridad”, y que en el caso de la novela argentina ‘La Cautiva’ de Esteban Etcheverría, establece una correlación siniestra entre la “limpieza del horror” con la “limpieza étnica” “acometida por el Estado varias veces durante el siglo XIX”. Es un debate que hoy continua en los estados nacionales debilitados por un imaginario totalitario que se traduce en la seguridad ciudadana versus el riesgo de la convivencia (Barreñada 2006; Mann 2009). En este sentido la novela ‘La cautiva’ propone “la nación en riesgo”, que es la imposibilidad de interiorización de la diferencia. La propia existencia del Estado siempre en relación con un afuera y no lo contrario de esa relación. Dentro de esta estructura estructurante y estructurada “el Estado criollo no logra interiorizar a los indios; por el contrario estos se manifiestan como afuera de la precaria soberanía estatal, declarada pero no efectiva” (Jáuregui 2008:256).

Domingo Faustino Sarmiento (1952), el autor de ‘Facundo’ ensaya un imaginario del “orientalismo de la ilustración”, donde el desierto argentino, es decir la pampa, es la protagonista que evoca las imágenes de la sabana asiática. Los indios y los gauchos son las expresiones catastróficas de ese paisaje, por eso deben desaparecer. El orientalismo de Facundo es el delirio de conducir mediante el deseo a los no – europeos para el interior de la cultura occidental, pero para eso, debe primero realizarse una operación fundacional e inscripcional. Colocar los argentinos fuera de la ‘barbarie’, del paisaje árido de la pampa y de sus habitantes salvajes: la interioridad más pura: los indios, y la ambigüedad y reticencia de los gauchos nómades.

En el caso del Estado Oriental del Uruguay, Fructuoso Rivera desarrollará la campaña de exterminio de los indios charrúas en dos momentos (Acosta y Lara 1979). El primero consistirá en desmontar las redes clandestinas de comercio de ganado y de sus derivados a través de la frontera con el Brasil, donde la logística era proporcionada por las poblaciones autóctonas. También “fue un golpe oportunista

del gobierno que aprovechó esta ocasión para aprender las personas vinculadas al robo de ganado y al contrabando, a los desertores del ejército y a otros individuos acusados de delitos comunes” (Basini 2003:103).

Ya, en un segundo momento se procedería a juntar las tribus de los charrúas y sus respectivos jefes en un determinado punto del país para ser emboscados y exterminados. (Acosta & Lara 1979). La documentación utilizada por Acosta y Lara (1989) informa que lo mejor de las fuerzas regulares del gobierno se habían transferido para el norte del país, para un lugar llamado ‘desierto’. La finalidad era “limpiar la campaña de bandidos”, “pacificar indígenas”, “reducirlos a un estado de orden”, “perseguir a los salvajes” (Acosta & Lara 1989:76-77). Este golpe a la historia, mucho más que un golpe de estado, será dado por el primer presidente constitucional de Uruguay, seguro de que con este ‘jaque mate’ crearía condiciones que garantizarían las inversiones del proto-estado a los estancieros rio-grandenses, lo tornarían solvente y poco a poco autónomo frente a los ojos impacientes de Brasil, Argentina y la Inglaterra.

“Conserva esas memorias de esa tribu salvaje que ya no existe” escribe Fructoso Rivera para Julián Espinosa luego de la masacre de Salipuedes, evento significativo que marca la convicción de un Estado que habría acabado con su interioridad: los indios. Batlle y Ordoñez, setenta años después concluiría el proyecto agresivista oriental (Banda Oriental) eliminando la subjetividad de los ruralistas y de la iglesia católica al también ‘patentear’ convictamente el triunfo sobre ellos.

