

US Unidad Sociológica

CUERPOS, GÉNEROS Y DISCURSOS

Unidad Sociológica

ISSN 2362-1850. Publicación cuatrimestral.

Año 5, N° 19. Junio 2020 - Septiembre 2020.

Grupo de lectura sobre análisis sociológicos
clásicos y contemporáneos (GLASCyC)

Manuel Ugarte 2341, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

<http://www.unidadsociologica.com.ar>

 Unidad Sociológica

Directores

Federico Luis Abiuso (Universidad de Buenos Aires, IHUCSO LITORAL - CONICET)

Tatiana Kravetz (Universidad de Buenos Aires)

Comité Editorial

Ignacio Rullansky (Universidad de Buenos Aires, Departamento de Medio Oriente UNLP)

Darío Lanzetta (Universidad de Buenos Aires)

Miguel Ángel Forte (Universidad de Buenos Aires, FLACSO)

Gisele Kleidermacher (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Guillermo Ferrón (Universidad de Buenos Aires)

Ramiro Perez Ripossio (Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani)

Martin Gendler (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Gonzalo Seid (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Comité Académico

Néstor Cohen

Juan S. Pegoraro

Alvaro Gascue

Angélica De Sena

Romina Paola Tavernelli

Matías Alcántara

Bruno de Vasconcelos Cardoso

Paula Luciana Buratovich

Mauro Benente

Anahí González

Silvia Lago Martínez

Mauro Alejo Guevara

María Celeste Viedma

Anahí Mendez

Matías Alderete

Micaela Bazzano

Gilda Ivana Gonza

Laura Stiberman

Romina Galucci

Leonardo Sai

Juan Martín Bello

Esteban Grippaldi

Andres Scharager

Ignacio Perez

Daniela Vega

Antonella Comba

Unidad Sociológica es una revista digital que tiene como objetivo contribuir a un diálogo colectivo en torno a las ciencias sociales, y a la disciplina sociológica en particular.

Editada por docentes y sociólogos de la Universidad de Buenos Aires, nos proponemos indagar desde su interior al campo científico. Campo en el cual ocupamos una posición, participamos e intervenimos cotidianamente desde nuestras prácticas como docentes e investigadores sociales. Nos encontramos inmersos en múltiples disputas que se dan en este espacio de juego acerca de la hegemonía y la autoridad científica, la cual entendemos como la capacidad de intervenir y discutir legítimamente en materia de conocimiento científico.

Creemos imperante como científicos sociales tomar una postura clara en esta lucha simbólico-material, en la cual persisten ciertos prejuicios del sentido común y que comparten muchos científicos, de relegar a un segundo puesto las ciencias sociales, por debajo de las ciencias naturales, exactas y tecnológicas. En este sentido, invitamos a participar de una sociología reflexiva procurada por objetivar al sujeto de objetivación. Reflexión que implica, servirse de las propias herramientas conceptuales de las ciencias sociales, para entender y cuestionar muchas de nuestras prácticas naturalizadas como docentes e investigadores sociales.

Cuando más controvertida, más crítica se vuelve nuestra práctica como científicos. Para ello, es necesario llevar a cabo una vigilancia epistemológica constante, una sociología reflexiva que nos dirija hacia una reflexividad colectiva, la cual convocamos con esta publicación.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

MIAR

LatinREV

Malena

latindex
catálogo
2.0

CAICYT
CONICET

BINPAR
Bibliografía Nacional de
Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas
Centro Argentino de Información
Científica y Tecnológica

OAJI
.net
Open Academic
Journals Index

CUERPOS, GÉNEROS Y DISCURSOS

A woman with dark hair, wearing a dark coat and light-colored shoes, stands on a wide set of stone steps. She is speaking into a microphone on a stand. To her right, a camera operator is visible, filming her. A large speaker is positioned to the right of the woman, and another smaller speaker is on the ground nearby. The scene is set against a backdrop of a classical building with large stone columns and steps. The entire image has a teal/cyan color cast.

“El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha.”

Michel Foucault



ÍNDICE

- *Un ensayo sobre danzas cuerpos y emociones.*

Marcela López.....6-13

- *A ordem do discurso de Michel Foucault: 50 anos de uma obra que revelou o jogo da rarefação dos sujeitos e a microfísica dos discursos.*

Alex Pereira de Araujo.....14-23

- *“Jeca tatu é um piraquara do paraíba” - considerações sobre a construção de um modelo civilizacional para o camponês paulista.*

Carla Julião da Silva24-33

- *El movimiento internacional de mujeres por la abolición de la prostitución en el siglo XIX y el impacto en el feminismo local de Buenos Aires.*

Lucía Nuñez Lodwick.....34-42

- *Las desigualdades sustanciales de las mujeres y cuerpos gestantes: el camino hacia la promulgación de la 27.610.*

Valeria Venticinque.....43-48

Teoría sociológica clásica y contemporánea

- *Marx y Durkheim: dos relaciones tensas con la filosofía.*

Irving Jesús Hernández Carbajal.....51-56

Normas de publicación.....59

Un ensayo sobre danzas, cuerpos y emociones

Marcela López*

El presente ensayo se nutre de algunas reflexiones que he realizado en mi experiencia como docente de danza del vientre enseñando a mujeres adultas. Sostengo que la práctica de esta danza, por algunas particularidades que describiré luego, visibiliza la existencia de mandatos de género que están corporizados. Estos se traducen en autopercepciones negativas e incluso en limitaciones físicas que reciben nombres como “pelvis agarrada” y “torso agarrado”. A su vez, advierto que, eventualmente, esta misma práctica contribuye a la posibilidad de discutir e incluso trascender estos mandatos. Cuestión que vinculo a su capacidad de desarticular patrones hegemónicos de belleza y de construir un relato “empoderante” para las mujeres.

PALABRAS CLAVE: Danza del vientre – Mandatos de género – Cuerpo – Prácticas corporales.

This work draws on some reflections I made in my experience as a belly dance teacher teaching adult women. I maintain that the practice of this dance, due to some particularities that I will describe later, makes visible the existence of gender mandates that are embodied. These translate into negative self-perceptions and even physical limitations that are called “tight pelvis” and “tight torso.” At the same time, I warn that, eventually, this same practice contributes to the possibility of discussing and even transcending these mandates. A question that I link to their ability to dismantle hegemonic patterns of beauty and to build an “empowering” story for women.

KEYWORDS: Bellydance – Gender mandates – Body – Body practices.

Introducción

Mi propósito en este ensayo es el de compartir algunas primeras reflexiones que he elaborado a partir de una serie de observaciones que pude realizar como profesora de danza del vientre durante aproximadamente unos cinco años. Mi formación como cientista social y como bailarina transcurrieron durante muchísimo tiempo separadas, resultándome incluso irrelevante desde una perspectiva académica aquello que sucedía en los salones de danza. Quizás esa misma particularidad de los rituales escolásticos, tan bien señalada por Carozzi (2002), tendientes a generar intelectos desprovistos de corporalidad, tenga cierta relevancia al momento de explicar el hecho de que haya, por cierto tiempo, ignorado algunas cuestiones a las que aquí referiré, y que hoy considero de vital importancia.

Arriesgaré una hipótesis que no pretendo demostrar en lo inmediato, sino que guiará mi futura investigación, pero que podrá servir de guía al lector para acompañar las

argumentaciones aquí expuestas. Sugiero que los mandatos de género se corporizan, constituyendo corporalidades y subjetividades emotivas, estableciendo así modos legítimos de pensar, de hacer, de sentir, de moverse. Asimismo, advierto que el cuerpo femenino hegemónico que aquí se conforma, puede resultar interpelado por una práctica que, como la danza del vientre, supone movimientos normalmente connotados como femeninos y sensuales, dando así, espacio para un diálogo entre estos cuerpos y los mandatos que los conforman, habilitando allí su revisión y potencial confrontación.

Tal y como sostiene Sabrina Mora (2011), las primeras generaciones de autores que han reflexionado sobre el cuerpo lo han hecho abordándolo como “un sustrato que refleja o sobre el cual se inscribe lo social, y no como un productor en sí mismo” (Del Mármol, 2016, p.27). A los fines de este escrito, ambas dimensiones de análisis de lo corporal resultan relevantes. Considero pertinente un enfoque dialéctico que habilite la observación tanto de aquellas formas en que lo social se corporiza, como de las potencialidades que el cuerpo como agente tiene de transformarse.

* Socióloga (UBA) y Diplomada en Antropología (FLACSO).

Esta exposición se organiza en torno a tres momentos. En el primer apartado procuraré caracterizar lo que interpreto como un proceso de *enfrentamiento* con el propio cuerpo, que es experimentado por las estudiantes de danza del vientre al inicio de su formación. Sostengo que, durante el transcurso de esa etapa, afloran una serie de limitaciones tanto físicas como emotivas, que dan cuenta del carácter arraigado de los mandatos de género (Jackson, 1983; Esteban, 2004). Luego, intentaré señalar las principales transformaciones que estas mujeres que aprenden a bailar (en un sentido técnico) experimentan en sus corporalidades en la medida que transcurre el tiempo de práctica. Es aquí donde sospecho, interviene una agencia corporal capaz de discutir los mandatos señalados, y que se traduce en sentimientos de *reconciliación y/o recuperación* del propio cuerpo. Finalmente, haré referencia a las dificultades que acontecen en estos procesos, y plantearé algunas de las preguntas que guiarán el futuro de las ideas apenas esbozadas en estas líneas. Antes bien, será preciso contextualizar brevemente el espacio donde estas observaciones han sido realizadas.