El orientalismo contenido en el ‘Facundo’ se torna más emblemático cuando hay registros que informan que el conocimiento que Sarmiento tenía de la pampa era meramente libresco y que éste se basaba en los relatos de viajeros europeos como Sir Francis Head. Este tipo de ‘barbaridad’ del desconocimiento, o de indiferencia sobre ese tipo de conocimiento muestra una faceta potenciada y proyectiva de una política agresiva rioplatense o también de los orígenes de la arrogancia porteña de la generación de los 80’ en la Argentina (Mc Gann

1960). El modelo de internalización civilizadora, curiosamente, y en contraste con otros ‘civilizados’ no será Europa, sino los Estados Unidos de América. En las impresiones de Viaje por los Estados Unidos, Sarmiento (1996) concluirá su diario precisamente exhortando que la Argentina abrace el proyecto de ser los Estados Unidos de América: ¡seamos los Estados Unidos!

El Río de la Plata, también dentro de un cuadro romántico creo una variante al agresivismo externalizado, y en conjunto con una pléyade de escritores que se extendieron desde México a la Argentina. El Ariel de José Enrique Rodó, en Uruguay fue la visión americanista del romanticismo agresivo rioplatense.

Pero Ariel, de nacimiento inglés, o de numerosas reescrituras autoritarias de *The Tempest* de semántica antipopular (Jauregui 2008:356), no sale de cierto exotismo, tal como el orientalismo de Facundo, y si bien repudia lo extranjero con una postura antiimperialista, mantiene la exterioridad de una aristocracia intelectual, donde los salvajes esta vez son la democracia que Ramos (*apud* Jauregui, 2008:356) denomina “oclocracia o gobierno de las muchedumbres”, y que Nelson Rodrigues, un raro ‘brazuka’ y cronista ‘dark’, cristalizará con su expresión llana de que “toda unanimidad es burra”. Y donde por momentos vemos el parentesco de un agresivismo lautremontiano (cuando huye de los “oídos musicales” por medio de la velocidad animal), y que Rodrigues aproxima al hacer categórica la máxima de “la gramática es el refugio de los idiotas”.

Volviendo al romanticismo, el Ariel de Rodó – acaso por su vaguedad espiritualista y por su reinención del lugar del intelectual en la política – se convirtió en una especie de credo flexible para diferentes políticas. En cada caso hubo una modulación diferente de su antiimperialismo, de su distancia respecto a las llamadas masas, de su cercanía al Estado y a regímenes específicos, de su escepticismo o confianza en la democracia y de su definición de las culturas nacionales (Jauregui 2008:355). La gama es amplia, englobante y diversa, transversal a escritores tan diversos como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez

Ureña, Baldomero Sanín Cano, Carlos Arturo Torres, José Antonio Ramos, José Ingenieros, Laureano Vallemilla, Manuel Gálvez, Luis Alberto Sánchez y José Vasconcelos – intelectual de la revolución mexicana – también influido por la lectura arielista de la historia como un problema ético y racial.

El orientalismo integrado y el pensamiento del afuera

Otros tratamientos del exotismo de un país pequeño, traería la tesis de “la excepcionalidad uruguaya” de Vaz Ferreira, basado en los cuatro factores: homogeneidad racial, homogeneidad climática, homogeneidad geográfica y homogeneidad social, donde la tierra ‘suavemente ondulada’ contrastará en lo regional con la metafísica interminable de la geografía argentina, y la tierra accidentada y plegada de contrastes, el Brasil.

Esta constatación de los románticos lleva a un intelectual crítico de la talla de Real de Azúa a proceder a un desmonte de los mitos del Estado y de los manuales escolares, aquellos que optimistamente emblemaron las consignas topológicas de “un país templado y suavemente ondulado”, en suma equilibrado, lejos de los excesos de sus vecinos.

José Luis López Mazz (1985) comentando a Carlos Real de Azúa señala que el surgimiento del estado uruguayo lleva la marca de la esencia; una esencia que precede a la existencia. Y en los *Orígenes de la nacionalidad uruguaya*, Real de Azúa (1991) al proceder a un minucioso estudio genealógico del Estado, que intitula en uno de sus ítems “La predestinada diferenciación”, puntualiza: “(...) entusiastas versiones providencialistas de la individualidad uruguaya. La filiación romántico-católiconacionalista de dos de los mayores historiadores clásicos las explican con hartura. Zorrilla de San Martín y Bauzá vieron prácticamente en todas las manifestaciones de la tierra y las aguas la acción de la mano misteriosa y benévola que desde el vientre de los tiempos nos quería distintos y autónomos, irreprimiblemente libres al cabo de arduas luchas-no sería gratuito el don- para las que nos había dotado con prodigalidad” (1991:65).

El romanticismo alemán (Goethe; Herder), asimismo como los filósofos idealistas (Fichte; Schelling; Hegel) vincularon fuertemente la historia *Geschichte* con el destino *Geschick*. En este contexto Vatimo (1996:3) plantea que el nihilismo no debe verse como una posición ante un problema historiográfico sino a la ligazón que se ha establecido entre historia y destino. Heidegger y Nietzsche (con todas las diferencias que ellos establecen ante el discurso de la modernidad), ponen en discusión toda la herencia del pensamiento europeo, en particular su visión de la “superación crítica”, de la “iluminación progresiva”; que se desenvuelve en base a la apropiación y reapropiación de los “fundamentos” y de los “orígenes” (Vatimo 1996:VI).

Otros raros nacidos en la agresividad rioplatense, serían los raros contra el ‘pensamiento de dentro’ donde podemos citar a Isidoro Ducasse más conocido como Conde de Lautréamont (1846-1870) y Julio Herrera y Reissig (1911). El primero provocando con una poesía agresiva la especie humana a través de una teratología rápida. ‘Los cantos de Maldoror’ más que metáforas animales es el propio movimiento animal, intuición, visión directa de las cosas, que desea huir de los ‘oídos musicales’. Julio Herrera y Reissig, spencerianamente enumerará algunos rasgos imbéciles de los orientales: pudor sofisticado, empirismo salvaje, uniformidad y rutina atávica en la política. Por el contrario, los vecinos rioplatenses, los porteños, herederos del ethos andaluz aplicarían una visión cosmopolita para la resolución de la vida, potenciando sus defectos más estridentes para estos fines. La soberbia y la arrogancia serían los naipes utilizados por los más vivos, los más aptos para la sobrevivencia de un medio urbanístico pujante y agresivo.

Nos dice Mazzucchelli (1996) comentando el autor del *Tratado de la imbecilidad del país*:

“El extraño proyecto vital de Herrera y Reissig se aparece a los ojos de quien se asoma a él, hurgando en papeles y datos biográficos, como mezcla de destino y deliberación agudísima, de impulso y gélida estrategia. Elabora su máscara pública siguiendo un sistema de avances y cautelas. Su imagen visual es cuidadosamente divulgada en revistas ilustradas de 1902 en adelante; deja ver poemas en revistas,

pero jamás publica un solo libro; antes de publicar su propia obra – es decir, durante todo el tiempo en que estuvo vivo – escribe prólogos como lo haría un poeta consagrado; edita una revista literaria en la que se reserva las potestades de juez; divulga sus opiniones sobre sus pares – aprovechando para ubicarse él mismo más allá de los problemas e insuficiencias que denuncia – en abundante correspondencia privada; participa en intrigas y polémicas desde la sombra; es su pluma lunáticamente agresiva, más de una vez, la que inspira – o directamente escribe – el texto de los que se retarán a duelo; aunque no se da en libros, abunda en la prensa (...) son escasas las polémicas en las que él directamente participa, pero es el objeto de algunas importantes, que se organizan a propósito de él; funda sucesivos cenáculos de los que todo el mundo que debe saber, en la ciudad, sabe y todos saben que él es en ellos el pontífice; sus amigos cercanos se decantan entre los que a lo sumo pueden alcanzar a elogiarlo con talento, y traba relaciones de calculada distancia con los que tienen talento propio – Quiroga, Rodó, Reyles, Ferrando, Vasseur, y finalmente también De las Carreras; se cambia el nombre y escandaliza a la sociedad. En general, no pierde oportunidad de actuar un papel de literato decadente...” (Mazzucchelli 2006:29-30).