Sobre la escuela y sus alumnas

Me desempeñé como profesora de danza del vientre¹ durante cinco años en una escuela barrial ubicada en Villa Crespo (CABA). Allí se dictaban clases exclusivamente de esta danza, pero se ofrecía además la posibilidad de realizar un profesorado, lo que suponía la cursada complementaria de asignaturas teóricas y la realización de exámenes anuales durante al menos 4 años. Por mi parte, fui docente de los cuatro niveles prácticos y dicté además asignaturas como música, anatomía, teoría de la técnica y composición coreográfica. En dicha escuela se enseñaba un estilo de danza tradicional, vale decir, un estilo que se propone ser fiel al desarrollado en medio oriente. Allí se pretende establecer una distinción con el *bellydance*, que en Argentina incorpora una fusión con elementos propios de la danza clásica.

Durante mis años de docencia he formado a unas 30 bailarinas, exclusivamente mujeres², de edades diversas (aunque en su mayoría adultas), pertenecientes a sectores socioeconómicos medios, generalmente profesionales o estudiantes, todas ellas residentes del AMBA. Enseñar a bailar supone, como cualquier otro ejercicio pedagógico, la realización de diagnósticos y la constante observancia de los procesos de aprendizaje, centrados éstos, en un principio, en los cuerpos, en el desarrollo de nuevas habilidades y hábitos.

1 Esta danza es también conocida con el nombre de danza árabe u oriental. La decisión de utilizar esta denominación radica en que así era definida desde la mirada nativa.

2 No por elección, sino porque la danza del vientre es raramente elegida entre los varones, quienes además suelen elegir profesores varones. Es por ello que las observaciones aquí realizadas refieren solo a mujeres.

Son estas observaciones, sumadas a las extensas y variadas conversaciones que he mantenido con muchas de mis alumnas por años, las que me han despertado las ideas que aquí desarrollo.

Enfrentar un cuerpo

Los primeros pasos en la danza del vientre evidencian algunas recurrencias en las mujeres que la practican. Claramente, comenzar a realizar una nueva disciplina corporal supone siempre un desafío. Pero para las mujeres con las que he trabajado, el desafío principal consistía en enfrentarse a su propia imagen, y fundamentalmente a su propio cuerpo en movimiento. En mis años de experiencia casi no he conocido una mujer conforme con su cuerpo, más aún, lo más habitual ha sido la percepción del propio cuerpo como *defectuoso*, o incluso como incapaz. Esta autopercepción en términos negativos no suele expresarse verbalmente durante las clases, quizás en ocasiones bajo la forma del chiste -en un intento por alivianar el peso que estas sensaciones acarrear- pero principalmente se expresa en gestos cargados de emotividad.

Por ejemplo, durante las primeras etapas de la formación, mis estudiantes se esforzaban por intentar adoptar posturas corporales que les permitiesen disimular sus “defectos” (básicamente, para disimular sus panzas). Asimismo, he sido testigo en varias oportunidades, del desborde emocional que bajo la forma del llanto emergía en ocasiones en mis clases. Estas situaciones puntuales acontecían bajo entornos específicos, muy rara vez en el marco de una clase guiada, pero sí eventualmente en un ejercicio de improvisación. Cuando estos eventos irrumpían, normalmente las bailarinas no lograban expresar con claridad el origen de su *angustia*, aquello sucedía tiempo después, en el marco de alguna charla informal. Allí reconocían que, en el ejercicio de improvisación, al tener “*más tiempo*”³ para observarse a sí mismas, caían en la cuenta del rechazo que verse les generaba, en la distancia abrupta que existía entre su propia imagen reflejada en el espejo y aquella a la que aspiraban. Estos relatos me llevaron a revisar mi pedagogía, y finalmente eliminé los espejos en las improvisaciones. No volví a presenciar eventos de esta índole luego de aquella decisión.

Otro sentimiento recurrente entre mis alumnas ha sido el de la *culpa*. Varias de mis estudiantes expresaban culpa por “estar gordas”. Este “estar gordas” no está vinculado al peso, sino que refiere a la falta de un vientre plano. Esta

3 Esta percepción en relación al tiempo se explica de la siguiente manera: al seguir a la profesora, la atención está puesta en imitarla, siendo poco probable atender a cualquier otra cuestión. Lo mismo sucede cuando la profesora no está presente pero la consigna consiste en recordar una coreografía y reproducirla. Allí se atiende a la tarea. Cuando la consigna es improvisar, de repente emerge un tiempo en que pueden efectivamente “prestarse atención”.

falta suele suscitar una serie de disculpas. Nada del estilo de “perdón por estar gorda” ni mucho menos. Se trata, por el contrario, de una suerte de mecanismo de defensa que emerge inconscientemente con el propósito de “justificar” una panza. En determinadas instancias del desarrollo de una clase, frecuentemente al inicio, cuando ellas se forman y presentan frente al espejo, es cuando suelen enunciarse las disculpas. Aparecen allí expresiones como “*estoy re hinchada*” “*pasa que estoy indispueta (o con “la luna roja”), “este fin de semana comí mucho*”, etc. Algunas más honestas se animaban a decir “*¡dios! mirá la panza que tengo*”. ¿Por qué explicar una panza? ¿Quién es ese interlocutor omnipresente que sin necesidad alguna de materializarse pareciera exigir explicaciones? Sólo en la medida en que la panza como atributo desacreditador se transforma en estigma es que es posible comprender tales defensas (Goffman, 2008).

Norbert Elías (1993) ha demostrado cómo el proceso civilizatorio supuso la construcción de un tipo específico de corporalidad en occidente, fundada sobre la autoacción y la autorregulación de la vida impulsiva y afectiva. En sintonía, Michel Foucault, en su desarrollo de una concepción productiva y relacional del poder, ha señalado cómo la dimensión estética del cuerpo es también objeto del poder disciplinario que opera mediante “*la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello*” (Foucault, 2019, p. 104). No obstante, es posible señalar que este tipo de fuerzas coercitivas tienen efectos específicos y diferenciales sobre los cuerpos femeninos. La vigilancia estética recae con mayor crudeza sobre estos cuerpos (como sobre ellos pesan los estigmas que el incumplimiento con los estándares establecidos supone). Como sostiene Berger (2007), los ideales de belleza femeninos devienen en un tipo de sujeción específica, que afecta a los cuerpos femeninos de manera particular, estableciendo en ellos la norma de auto-examinar constantemente la propia imagen. Algo similar sucede en torno a la moral sexual, cuya vigilancia se torna más estricta sobre los cuerpos femeninos. En tanto sistema de dominación cultural, el neoliberalismo ha creado, por oposición al modelo de esposa-madre-ama de casa propio del Estado de Bienestar, la figura de la “*femme fatal*” como modelo a seguir (Gill, 2008), estableciendo unos estándares de belleza que excluyen a la inmensa mayoría de las mujeres.

Interpreto que este tipo de exposición particular que la danza del vientre supone, donde prima cierto tipo de desnudez y donde los movimientos se pretenden sensuales, saca a relucir estas sujeciones con las que los cuerpos cargan. Este “encontrarse” frente a un espejo de ese modo, visibiliza todos aquellos imperativos con los que “no se cumple”, generando así una *angustia* y una *culpa* que ni siquiera resultan en principio explicables por quienes las padecen.

Luego, quisiera hacer una referencia a las imposibilidades que se experimentan en términos estrictamente corporales o, mejor dicho, físicos. Existe una expresión nativa, que las docentes de danza del vientre utilizamos en nuestros intercambios para referirnos a determinadas dificultades que nuestras alumnas experimentan, y que refiere a tener alguna parte del cuerpo “*agarrado/a*”. Normalmente se trata de “*pelvis agarradas*” o “*torsos agarrados*”. Son precisamente estas dos cajas óseas las que realizan la mayor parte de los movimientos más representativos de esta danza. Siempre existe dificultad al momento de lograr las disociaciones corporales típicas de esta danza, pero, no obstante, las docentes nos encontramos con cierta regularidad, con casos de mujeres que no tienen dificultades anatómicas para moverse, pero que sin embargo no lo consiguen. Tener una “*pelvis agarrada*” significa normalmente no poder moverla de modo independiente al resto del cuerpo, ni poder realizar las “vibraciones” representativas de esta danza, que consisten en movimientos de inclinación pélvica realizados de forma mínima pero velozmente. El “*torso agarrado*” refiere, en cambio, a la imposibilidad de “vibrar el torso” rotando la cintura escapular.