Pero para Lautréamont “lo esencial es entrar la palabra en el instante agresivo, liberándose de las lentitudes del proceso silábico con el que se satisfacen los oídos musicales” (Bachelard 2005:88). El ritmo nervioso se adelanta al ritmo lingüístico, porque no existe nada en la inteligencia que no haya estado antes en los músculos (*ib* :95).

Lautréamont es el devorador del tiempo. Cuando lo hace introduce el complejo de la vida animal, y la energía de la agresión se agenda de otra forma, porque el ser agresivo nada espera, todo toma, todo crea. Y en definitiva, el complejo animal, su bestiario, condensa observaciones psicológicas y localiza energías “mas civilizadas” de forma negativa.

La mediocridad es precisamente la fijación del tiempo en rutinas, el tiempo que para de ser devorado para Lautréamont, y que para José Ingenieros se revela como la “síntesis de todos los renunciamentos, el hábito de renunciar a pensar” (Ingenieros 2009:47). El aire de familiaridad se torna detestable, y cada hábito es un riesgo a la familiaridad, a la naturalización de las relaciones sociales “porque los actos que al

principio provocaban pudor, acaban por parecer naturales; el ojo percibe los tonos violentos como simples matices” (ib).

De los bárbaros civilizados a las *ethos* teorías

La rutina tomó cuenta de un delirio dogmático que mantuvo al país durante sus primeros cincuenta años prisionero de luchas intestinas, de odio fratricidas, y donde los prisioneros y heridos indefensos eran degollados después de los combates (Azarola Gil 1911:32). Al punto que William Henry Hudson, viajero inglés que estuvo en el Río de la Plata entre 1868 y 1869 resumiría los 70 años de guerra civil en el Uruguay dentro de una particular estética: “el país de la tierra purpúrea”, aquel que la que Inglaterra perdió, y donde los hombres habrían ingresado en un umbral metafísico de una resistencia sin referencias: permanecer esperando que alguna cosa ocurra, apostados en el frente de sus casas.

“Los habitantes de este suelo, ‘la clave de un continente’, están ‘sentados, cabizbajos en sus casas, o de pie con los brazos cruzados en el umbral de la puerta, y con expresión en el rostro de expectativa e inquietud’. ¿Qué esperaban (siguen esperando) los orientales? (...) ‘El complot está maduro, los puñales aguzados y alquilado el contingente de asesinos; el trono de cráneos humanos, que irónicamente llaman la silla presidencial, está por ser asaltado’” (Hudson 1999 [1885]:15).

La *ethos* teoría agresiva tiene en la contemporaneidad manifestaciones académicas ineludibles de raíces culturalistas, de una resistencia de héroes hegelianos, lo real es racional al punto de sostener que Uruguay es “un país sin indios” *per secula seculorum*. La aculturación como teoría de las pérdidas, es la mejor justificativa para no practicar un humanismo en su variante indigenista. Porque si en su sentido inverso las poblaciones indígenas son “sociedades sin estado” y “contra el estado” (Clastres 1990), el indigenismo siempre será el “resultado de la pretensión – siempre fallida – de dar cuenta de lo nacional mediante la representación estética (*Vertretung*) y / o polí-

tica (*Darstellung*) de amplios y diversos grupos sociales denominados indígenas. El indigenismo supone que es deseable y posible la traducción o transculturación de la diferencia en la anhelada modernidad nacional” (Jáuregui 2008:378).

La asimilación al Estado Nacional de “algo que va a desaparecer” es una medida emergencial que no deja de ser solapada, en cuanto responde a las rutinas burocráticas agendadas por el Estado, a sus “espíritus de Estado”. Y ya desde un punto de vista geopolítico constituye el desafío que enfrenta “la inteligencia de Estado” para resolver la ambigua soberanía nacional, y que internamente presenta la cara de la discontinuidad espacial y cultural. Esta situación, en el Brasil, sostiene Souza Lima (1992) fue factor decisivo para crear en 1910 el Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales - SPILTN, órgano indigenista federal, surgido en un contexto positivista, que desarrolló acciones integradas con propósitos variados, aunque orientada en los primeros años por una filosofía humanista y de progreso moral, concentrada en la figura emblemática del Marechal Cândido Rondon, y que se apartó radicalmente de los modelos decimonónicos americanos de progreso como ‘limpieza’, en cuanto neutralizó cualquier campaña de exterminio.

La inexistencia del indigenismo oficial en Uruguay y la militancia civil de raigambre batllista de un anti-indigenismo académico romántico – agresivo y positivista, no duda en impartir ideas culturalistas, la de informar que los kaingang, indios que viven en los estados sureños del Brasil no existen más, o que los mbyá guarani son mercachifles que perdieron sus mitos, o que escribir una tesis sobre indios en Uruguay es un intento de reificación, o más aún, cuestionar si lo que los indios dicen puede ser catalogado de verdad o de mentira.

Este ‘estado de cosas’ extendido sobre un imaginario indígena que decanta tanto en la sociedad civil como en los espacios académicos uruguayos exhibe las marcas inconfundibles de la razón hegeliana, de un tiempo que vuelve como la cabaña del bosque en Onetti, o los personajes de Hudson, que esperan agonicamente apostados en la

puerta de sus casas. Por eso Onetti maldice desde su cama la identidad que es la nacionalidad, y quiebra el mito de la libertad burguesa y la laboriosidad masónica de los ‘caballeros orientales’.

“Si uno fuera un voluntarioso imbécil se dejaría ganar sin esfuerzos por la nueva mística germana. ¿Pero aquí? Detrás de nosotros no hay nada. Un gaucho, dos gauchos, treinta y tres gauchos” (Onetti 1939).

En la otra orilla del Plata, Roberto Art se comportaba como “un boxeador furioso y sus libros como piedras arrojadas que no tuvieron el tiempo ni la cortesía de pulirse y cuyo destello, considerable en su país, solo cruza ahora el Atlántico” (Muñoz & Teodosio 1992).

La estética de la desaparición, tiene retrospectivas variadas al aplicar ethos diferenciales a los esgrimidos por los bárbaros civilizados (con solo mencionar a “os uruguayos que comeram carne humana” de Abraão Batista, que desde la literatura de cordel y los gravados que llegan de Juazeiro do Norte, tierra del Padre Cícero, sobreponen imágenes tupinambas con jugadores de rugby de altos estamentos sociales uruguayos¹¹, en estrategias de cambios de nombres como lo hace un Herrera y Ressing, que nos recuerda el simulacro de los mbya guarani frente a indios que no parecen indios para el culturalismo vernáculo, y de no indios que quieren tornarse indios y que recubren una cartografía de hiper- subjetividades manifiestas desde el boom literario indigenista rioplatense y la llegada de religiones afro-brasileras e iglesias de la prosperidad (Basini 2003).

Un nuevo mapa agresivo se extiende... esta vez no desafía apenas al estatismo sino a la propia babel de los delirios compartidos.

Notas:

¹ “Em Porto Alegre, geralmente chamamos de roleta o objeto responsável pela soma dos passageiros, o que remete aos jogos de azar em cassinos (também chamado roda da fortuna), do francês “roulette”. Em outros lugares, o aparelho é conhecido como catraca. A palavra é uma expressão idiomática brasileira, originária da peça que im-

pulsiona os veículos de duas rodas (catraca da bicicleta e da motocicleta). Em inglês, turnstiles e em espanhol, molinete. Em 1642, Blaise Pascal inventou, aos 19 anos, o relógio-contador mecânico, empregado até hoje em diversos modelos de catracas, que deu origem às primeiras máquinas de calcular” (Andreoni, Renata, 2007), Blog Museu da Memória Carris in: <http://memoriacarris.blogspot.com/2007/10/os-bondes-tinham-roleta.html> 09-10-2007.