Producto de extensas charlas con estas mujeres y de algunos intercambios entre colegas, creo posible sugerir que quienes padecen de estas *pelvis agarradas* son mujeres que han estado mayormente expuestas a ciertas formas de violencia de género, no siempre ni necesariamente una violencia física. Muy habitualmente, ellas manifiestan temor ante la posibilidad de ser estigmatizadas como “*fáciles*” por realizar movimientos que interpretan como “*sexuales*”. Lo llamativo es que estas mujeres eligen esta danza, con lo cual efectivamente desean poder realizar estos movimientos, pero al mismo tiempo reproducen en su propia materialidad corporal las formas de represión de las que han sido objeto, perpetuando la imposibilidad de disfrutar de sus cuerpos.

Los *torsos agarrados*, en cambio, son más propios de mujeres que cargan con algún tipo de complejo vinculado a sus pechos (fundamentalmente aquellas que, por tener un busto prominente, han sido objeto a lo largo de sus vidas de miradas predatorias por parte de los varones), aunque también es posible advertir que las mujeres cuyos desempeños laborales se desarrollan en ambientes predominantemente masculinos y en el ejercicio de cargos jerárquicos se vean también limitadas en tal sentido. Ellas suelen tener un torso rígido e incluso levemente inclinado hacia atrás. Sospecho que el cuerpo adopta una postura defensiva vinculada a la necesidad de desenvolverse en ambientes hostiles.

¿Cuál es el origen de estas dificultades? ¿Qué sucede con nuestros cuerpos que, más allá de nuestra conciencia y nuestros deseos, nos negamos ciertos movimientos? Una primera interpretación posible nos sugiere reconocer que los

mandatos que nos conforman están efectivamente *corporizados*. Se nos han hecho *carne* (Merleau-Ponty, 1957). Cuando refiero a corporizados, pienso en un cuerpo que no es aquel heredado de la filosofía cartesiana, no se trata de un cuerpo-objeto, sino de un cuerpo-sujeto. Desde esta noción, es posible aprehender la experiencia que en tanto *seres encarnados* vivenciamos en el mundo (Merleau-Ponty, 1993), rescatando aquello que en el hacer corporal se aprende y que hace a la constitución misma de corporalidades y subjetividades emotivas. Sugiero así, que los mandatos de género no sólo se incorporan en tanto discursos, sino en tanto prácticas corporales y emotivas que están más allá de nuestra conciencia y, por tanto, de nuestra capacidad discursiva. Tal relevancia de la práctica corporal en la conformación de la subjetividad ha sido ya brillantemente tratada por diversos autores (Jackson 1983; Munn, 1986; Csordas 1990; Crossley, 1995; Bourdieu, 2007; Sirimarco, 2006, entre otros).

“ Los mandatos de género no sólo se incorporan en tanto discursos, sino en tanto prácticas corporales y emotivas que están más allá de nuestra conciencia y, por tanto, de nuestra capacidad discursiva.”

¿Por qué considero central abordar esta cuestión desde esta perspectiva? Porque he podido confirmar en reiteradas oportunidades cómo muchas de mis alumnas, siendo militantes feministas y estando formadas en cuestiones vinculadas a la desigualdad de género, eran perfectamente capaces de racionalizar sobre la violencia de género y sus mandatos, sin poder, sin embargo, liberarse de sus efectos. Es indiscutible que el estado actual de la lucha feminista en Argentina enorgullecería a Simone de Beauvoir (2018), quien tan tempranamente advirtió sobre el problema de la construcción de un *nosotras*, pero no obstante pareciera que sigue siendo una mirada patriarcal la que define nuestros cuerpos. Con lo que sospecho, que un cuestionamiento efectivo sobre estas violencias debería encararse, también, desde el cuerpo.

Recuperar un cuerpo

Como he mencionado anteriormente, considero que tanto como nuestros cuerpos encarnan violencias que les moldean, poseen al mismo tiempo un potencial creativo capaz de cuestionarlas. Entiendo así que la experiencia corporal ligada a

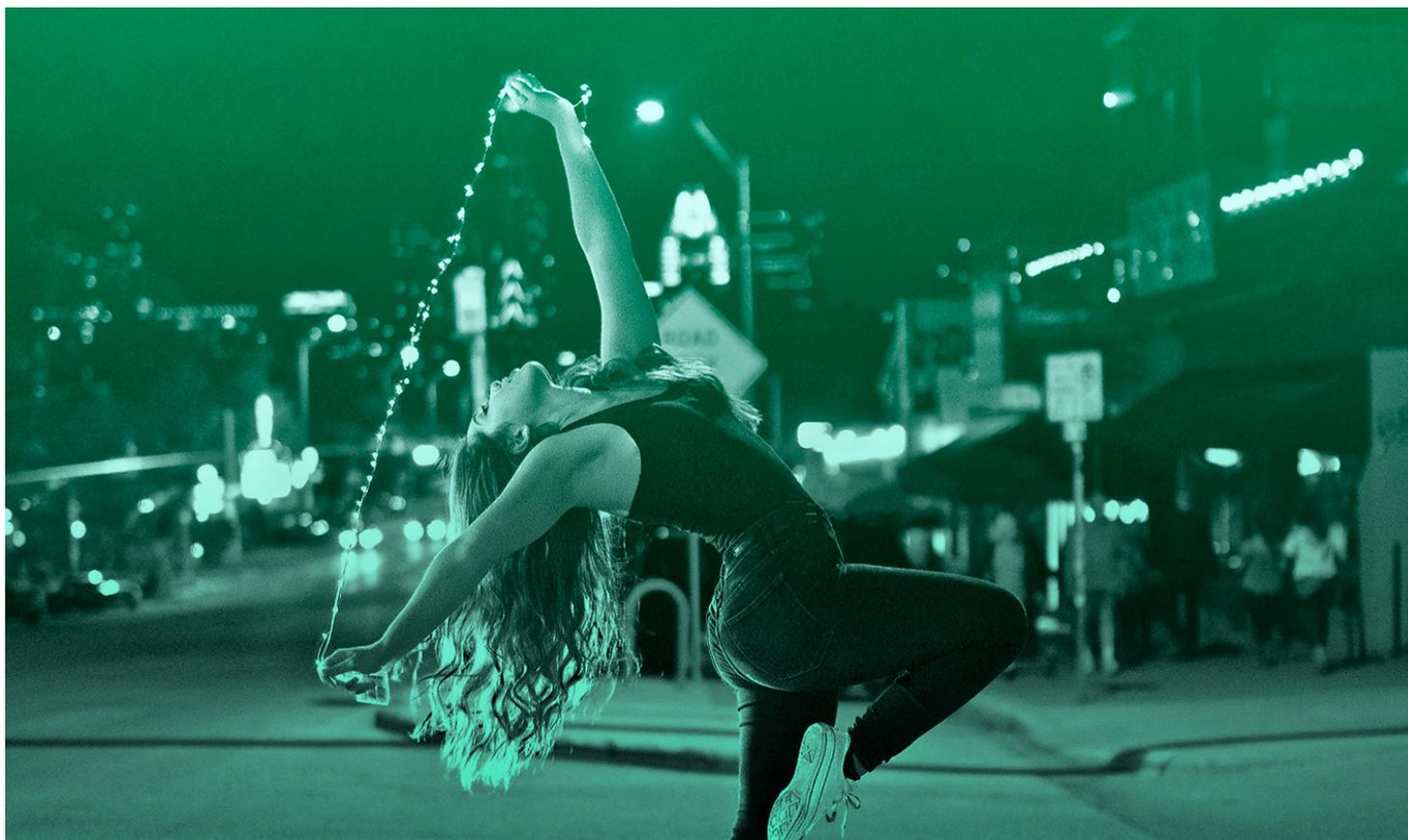
la danza, sus prácticas y representaciones, permite, utilizando la expresión de Manuela Rodríguez, “*desestabilizar ciertos patrones de conducta y de inteligibilidad hegemónicos*” (2012, p. 242).

Adhiero así, a una forma de comprensión de las prácticas corporales como la que han esbozado Jackson (1983) o, retomándolo, Aschieri y Puglisi (2010), en la que los vínculos entre ideas, experiencias y prácticas pueden ser transformados a partir de usos alternativos del cuerpo. El desarrollo de una práctica corporal novedosa puede incluso desarrollar aquello que Csordas (1990, 1993b) ha denominado *modos somáticos de atención*, en tanto “*modos culturalmente elaborados de prestar atención a y con el propio cuerpo en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros*” (1993b, p.139). Cuestión que ha sido muy pertinentemente retomada por Lakoff y Johnson (1980).