² “Existen procesos, costumbres, opiniones, etc., que sólo por la fuerza del hábito han pasado a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquel en que tuvieron su origen y así constituyen pruebas y ejemplos permanentes del estado anterior de la cultura que por evolución ha producido este nuevo” (Tylor 1977:16 [1871]).

³ Buarque de Holanda (1983) también señalará que el culto intimista de los santos es otro correlato de la cordialidad ibérica e brasileira (cfr. p. 109-110).

⁴ Fue a Mario Henrique Simonsen, ex ministro de Finanzas y Planificación del Brasil, y uno de los arquitectos del llamado ‘milagro económico’ de ese país en la década de 1970, que se le adjudicó la paternidad del término ‘Belíndia’, con el que se describió a Brasil como un país que en su interior contenía dos tipos diferentes de territorio. Uno rico y desarrollado, como Bélgica, y otro pobre y subdesarrollado, como la India.

⁵ Los bárbaros civilizados, contrario a la idea antitética de civilizados y bárbaros, expuesta por Faustino Sarmiento en su novela “Facundo. Civilización o barbarie”, y próximo a la exposición de Jáuregui (2008) quien identifica estas características como yuxtapuestas: “La barbarie no es la antítesis de la civilización sino que “designa junto con aquella, la consistencia híbrida de una realidad sui generis” (Antonio Mitre 28-30). Las fuerzas primitivas y salvajes y hasta las “fuerzas retrógradas” de la historia pueden ser encausadas en un proyecto político y económico distinto del rosismo” (Jáuregui, 2008:260). Ejemplos de ‘bárbaros civilizados’ lo constituyen el Brigadier Fructuoso Rivera en el Uruguay, los generales Julio Argentino Roca en la Argentina y Andrew Jackson en los Estados Unidos de América. Todos estos militares ocuparon también el cargo de Presidente de la República en sus respectivos países, estrategia política que les valió emprender campañas etnocidas. Señala Vidart (2000:48) “fueron los porta estandartes armados del ‘progreso’, verdugo del salvajismo, y de la industria, enemiga del arcaísmo económico y la barbarie social”

⁶ El triunfo del batllismo en 1904 será el golpe en dos instituciones: una política y otra religiosa. Será el triunfo de la civilización sobre la “barbarie de los blancos” y sobre la “superstición de los negros”. Ver Basini 2003:131-132.

⁷ Carta de Fructuoso Rivera a Julián Espinosa, donde le envía algunos objetos charruás. Datada en el Rio Negro el 15 de abril de 1831 (De Mattos 2000)

⁸ Sobre este particular véase ‘Prólogo’ y ‘Estado atual da questão indígena no Uruguai’ (Capítulo VI). In: Basini, Jose. Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento. 2003.

⁹ La ciudad de Juazeiro do Norte se encuentra en el Estado de Ceara, en el nordeste de Brasil.

¹⁰ En referencia a los 16 sobrevivientes del vuelo 571 de la Fuerza Aérea Uruguaya, rescatados el 23/12/1972, después de permanecer dos meses y medio en la Cordillera de los Andes.

Referencias:

- ACOSTA Y LARA, Eduardo. 1979. La guerra de los charrúas en la Banda Oriental. Período Patrio. Montevideo.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo. 1989. Salsipuedes 1831 (los protagonistas). Montevideo.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo. 1998. La guerra de los charrúas en la Banda Oriental. Vol. I e II. Montevideo – Buenos Aires: Talleres de Loreto.
- ANDREONI, Renata. 2007. “Os bondes tinham roleta?”. Em: Museu da Memória Carris. Blog da Empresa Carris. Disponível em: <http://memoriacarris.blogspot.com/2007/10/os-bondes-tinhamroleta.html>. Acesso em: 09/10/2007.
- ARDAO, Arturo. 1971. Etapas de la inteligencia uruguaya. Montevideo: Departamento de Publicaciones, Universidad de la República.
- ART, Roberto. 1993. El juguete rabioso. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- ART, Roberto. 1997. Armadilha mortal. Porto Alegre: L & PM.
- AZAROLA, Luis Enrique. 1911. La sociedad uruguaya y sus problemas. París: Librería Paul Ollendorff.
- BACHELARD, Gaston. 2005. Lautréamont. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAJTIN, Mijail. 1974. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Barcelona: Barral.
- BASINI, José. 2003. Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai. Tese de doutorado. PPGAS/UFRGS. Porto Alegre.
- BASTIDE, Roger. 1957. Brasil. Terre des Contrastes. Paris: Hachette.
- BARREÑADA, Isaías. 2006. Alianza de civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita. Madrid: Complutense.
- BATESON, Gregory. 1958. “Epílogo”. Em: Naven. Un ceremonial iatmul. Barcelona: Jucar Universidad.
- BATESON, Gregory. 1998. “Experimentos en el pensar sobre material etnológico observado” (pp. 99-113) e “Forma, sustancia y diferencia” (pp. 479-498). Em: Pasos hacia una ecología de la mente. Título original: Steps to an ecology of mind [1972]. Buenos Aires: Lohlé – Lúmen.
- BATISTA, Abraão. 1991. Os uruguaiois que comeram carne humana (Literatura de cordel e xilogravura do autor). Crato, Ceará.
- BOURDIEU, Pierre. 1987. “Espíritos de Estado. Gênese e estrutura do campo burocrático”. Em: Razões Práticas. São Paulo: Papirus.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. 2007. Linhagens do pensamento político brasileiro. São Paulo: Huitec.
- CLASTRES, Pierre. 1990. A sociedade contra o Estado. Trad.: Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- DA MATTA, Roberto. 1984. O que faz o brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco Ltda.
- DE MATTOS, Tomás. 2000. Bernabé, Bernabé! Montevideo: Alfaguara.
- DERRIDA, Jacques. 1994. "Las pupilas de la universidad". Em: *Hermenéutica y Racionalidad*. Gianni Vattimo (org.). Santa Fé de Bogotá: Norma.
- DERRIDA, Jacques. 2003. Da hospitalidade. São Paulo: Escuta.
- FREYRE, Gilberto. 1933. Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: José Olympio Editora S.A.
- FREYRE, Gilberto. 1951. *Maîtres et esclaves*. Paris: Gallimard.
- GRAVATAÍ MERENGUE. 2003. Máximas de Nelson Rodrigues atualizadas. Disponível em: <http://www.interney.net/blogs/htsrv/trackback.php/8488>. Acesso em: 26/09/2003.
- GUIGOU, Lelio N. A nação laica: Religião civil e mito – práxis no Uruguai. Dissertação de mestrado. PPGAS/UFRGS, Porto Alegre.
- HERRERA y REISSIG, Julio. 2006. Tratado de la imbecilidad del país. Montevideo: Santillana.
- HUDSON, W.H. 1999. La tierra purpúrea. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. 1983. "O homem cordial". Em: *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 16ª edição.
- INGENIEROS, José. 1910. La simulación de la lucha por la vida. Valencia: F. Sempere y Compañía editores.
- INGENIEROS, José. 2005. La locura en la Argentina. Córdoba: Buena Vista editores.
- INGENIEROS, José. 2009. El hombre mediocre. Buenos Aires: Editorial Beeme.
- JAUREGUI, Carlos A. 2008. Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana, Vervuet.
- KELLEMEN, Peter. 1961. Brasil para principiantes. Venturas e desventuras de um brasileiro naturalizado. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.
- MC GANN, Thomas. 1960. Argentina y Estados Unidos, y el sistema interamericano. Buenos Aires: Eudeba.
- MANN, Michael. 2005. The dark side of democracy. Explaining ethnic cleansing. Cambridge: Cambridge University Press.
- MUÑOZ, Teodosio. 1993. "Juicios sobre a obra de Roberto Art" (pp. 31-37). Em: *El juguete rabioso*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- LAUTRÉAMONT, Conde de. 1988. Obra completa. Madrid: Akal.
- LÓPEZ MAZZ, J.M. 1985. Approche historique et culturelle a la formation sociale et à l'identité uruguayanne. Thèse pour le doctorant de 3 ème cycle. Institute Des Hautes Etudes de l'Amérique Latine. Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Paris.