Estimo acertadas estas miradas porque me han permitido dar mayor inteligibilidad a las transformaciones que en mis alumnas advertía con el paso del tiempo y a algunos de los relatos que ellas han compartido conmigo. Con la reiteración en el tiempo de la práctica física, la gran mayoría de las mujeres a las que he formado mejoraban considerablemente sus danzas. Pero paralelamente a este proceso comenzaban a modificar otros aspectos. “*Siento que me reconcilé con mi cuerpo*” me dijo una de ellas en una ocasión. Otra se animó a confesar, “*con la danza del vientre, descubrí que tenía un cuerpo*”. “*Recuperé mi cuerpo, y eso te lo debo a vos y a esta danza*” fue otra de las devoluciones que he tenido. Muchas otras mujeres han reconocido “*perder la vergüenza*”, aprender a apreciarse a sí mismas y a sus compañeras, transformar sus miradas sobre aquello a lo que consideraban bello o feo. La mayoría dejó de experimentar angustia y varias comenzaron a experimentar sentimientos que han definido como “*amor*”, “*conexión*” o “*empoderamiento*”.

No me es posible explicar aún las implicancias de estas afirmaciones con toda la profundidad que se merecen, cuestión que pretendo poder abordar en un futuro escrito, pero al menos, procuraré señalar algunos elementos que caracterizan a esta danza particular, y que considero podrían comenzar a explicar este potencial transformador.

La danza del vientre habilita la inclusión de cuerpos diversos en mucha mayor medida de lo que pueden hacerlo otras danzas. Incluso existe incluso un mito extendido según el cual es una danza para “*gorditas*”, sentido que se construye principalmente en oposición a los cuerpos moldeados por la danza clásica y sus afines. Si bien aquella idea es errada, y la danza puede ser perfectamente ejecutada por cuerpos delgados, sí es cierto que admite cuerpos diversos. Este punto de partida es fundamental ya que contribuye a mitigar, con el tiempo, esa sensación de poseer un cuerpo errado, un cuerpo que no es el deseable o el apropiado. Es menos probable que las estudiantes de danza del vientre sientan que sus cuerpos son inadecuados para la práctica de la danza, sensación que sí



podría aparecer asociada, por ejemplo, a la práctica de la danza clásica (Mora, 2010).

Incluso creo posible afirmar que este tipo de danza tiene la potencialidad de desarticular patrones hegemónicos de belleza. Uno de los movimientos más complejos y característicos de esta danza es la vibración de pelvis. Dicho movimiento supone que la caja pélvica realice muy pequeñas y veloces inclinaciones hacia ambos lados con el propósito de generar una vibración. La vibración se aprecia en la pelvis, pero también y fundamentalmente, en la panza. Frente a la exigencia de firmeza tan característica de nuestro tiempo, la danza del vientre propone destacar la blandura y hacer de ella una virtud. Recuerdo a una de mis alumnas que despertaba la admiración de sus compañeras por la calidad de sus vibraciones. Más allá de una perfecta técnica, parte de su encanto radicaba en que su panza portaba las huellas de su embarazo, lo que la volvía más blanda y “maleable” que otras.

No solo ciertos imperativos de belleza pueden ser trastocados, sino que también es posible la construcción de apreciaciones que desliguen la noción de belleza de la forma física. Las mujeres que aprenden a bailar tienden a sentirse capaces, poderosas y más bellas, autopercepciones todas ellas que históricamente les han sido negadas. Sin embargo, sus cuerpos no necesariamente se transforman en un nivel estrictamente físico, con lo cual aparece la posibilidad de encarnar una belleza que trasciende la forma corporal. El cuerpo se torna bello, más allá de su forma, por aquello que

es capaz de hacer y por la lectura que sobre esa capacidad se construye. Esta posibilidad de disociar belleza de forma es completamente disruptiva.

Creo finalmente destacable, que junto a esta posibilidad de legitimar bellezas alternativas, adquiere también relevancia el “actuar la belleza” propio de esta danza. El personaje típico que se encarna al bailar es el de una mujer bella, seductora, que celebra su cuerpo y lo habita. La representación recurrente de la belleza y la sensualidad, deviene en una sensación de belleza y sensualidad, capaz incluso de trascender los espacios escénicos.

Este sentirse capaces, poderosas y por ende bellas al que refería, sugiero que podría vincularse a algo más que la satisfacción propia que acompaña un logro. Sospecho que allí interviene también la adopción, por parte de muchas bailarinas, de un relato que asocia, de formas más o menos imprecisas, a la danza del vientre con elementos como la fertilidad, la naturaleza y el “*ser femenino*”.

Tal asociación emerge de algunas lecturas que pretenden reconstruir la historia de la danza del vientre. La asignatura “historia de la danza del vientre”, que se dictaba en la escuela donde me desempeñé, utilizaba como bibliografía principal las producciones de Shokry Mohamed (1995, 1999). Este autor propone que, si bien la antigüedad de esta danza complejiza la tarea de precisar su origen, es posible que aquél se ubique en alguna zona de oriente próximo (la hipótesis más extendida la sitúa en el antiguo Egipto, como danza propia de sacerdotisas),

o bien en la India, también asociada a rituales de fertilidad. Incluso se considera posible la aparición simultánea en ambas zonas de estas danzas pélvicas. Lo cierto es que más allá de los escenarios propuestos, existe cierto acuerdo en que las danzas pélvicas han estado vinculadas, en la antigüedad, al desarrollo de rituales específicamente llevados a cabo por mujeres. La veracidad de estos hechos es de cualquier manera irrelevante. Incluso, sí sería posible afirmar que en caso de haberse efectivamente practicado una danza del vientre en la antigüedad, aquella distaría mucho de parecerse a la que actualmente se baila (incluso en las academias que pretenden recuperar un estilo tradicional). Lo interesante radica en lo eficaz de este relato. Al bailar danza del vientre, muchas bailarinas sienten estar “recuperando” el legado de antiguas mujeres que fueron poderosas, a las cuales la historia posterior les ha arrebatado su lugar.

En esta percepción se cuele la noción de “*ser femenino*”, concepto también poco exacto, pero donde lo femenino se vincula a lo sagrado, fundamentalmente a una naturaleza sagrada. Bajo esta cosmovisión, existe una relación de continuidad entre la naturaleza y la mujer, unidas principalmente por su capacidad de dar vida. Puede resultar curioso en principio el aparente paralelismo que podríamos construir entre la noción de mujer-madre naturaleza a la que refiero, con un concepto de lo femenino de carácter patriarcal que también enfatiza el rol materno, que más bien, delimita el espacio de acción de lo femenino al ejercicio del rol de madre-esposa, circunscribiéndolo además al espacio doméstico. El paralelismo es solo aparente ya que este “dar vida” es interpretado de formas radicalmente diferentes en ambos contextos. En el relato de mis alumnas esta naturaleza sagrada a la que refería se personaliza en la figura de la madre-tierra (también nombrada como madre-naturaleza o Pachamama). La madre-tierra se retrata como un ser femenino, poderosa por su cualidad de otorgar vida, dotada de sabiduría y omnipresente. Sin embargo, la madre-tierra no es todopoderosa (noción por lo demás tan dotada de masculinidad), al contrario, es vulnerable y en general víctima de nuestro hacer. Bajo esta concepción, la maternidad, como símbolo del poder de otorgar vida, es un acto creativo y poderoso, incluso un acto político. Nada más lejano a la maternidad marginalizada y despolitizada (Segato, 2016) que el sistema capitalista-patriarcal impone sobre las mujeres. Bajo esta cosmovisión que reivindica a la madre-tierra, la danza del vientre se construye como una celebración de aquella, que no es otra cosa que la celebración del *ser femenino* que allí se encarna.

Es importante señalar que este tipo de formas novedosas de autopercepción son siempre elaboradas colectivamente. Esto tiene sentido en tanto las formas de percepción son siempre colectivas y situadas en contextos culturales específicos. No

obstante, esta concepción integrada ya en el sentido común académico, se plasma de un modo muy evidente en estos espacios que me ha tocado habitar. Formas novedosas de apreciación se configuran en los intercambios y observaciones de unas bailarinas para con otras. Incluso, la posibilidad misma de apreciar el propio baile suele ser habilitada por la apreciación de las pares, de modo tal que éste comienza a ser juzgado a través de las palabras y observaciones de las compañeras.

Recurrencias, salvedades y preguntas

Es pertinente destacar que estos efectos asociados al aprendizaje de la danza que he intentado señalar, no suponen una transformación definitiva ni continuada en el tiempo. En otras palabras, estas percepciones y autopercepciones de las que he intentado dar cuenta en este breve recorrido, cuyo desarrollo se produce en conjunto con la incorporación de técnicas corporales novedosas, no necesariamente logran perpetuarse. La posibilidad, por ejemplo, de apreciarse bella o poderosa una vez (o incluso muchas veces) no implica que esta sensación perdure. Lo que ocurre, más bien, es una suerte de diálogo entre cuerpos y contextos, donde aquellos vinculados a la danza favorecen estos sentimientos de “*reconciliación con el cuerpo*”.

Puede ocurrir que, abandonados los salones o los camarines, el retorno a los espacios cotidianos desvinculados de la danza, favorezca la reproducción de viejas percepciones. Entiendo esta recurrencia en términos de *habitus* (Bourdieu, 1999), en la medida en que nuestros cuerpos tienden siempre a la reproducción del orden social hegemónico más que a su transformación.

Es por ello que no se pretende aquí realizar una lectura esencialista sobre la danza del vientre. En cambio, aspiro a enfatizar que no debiéramos perder de vista la relevancia de aquello que pasa por los cuerpos. Asistimos a un tiempo histórico donde diversos feminismos adhieren a una forma de conceptualizar a los cuerpos de las mujeres como *territorios*, es decir, como espacios individuales, sociales y políticos marcados y atravesados por mandatos de distinta índole con los que es preciso entrar en diálogo y revisión. Incluso, las legislaciones ganadas por las luchas feministas expresan la necesidad de promover la construcción de corporalidades autónomas, a través, principalmente, de la deconstrucción de los estereotipos de género (propósitos establecidos, por ejemplo, en la Ley Nacional Educación Sexual Integral 26150/06 y en la Resolución del Consejo Federal de Educación 45/08). Consignas como “la maternidad será deseada o no será”, así como otras emergentes de los debates en torno a la legalización de la Interrupción Voluntaria del Embarazo, evidencian asimismo la relevancia que la cuestión del cuerpo y la autonomía corporal ha

adquirido en la agenda pública. Considero que prestar atención a estas demandas debe incitarnos a construir un conocimiento capaz de desentrañar los sentidos que los cuerpos expresan más allá de los discursos (Freire, 2011). Si reconocemos que la sujeción está corporizada, quizás debamos explorar proyectos emancipatorios que emerjan de esas mismas corporalidades y sus haceres.

Finalmente, me asaltan algunos interrogantes. Como docente, no sólo he intentado aplicar lo que considero una pedagogía feminista, también, con o sin intenciones, mi propia biografía y mi experiencia personal se han infiltrado en mis clases. ¿Cuánto habrá influido mi pedagogía? ¿Cuánto hay en la danza de efectivamente transformador? ¿Cómo serán otras vivencias vinculadas a otras formas de comprender la danza? ¿Podría la danza del vientre reducirse a la simple reproducción de los cánones de belleza establecidos? Estas y otras tantas preguntas aguardan aún sus respuestas ●

Bibliografía

- Aschieri, P. y Puglisi, R. (2010). Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales. En S. Citro (Comp.), *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Biblos.
- Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Penguin Random House.
- Berger, J. (2007). *Modos de ver*. Gustavo Gilli.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Carozzi, M.J. (2002). Creencias: lo que no es del cuerpo para las ciencias sociales de la religión. *Religião e Sociedade*, 22(1). pp. 77-92.
- Crossley, N. (1995). “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”, *Body & Society*, 1 (43).
- Csordas, T. (1990). “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, 18: 5-47
- Csordas, T. (1993b). “Somatic Modes of Attention”, *Cultural Anthropology*, 8 (2): 135-156.
- Del Mármol, M. (2016). *Una corporalidad expandida. Cuerpo y afectividad en la formación de los actores y actrices en el circuito teatral independiente de la ciudad de La Plata*. [Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4096>
- Elias, N. (1993). *El proceso civilizatorio*. Fondo de Cultura Económica.
- Esteban, M.L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona.
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Siglo XXI.
- Freire, J. (2011). “Quando as emoções dão forma às reivindicações”, en Maria Claudia Coelho y Claudia Barcellos (orgs.), *Cultura e sentimentos. Ensaio em Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Contracapa/Faperj, pp. 169-195.
- Goffman, E. (2008). *Estigma. La identidad deteriorada* (2da ed.) Amorrortu.
- Jackson, M. (1983). “Knowledge of the body”, *Man*, nueva serie, 18 (2): 327-345.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y Antropología*. Tecnos.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta Agostini.
- Mohamed, S. (1995). *La danza mágica del vientre*. Mandala.
- Mohamed, S. (1999). *La mujer y la danza oriental*. Mandala.
- Mora, A. (2010). “Entre las zapatillas de punta y los pies descalzos. Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de danza clásica y contemporánea”. En S. Citro (Comp.), *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Biblos.
- Munn, N. (1986). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press.
- Rodriguez, M. (2010) “Representando a mi raza”. Los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe. En S. Citro (Comp.), *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Biblos.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Prometeo.

Sirimarco, M. (2006). *Corporalidades. Producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial*. Tesis de doctorado de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

A ordem do discurso de Michel Foucault: 50 anos de uma obra que revelou o jogo da rarefação dos sujeitos e a microfísica dos discursos

Alex Pereira de Araújo*

*Este ensaio celebra as cinco décadas da publicação do livro *A ordem do discurso* de Michel Foucault, realizando uma reflexão acerca de sua repercussão entre as ciências sociais e sobre seus usos, principalmente, no campo da linguagem na parte relacionada à análise do discurso de linha francesa. Portanto, trata-se de uma retrospectiva crítica cuja análise começa com a entrevista que Foucault concedeu algumas semanas antes de proferir esta aula aos brasileiros Sergio Paulo Rouanet e José Guilherme Merquior. Em seguida, o presente trabalho faz uma breve história da entrada de Foucault ao Collège de France e, por fim, lida com a microfísica do discurso que se encontra nesta aula, sobretudo, da rarefação do sujeito, além dos seus usos nas ciências humanas e sociais mais o campo da linguagem em torno da pragmática e das análises de discurso.*

PALABRAS CLAVE: Michel Foucault – Arqueologia – Genealogia – Saber – Discurso.

*This essay celebrates the five decades of the publication of the book *The Discourse on Language* by Michel Foucault, reflecting on its repercussion among the social sciences and on its uses in the field of language, mainly in the analysis of the French line discourse. Therefore, this is a critical retrospective whose analysis begins with the interview that Foucault granted a few weeks before giving this class to Brazilians Sergio Paulo Rouanet and José Guilherme Merquior. Then, the present work makes a brief history of Foucault's entrance to the Collège de France and, finally, deals with the microphysics of the discourse found in this class, above all, the subject's rarefaction, in addition to its uses in the human and social sciences plus the field of language in around pragmatics and discourse analysis.*

PALABRAS CLAVE: Michel Foucault – Archeology – Genealogy – Knowledge – Discourse.

Introdução

Este ensaio procura refletir sobre a repercussão e sobre os usos da obra *A ordem do discurso* entre as ciências sociais e o campo da linguagem, nestas cinco décadas de sua publicação. Como se sabe, o livro corresponde ao texto integral que Foucault deveria apresentar em sua aula inaugural no *Collège de France*, no ano anterior; e como, assinala a nota do editor, por conta do horário, certas passagens tiveram que ser encurtadas e modificadas na leitura.

O ponto de partida desta reflexão é a entrevista que Foucault concedeu, poucas semanas antes de proferir sua célebre aula como professor do *Collège de France*, na cátedra *Histoire des Systèmes de Pensée*, aos brasileiros Sergio Paulo Rouanet e José Guilherme Merquior. Neste encontro,

Foucault falou que pretendia trabalhar com elaboração teórica das noções que aparecem no livro *A Arqueologia do Saber*, publicado em 1969, quando perguntado qual seria a temática abordada em sua aula inaugural. Contudo, dizia que ainda não havia encontrado o objeto de seu discurso, “senão o paradoxo de uma aula inaugural” (Foucault; Merquior; et alii, 1996, p.42). A respeito de tal paradoxo, falaremos mais adiante.

Mas a justificativa da escolha desta entrevista como ponto de partida da discussão sobre *A ordem do discurso* se deve ao fato de que encontramos aí a sua primeira reflexão, a qual foi feita pelo próprio Foucault. Por outro lado, também precisamos algumas questões que estão ligadas diretamente às condições históricas de produção deste discurso que foi enunciado pelo autor de *As palavras e as coisas*. Em outras palavras, cumpre saber como Foucault chegou ao *Collège de France* e quais

* Licenciado em Letras. Fez Especialização em Leitura e Produção Textual na Escola e Mestrado em Letras: Linguagens e representações. É Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pelo PPGMLS da UESB, campus de Vitória da Conquista.

foram os nomes e modelos que ele se valeu para criar sua maquinaria teórica e como teve tanto sucesso? Depois de tentar responder tais questões, apresentamos a tese de que *A ordem do discurso* resulta do desejo de Foucault em criar uma teoria que pudesse dar conta dos problemas metodológicos que ele deixou de lado em *A Arqueologia do Saber*, ou seja, como trabalhar operacionalmente com os instrumentos que estão neste seu empreendimento que “não era nem completamente uma teoria, nem completamente uma metodologia”? (Foucault; Merquior; et alii, 1996, p.17). Por fim, este ensaio trata dos aspectos metodológicos e conceituais, além de sua repercussão entre as ciências sociais e humanas. Em suma, este é o plano da reflexão que o presente ensaio estruturou para a discussão empreendida aqui com base na obra de Foucault, das observações e advertências de Deleuze e com a paixão daqueles que se deixaram seduzir pelas palavras e as coisas ditas por este grande intelectual francês.