- ONETTI, Juan Carlos. 1965. El pozo. Montevideo: Arca.
- REAL DE AZUA, Carlos. 1991. Los orígenes de la nacionalidad uruguaya. Montevideo: Arca Srl.
- ROCCA, Pablo. 1996. "Felisberto Hernández 1902 – 2002". Em: Revista Fragmentos. Revista de Língua e Literatura Estrangeiras. Universidade Federal de Santa Catarina, N. 19. Florianópolis: Editora DAUFSC.
- SARMIENTO, Domingo F. 1996. Viajes por Europa, Africa y Norteamérica 1845 – 1847. Madrid: Archivos Allca XX.
- SARMIENTO, Domingo F. 1952. Civilización y barbarie. Buenos Aires: Sopena.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1992. "Política indigenista no século XIX". Em: M.C. da Cunha (org.): História dos índios no Brasil, pp. 155-172. São Paulo: Companhia das Letras.
- TYLOR, E.B. Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. Londres: J. Murray (Tradução: La cultura primitiva. Madrid: Ayuso, 1977).
- VATTIMO, Gianni. 1996. O fim da modernidade. São Paulo: Martins Fontes.
- VIDART, Daniel. 2000. El mundo de los charrúas. Montevideo: Banda Oriental.

Alteridades Agônicas: entre cordialidade e agressividade nas teorias do ethos sul-americano

Resumo: Carlos A. Jáuregui postula que o canibalismo constitui um tipo de alteridade ou captura que serviu para organizar o discurso colonial e a própria antropologia, tematizando insistentemente diversas imagens exóticas do tropo canibal. Dessa forma, compreende-se um repertório discursivo e recorrente de canibalismo produzido pela antropologia, onde os discursos do outro aludem a direitos de conquista sobre esse outro. Nesse sentido, as supostas inospitalidades ameríndias, como o caso da tupinidade nas chamadas Terras Baixas da América, radiografam um tipo especial de captura do outro no interior de diversas formações e instituições político-espaciais; que, entre outras manifestações, mostram os excessos e delírios dos antigos impérios coloniais e os correlatos dos atuais Estados nacionais. Dando continuidade a esta linha de pensamento, interessa-nos refletir sobre como o ethos nacional, os nacionalismos ou os estatismos coexistem e multiplicam cumplicidades com os modos de fazer antropologia regional. Para isso, tomaremos como exemplos a cordialidade lusitano-brasileira e a agressividade fluvial com suas variantes de alteridade, dentro da inflexão hospitalidade/hostilidade.

Palavras-chave: Alteridade, Cordialidade, Agressividade, Estudos comparativos.

**Agony Alterities: cordiality and aggressiveness as
ethos theories in South America**

Abstract: Carlos A. Jáuregui postulates that cannibalism constitutes a type of otherness or capture that served to organize colonial discourse and anthropology itself, insistently thematizing various exotic images of the cannibal trope. In this way, we understand a discursive and recurrent repertoire of cannibalism produced by anthropology, where the discourses of the other allude to rights of conquest over that other. In this sense, the alleged Amerindian inhospitalities, such as the case of the tupinidá in the so-called Lowlands of America, x-ray a special type of capture of the other within diverse political-spatial formations and institutions; which among other manifestations, show the excess and delusions of the former colonial empires and the correlates of the current national states. Continuing with this line of thought, we are interested in reflecting on how national ethos, nationalisms or statisms coexist and multiply complicities with the ways of doing regional anthropology. To do so, we will take as examples the Lusitanian-Brazilian cordiality and the Rioplatense aggressiveness with its variants of otherness, within the hospitality/hostility inflection.

Keywords: Alterity, Cordiality, Aggressiveness, Comparative studies

Recebido: 20 de outubro 2024.

Aprovado: 28 de dezembro 2024.