Como Foucault chegou ao *Collège de France*

Como se sabe a trajetória intelectual de Michel Foucault (1926-1984) começa a partir de 1961, quando publica seu primeiro grande livro que o inscreve como autor e celebridade acadêmica, encerrando-se em 1984, “com seus últimos livros publicados.” (Muchail, 2004, p.9). Em outras palavras, a publicação de “*Folie et Déraison*”, em 1961, e a repercussão de *As palavras e as coisas*, em 1966, tinham impulsionado seu sucesso como um jovem autor e como um promissor intelectual; mas a sua forma de aliar militância política com o trabalho intelectual o tornou célebre no cenário nacional que contribuiu muito para sua projeção internacional (Araújo; Milanez, 2018).

Após as manifestações de maio de 1968, que duraram três meses, parando todo o país; Foucault foi recrutado para implantar o departamento de Filosofia do *Centre universitaire expérimental de Vincennes*, instituição recém-criada para atender as reivindicações do movimento estudantil que deu início aos protestos de 68. Foucault também foi recrutado pelo Ministério da Educação para ajudar a finalizar a tão esperada reforma universitária do país.

Sua candidatura a vaga deixada, no *Collège de France*, pelo grande historiador da filosofia; Jean Hyppolite, seu amigo e ex-professor, era vista como “a sucessão natural”; pois foi ele quem orientou Foucault a encaminhar seu manuscrito sobre a loucura, rejeitado pelo professor Sten Lindroth, na Suécia, ao professor Canguilhem para ser transformado em uma tese na França. Foi também Jean Hyppolite quem o orientou em sua segunda tese, *Genèse et structure de l'Anthropologie* de Kant, em 1961. Neste mesmo ano, Foucault é nomeado examinador no concurso de entrada para a Escola Normal Superior, da qual

Jean Hyppolite era o diretor. Franco favorito, ele ainda contava com o apoio de Georges Dumézil e Georges Canguilhem. O primeiro foi aquele que o indicou para o posto diplomático em Uppsala, na Suécia, país onde Foucault começou a escrever “*Folie et Déraison*” enquanto exercia este posto. Dumézil também foi professor no *Collège de France* e havia se aposentado por conta da idade. Deixara a instituição antes de poder votar em Foucault, porque tinha que viajar para dar aulas nos EUA, contudo, solicitou aos antigos colegas o apoio à candidatura de Foucault (Eribon, 2011, p. 335). Já o segundo, foi aquele que orientou Foucault na tese que foi transformada em *História da Loucura*.

Outro nome importante para a chegada de Foucault ao *Collège de France* é Jules Vuillemin que em 30 de novembro de 1969, apresentou o projeto de criação da nova cátedra. Ele era um velho conhecido de Foucault que havia o substituído, em 1962, como chefe de Departamento na Universidade de Clermont-Ferrand, pois Vuillemin saíra para ocupar a vaga deixada por Maurice Merleau-Ponty, no *Collège de France*, em decorrência de seu falecimento prematuro em 4 de maio de 1961.

A eleição que escolheria Foucault como professor da nova cátedra, ocorreu no dia 12 de abril de 1970, cabendo a Jules Vuillemin apresentar os títulos da candidatura de Michel Foucault. O outro candidato, Gérard Lebrun, tinha sido professor da USP, entre 1960 a 1966, em uma cátedra mantida pelo governo francês. Foi ele quem foi responsável pela vinda de Foucault ao Brasil, em 1965.

Em 17 de junho, a nomeação de Foucault é efetivada pelo ministro da educação nacional, apesar da Academia das Ciências Morais e Políticas, não ratificar a escolha, como voz consultiva (Defert, 1999, p.32). O ministro deve ter levado em consideração o fato de que Foucault havia se tornado célebre, não apenas na velha Gália, mas para além de seus limites.

Como servidor público de seu país, Foucault ocupou postos diplomáticos na Suécia, Polônia e Alemanha como adido cultural e leitor, dirigindo a *Maison de France* de Uppsala, o Centro de Civilização Francesa em Varsóvia e o Instituto Francês de Hamburgo. Seria um tiro no pé, se o ministro da Educação Nacional não confirmasse a escolha da assembleia de professores do *Collège de France*. Além do mais, Foucault era uma espécie de queridinho das mídias, tanto impressa como televisiva e de rádio difusão.

Os anos seguintes da entrada de Foucault, nesta instituição renomada, vão mostrar que a decisão do ministro era a coisa mais certa a fazer, a julgar pelo número cada vez maior de ouvintes em seus cursos sempre concorridos.

Certamente que aqueles que não concordaram com sua escolha para o *Collège de France*, tiveram que reconhecer que “[...]seu trabalho representa o mais importante esforço

contemporâneo não só de desenvolver um método para o estudo dos seres humanos, mas de diagnosticar a situação atual de nossa sociedade.” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. XIII).

Os nomes que estão por trás de seu pensamento e de seu sucesso

Os nomes de Jean Hyppolite, Georges Dumézil e Georges Canguilhem vão aparecer no texto de *A ordem do discurso*, precisamente, na parte dedicada aos agradecimentos, espaço onde Foucault também explica que foi subvertendo aquilo que eles fizeram, que ele compôs seu modo de analisar os discursos e o que mais tarde ele vai chamar de dispositivo, precisamente, nos empreendimentos de *História da Sexualidade* (cf. Araújo, 2016; Araújo; Milanez, 2018).

Estes mesmos nomes aparecem, anteriormente, no prefácio da primeira edição de “Folie et Dérison”, na parte final, quando Foucault reconhece que, sem Georges Dumézil, ele não teria empreendido tal trabalho, “nem empreendido ao longo da noite sueca, nem concluído em pelo sol cabeçudo da liberdade polonesa.” (Foucault, 1999, p. 161). Agradece a Jean Hyppolite e, entre todos, a Georges Canguilhem, “que leu este trabalho ainda informe”, aconselhando “quando tudo não era simples”, o que lhe fez poupar muitos erros para mostrar que “pode haver muitos prêmios quando se é entendido.” (Foucault, 1999, p. 161).

Mas é em sua aula inaugural que Foucault revela que não poderia empreender suas pesquisas, cujo esboço tinha apresentado naquele momento, “se não tivesse, para deles” se valer, “modelos e apoios” que vieram justamente dos três nomes próprios que acabamos de mencionar (Foucault, 1996, p.70-71). Em outras palavras, foi com Georges Dumézil que Foucault diz que começou “analisar a economia interna de um discurso de modo totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional ou do formalismo linguístico”, e também “a detectar, de um discurso ao outro, pelo jogo das comparações, o sistema das correlações funcionais” (Foucault, 1996, p.71). Ainda foi Dumézil que lhe ensinou “como descrever as transformações de um discurso e as relações com a instituição.” (Foucault, 1996, p.71). Em suma, o rigor de seus textos que caracterizam sua obra, lhe serviu de modelo, mesmo tendo se desviado ou se afastando de seu sentido. A respeito de Georges Canguilhem, Foucault reconhece que se quis aplicar tal método a discursos totalmente diferentes das narrativas lendárias ou míticas, esta ideia lhe ocorreu, sem dúvida, pelo fato de ter diante de seus olhos os trabalhos dos historiadores das ciências como Georges Canguilhem, que o fez compreender que a história da ciência podia ser feita com “um conjunto ao mesmo tempo coerente e transformável de modelos teóricos e de instrumentos conceituais.” (Foucault,

1996, p.71). Havia ainda muita semelhança entre a forma como Canguilhem atuava como intelectual e militava com a forma de Foucault. Na juventude, ele pertenceu ao Comitê de Vigilância dos Intelectuais Antifascistas (CVIA), sendo influenciado pelo filósofo e pacifista Alain, pseudônimo de Émile-Auguste Chartier, que atuava como professor no renomado Liceu Henri IV de Paris em turmas de preparação para o exame de admissão na também prestigiada *École Normale Supérieure* (ENS). Por fim, Foucault reconhece que grande parte de sua dívida é para com Jean Hyppolite, cuja voz fazia ecoar “alguma coisa da voz de Hegel, e talvez ainda a voz da própria filosofia.” (Foucault, 2000, p.160). Continua dizendo que não pensa “que se tenha podido esquecer a força dessa presença, nem a proximidade que pacientemente ele evocava.” (Foucault, 2000, p.160). A propósito das questões que ele lançava, “muitos temas se organizavam, muitas pesquisas se abriram”, então, “não devemos nos enganar: todos os problemas que são os nossos – nós seus alunos de tempos passados e seus alunos –, todos esses problemas foi ele quem os estabeleceu para nós.” (Foucault, 2000, p.166). Durante o período do Pós-Guerra, Jean Hyppolite “nos ensinava a pensar as relações entre a violência e o discurso; ontem, nos ensinava a pensar as relações entre a lógica e a existência; ainda há pouco, ele nos propôs as relações entre o conteúdo do saber e a necessidade formal.” (Foucault, 2000, p.166). Foi o mesmo Jean Hyppolite quem ensinou que “o pensamento filosófico é uma prática incessante: que ele é uma maneira de colocar em ação a não filosofia, mas permanecendo sempre bem próximo dela, lá onde ela se liga à existência.” (Foucault, 2000, p.166). É esta a voz que Foucault gostaria que o precedesse em sua aula inaugural. Esta era a razão pela qual ele dizia ter sentido tanta dificuldade em começar; pois, a mesma voz que dizia que “se a teoria é cinzenta, é verdade a árvore de ouro da vida”, não estava mais ali para lhe dizer: “é preciso continuar”, sobretudo, agora com a sua ausência nesse recomeço que, paradoxalmente, se inicia com a aula inaugural de uma cátedra que tem a função de ocupar o espaço vazio de sua ausência.

Mas não podemos nos esquecer de outros nomes que foram grandes interlocutores de Foucault e de sua obra como Roland Barthes, Gilles Deleuze, Jules Vuillemin, Pierre Nora, Paul Veyne; Simone Signoret, Pierre Bourdieu; Arlette Farge, com quem Foucault escreveu um livro; Jacques Derrida, com quem se envolveu em uma polêmica briga sobre o prefácio da primeira edição de “Folie et Dérison”, dentre outros. Em suma, Michel Foucault é tributário e, ao mesmo tempo, herdeiro destes três grandes humanistas que contribuíram com o seu pensamento e com o sucesso de sua trajetória filosófica, demarcada pela não filosofia, cuja sua genealogia o leva a perguntar se podemos falar em aula inaugural ou em aula começo?

A aula inaugural ou aula começo?

Foucault refletiu sobre tal questão, alguns dias antes de tomar posse dessa nova cátedra, dizendo, na entrevista que concedeu aos brasileiros, assim:

A expressão é com efeito surpreendente. Pedese a alguém que comece. Começar absolutamente, é algo que podemos fazer se nos colocamos, pelo menos miticamente, na posição do aluno. Mas a inauguração, no sentido estrito do termo, só ocorre sobre um fundo de ignorância, de inocência, de ingenuidade absolutamente primeira: podemos falar de inauguração se estamos diante de alguém que ainda não sabe nada, ou que não começou ainda nem a falar, nem a pensar, nem a saber. E, no entanto, essa inauguração é uma aula. Ora, uma aula implica que se tenha atrás de si todo um conjunto de saberes, de discursos já construídos. (Foucault; Merquior; et alii, 1996, p.42).

Este fato não nos causa nenhum espanto, pois esta sua forma de refletir sobre a filosofia e a não filosofia fazia parte do *ethos filosófico kantiano* que ele tanto procurou seguir, colocando em prática em seu discurso e em seus empreendimentos.

Em uma certa ocasião, Roger Pol-Droit resolveu perguntar a Foucault como ele se definia, e a resposta foi a seguinte: “*Je suis un artificier*”, cuja tradução em português é “Eu sou um pirotécnico”. Esta definição evidencia um pouco qual era o espírito de Foucault, cuja formação em filosofia havia ainda mais contribuído para aumentar essa sua inquietação, característica daquilo que é considerado foucaultiano. Por outro lado, esta sua autodefinição mostra sua filiação com a filosofia praticada por Nietzsche que se autodefinia como sendo “uma dinamite”. Era esta figura que tinha sido eleita professor do renomado *Collège de France* cujo ritual de posse tinha uma data marcada que levaria, além dos convidados e membros da instituição, uma “bela turba” que não se intimidou com as barricadas da polícia da CRS. Mas como tal acontecimento se deu?

O ritual e seu grande dia: 2 de dezembro de 1970

O dia marcado para o ritual de entrada de Foucault na instituição foi 2 de dezembro de 1970. Sabe-se que no *Collège de France*, uma aula inaugural é o momento em que o novo membro catedrático toma posse de sua cadeira. A aula é parte do ritual. Todos os convidados devem receber uma brochura enumerada contendo o texto a ser proferido. Naquela ocasião, ele contava com 43 anos de idade.

Como professor do *Collège de France*, Foucault sabia que a instituição não era exatamente um lugar de ensino, pois, “como uma espécie de organismo de pesquisa: é-se pago para fazer pesquisas.” (Foucault, 1999, p.3). Também estava ciente que, durante os anos ficaria à frente de sua cátedra, ocupando a função de professor da instituição, não poderia dialogar com o público presente em seus cursos, porque, estatutariamente, o *Collège de France* não permite debates entre seus membros com os seus ouvintes, ou, ao menos dentro de suas instalações.

Anos mais tarde, Foucault desabafa no início de seu curso “*Em defesa da sociedade*”, que teve lugar no período de 1975 a 1976, dizendo assim: “[...] não considero estas reuniões de quarta-feira como atividade de ensino, mas antes como espécie de prestações de contas públicas de um trabalho que, por outro lado, deixam me fazer quase como eu quero.” (Foucault, 1999, p.3). Por conta disso, a sua performance devia ser sempre teatral, já que estava diante de ouvintes no *Collège de France*.

Mas, ao tratar da ordem do discurso, Foucault não perdeu a oportunidade para mencionar a forma como o institucional controla não apenas o que o sujeito diz, mas também o próprio sujeito e a forma de enunciar.

Naquele dia, como foi mencionado, ainda havia muitos policiais da CRS (*Compagnies républicaines de sécurité*) na região do *Quartier Latin* onde ficam o *Collège de France*, o Liceu Henri VI e o *Pantheon de la Sorbonne*, por conta das manifestações de maio de 1968.

Além da grande multidão que aguardava lá fora nos corredores, pois o anfiteatro tinha se tornado pequeno para o número de pessoas presentes, encontravam-se ali na cerimônia, figuras como Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, François Jacob, Gilles Deleuze... (cf. Eribon, 2011, p.334).

Antes de Foucault pronunciar a sua tal esperada aula, caberia ao administrador da instituição dar-lhe as boas vindas e franquear a palavra. Naquela ocasião, Etienne Wolff ocupava tal posto deste espaço que ele julgava ser o “*pays de la liberté*” (a terra da liberdade).

Foucault ao iniciar seu discurso-aula, diz que “ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível.” (Foucault, 1996, p.5). Ora, este modo de começar não nos é nada estranho. Ao que parece, ele não só se refere à ausência da voz de Jean Hyppolite, como irá concluir seu discurso, mas também parece se referir aquilo que tinha dito a José Guilherme Merquior sobre esta cerimônia ser ou não ser uma aula inaugural.

Após cinco décadas, a sua aula acontecimento continua a provocar muitas discussões, sobretudo, em relação ao que ele identificou como *vontade de verdade*, tema preferido entre os filósofos que se dedicam aos estudos tanto estruturalistas como pós-estruturalistas e boa parte dos ditos foucaultianos.



Aqui vamos nos ater precisamente aquilo que julgamos ser um ponto muito negligenciado nas leituras sobre *A ordem do discurso* que é a discussão sobre a rarefação dos sujeitos e dos discursos com a *vontade de verdade*, conforme demonstraremos a seguir.

A rarefação dos sujeitos: seu jogo e a vontade de verdade

Em 1982, Foucault declara em *Sujeito e Poder* que, durante duas décadas, não teve como objetivo analisar, em seus trabalhos, “o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise”; mas, seu objetivo era criar “uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos.” (Foucault, 1995, p.230).

Ora, esta declaração nos coloca diante daquilo que ele chama de *rarefação dos sujeitos* em *A ordem do discurso* (Foucault, 1996, p. 37). Em outras palavras, tal afirmação direciona nossa atenção para a rarefação do sujeito, o que nos leva a percebê-la como peça principal do jogo responsável pelos procedimentos que configuram a ordem do discurso sob a qual o próprio Foucault tem que se submeter neste ritual de entrada no *Collège de France*.

A rarefação do sujeito, neste caso, pode ser encarada como o modo do institucional afetar o sujeito e o discurso enunciado em sua fala ou como o jogo cujas regras determinam as condições de quem deve ocupar a função de titular do discurso,

qualificando-o para dizer e como enunciar tal discurso.

Em *A ordem do discurso*, Foucault fala de dois tipos de rarefação: a do discurso e a dos sujeitos; mas é em *A Arqueologia do saber* que aparece uma discussão a respeito da *formação das modalidades enunciativas* que encontramos indícios sobre estas duas formas de rarefação. A primeira está a cargo dos procedimentos internos do discurso, ou seja, ao comentário, a função autor e as disciplinas, enquanto a segunda, como falamos há pouco, diz respeito aos procedimentos ligados ao ritual, as sociedades de discurso, as doutrinas e a apropriação social dos discursos.

A este respeito, Foucault diz que “a fala médica não pode vir de quem quer que seja; seu valor, sua eficácia, seus propósitos terapêuticos e, de maneira geral, sua existência como fala médica não são dissociáveis do personagem, definido por *status* que tem o direito de articulá-lo[...].” (Foucault, 1972, p. 58). Desse modo, “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfazer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo.” (Foucault, 1996, p. 37).

Contudo, para compreender melhor este tipo de rarefação do sujeito, temos que “descrever também *os lugares* institucionais de onde o médico obtém seu discurso e onde este encontra sua origem legítima e seu ponto de aplicação (seus objetivos específicos e seus instrumentos de verificação).” (Foucault, 1972, p. 58, grifo do autor).

Ora, isto pode explicar porque “nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis”, ou seja, por

que umas se abrem a todos os ventos e são postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala”, enquanto outras “são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes)” (Foucault, 1996, p.37).

Tal constatação tem a ver com o fato de que “tudo que em uma sociedade funciona como sistema de coerção, sem ser um enunciado, ou seja, todo o social não discursivo é a instituição” (Foucault, 1979, p. 247). A respeito deste último termo, Foucault diz que “geralmente se chama instituição todo comportamento mais ou menos coercitivo, aprendido.” (Foucault, 1979, p. 247). Mas qual a relação entre estes dois tipos de rarefação com a questão da vontade de verdade?

Ora, o que são estes dois tipos de rarefação, senão duas formas de controlar a produção da “verdade” ou de fazer a sua manutenção? A identificação destes tipos de rarefação, como procedimentos de controle dos discursos, é fundamental para levar a cabo a *vontade de verdade*, em termos nietzschianos, na leitura que Foucault faz do filósofo alemão. Mas esta preocupação também é uma herança que Foucault herda de Canguilhem, o grande historiador das ciências, como ele mesmo diz em *A ordem do discurso*.

Então, a questão do *verdadeiro* e do *falso* era algo que não poderia ser ignorado nem na história do modo como nos tornamos sujeitos; nem, muito menos, na história da vontade de verdade, cujo jogo faz emergir uma *política da verdade*. Neste caso, temos que admitir que cada sociedade tem seu regime de verdade, pois, sem sombra de dúvida, “a ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.” (Foucault, 1979, p.14). Logo, “a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade.” (Foucault, 1979, p.14). E o que é a verdade, senão “um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados.” (Foucault, 1979, p.14).

A cátedra história dos sistemas de pensamento tinha, portanto, que lidar com tais questões e, especialmente, com o problema de encontrar um método apropriado para dar conta de suas demandas e Foucault percebe isso, ao dedicar boa parte do segundo momento de sua aula, aos procedimentos de sua análise. A maneira inovadora que ele lida com estas questões, vai repercutir em vários estudos no campo das ciências sociais e nas humanidades, como mostramos em seguida, logo adiante.

Os procedimentos da análise e a repercussão no campo da linguagem e humanidades

Sem sombra de dúvida, foram as críticas que sofreu antes e depois da publicação de *A Arqueologia do Saber*, que levaram

Foucault a escrever este livro e a colocar, em *A ordem do discurso*, quais seriam os procedimentos empregados em suas novas análises; embora negasse, com veemência, em muitas ocasiões. Foram tais críticas que o motivaram a pensar em respostas para esta ou aquela problemática, pois era preciso demonstrar como operacionalizar os conceitos apresentados nesta sua obra que refletia sobre sua fase arqueológica por meio de tais conceitos, como ele mesmo reconhece dizendo que, de imediato, “percebem-se [...] certas exigências de método que implicam.” (Foucault, 1996, p.51). Em outros termos, para empreender suas novas pesquisas, à frente da nova cátedra, quatro princípios ou regras deveriam ser observados por Foucault que os criou.

Estes princípios são: o *princípio de inversão* em face da rarefação do discurso, pois “é aqui que se faz necessário fazer intervir outros princípios de método”; seguido pelo *princípio de descontinuidade*, já que “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem.”. Quanto ao terceiro princípio, que é o *de especificidade*, “deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade.” (Foucault, 1996, p.53). E, por fim, há o *princípio de exterioridade* o qual devia ser responsável por “passar às suas condições externas de possibilidades, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa sua fronteira.” (Foucault, 1996 p.53).

Mas, para a análise, há quatro noções que deveriam servir de princípio regulador, que são: “a noção de acontecimento, a de série, a de regularidade, a de condição de possibilidade.” (Foucault, 1996, p.54). Cada uma delas se opõem a outras noções, de modo que o termo acontecimento vai se opor à criação, série à unidade; regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação. Exatamente, são estas quatro últimas noções que dominam, modo geral, a história tradicional das ideias, “onde, de comum acordo, se procurava o ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas.” (Foucault, 1996, p.54).

Portanto, “as noções fundamentais que se impõem agora não são mais as de consciência e de continuidade (com os problemas que lhes são correlatos, da liberdade e da causalidade), não são também as do signo e da estrutura.” (Foucault, 1996, p.56). Como devemos saber, estas eram noções que orientavam o trabalho dos historiadores até então. Foucault dizia se interessar, consideravelmente, por “tudo aquilo que pode haver de irregular, de casual, de imprevisível, num processo histórico.” (Foucault, 2006, p.98). Em razão disso, teve que mobilizar outras noções. Agora, ele precisava

lidar com as do acontecimento e de série, que, por sua vez, estariam ligadas a um jogo com as noções de regularidade, causalidade, descontinuidade, dependência, transformação.

“ Como se observa, a noção do descontínuo tem um papel muito importante nos procedimentos que orientam a análise que Foucault propõe para lidar com os empreendimentos que serão realizados na nova cátedra. ”

Dessa forma, a análise que Foucault precisaria mobilizar para fazer a história dos sistemas de pensamento, havia que lidar com todo esse conjunto que não tinha a ver, “não certamente com a temática tradicional que os filósofos de ontem ainda tomam como a história ‘viva’, mas com o trabalho efetivo dos historiadores.” (Foucault, 1996, p.57). Mas é justamente por aí que problemas filosóficos ou de ordem teórica surgem de forma assustadora nesta sua análise.

A primeira questão era: “se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos?” (Foucault, 1996, p.57). Por outro lado, se forem tratados dessa forma, “como séries homogêneas, mas descontínuas umas em relação às outras, que estatuto convém dar a esse descontínuo?” (Foucault, 1996, p.58).

Diante de tais problemas, Foucault reconheceu que “é preciso conceber entre essas séries descontínuas relações que não são da ordem da sucessão (ou da simultaneidade) em (várias) consciência;” demandando, ainda, a elaboração, “fora das filosofias do sujeito e do tempo”, de uma teoria das sistematicidades descontínuas.” (Foucault, 1996, p.58-59). Enfim, terá também que aceitar introduzir a causalidade como categoria na produção dos acontecimentos, que não são nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo, nem, muito menos da ordem dos corpos, pois são imateriais, mas é sempre na materialidade que eles se efetivam. Portanto, o *acaso*, o *descontínuo* e a *materialidade* são “as três noções que deveriam permitir ligar à prática dos historiadores a história dos sistemas de pensamento”; então, são as “três direções que o trabalho de elaboração teórica deverá seguir.” (Foucault, 1996, p.60).

Diante de tais inconvenientes e seguindo esses princípios, Foucault decide, neste horizonte, tratar de dispor dois

conjuntos: o crítico e o genealógico. O primeiro seria responsável por colocar em prática o princípio da inversão, procurando cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação para mostrar como se formaram, respondendo, dessa forma, as necessidades, ou seja, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. Quanto ao conjunto genealógico, Foucault diz que ele colocaria em prática os outros três princípios, mostrando como se formaram independentemente ou com o apoio de tais sistemas de coerção e das séries de discursos, e também “qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação.” (Foucault, 1996, p.60-61). Em síntese, “a crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular.” (Foucault, 1996, p.65). Daí, “as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem.” (Foucault, 1996, p.69).

Como se observa, a noção do descontínuo tem um papel muito importante nos procedimentos que orientam a análise que Foucault propõe para lidar com os empreendimentos que serão realizados na nova cátedra, a ponto de uma edição do Petit Larousse que tinha saído nos anos de 1970, referir-se a Foucault como “filósofo que funda sua teoria da história na descontinuidade”. É claro que ele não concordou com tal definição, mas, “podemos dizer que ele foi, no mínimo, o impulsionador de um método de pesquisa histórica que teve muitos efeitos no estudo da subjetividade, do poder, do conhecimento, do discurso, da história, da sexualidade, da loucura, do sistema penal, por aí vai.” (Horrocks, 2013, p.5).

De qualquer modo, o próprio Foucault reconheceu que “uma coisa ao menos deve ser sublinhada: a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação.” (Foucault, 1996, p.70).

Em linhas gerais, por compartilhar com certas ciências empíricas, como “a sociologia e o direito, vários objetos, entre os quais as instituições, o corpo social, as relações de poder”, ou até mesmo o indivíduo em meio a totalização que sofre em decorrência das investidas do Estado, a obra de Foucault vem permitindo aos pesquisadores, e, mesmo aos leitores não especializados, ter acesso ao seu modo de refletir estes temas tão recorrente em seu pensamento, que conseguiu articular, utilizando os procedimentos que acabamos de falar, o engajamento político com o conceitual numa prática, conforme observa Lagasnerie (2014, p.50).

Esse seu modo de pensar tornou possível o aparecimento de outros tipos de análise do discurso que ainda se alimentam de suas investidas pragmáticas sobre a linguagem que também

acabaram influenciando áreas como a linguística e a filosofia da linguagem, conforme veremos na próxima seção.

As análises do discurso e a influência da microfísica discursiva de Michel Foucault

Esta análise do discurso que Foucault desenvolveu, acabou influenciando outras abordagens como aquela que foi difundida por Michel Pêcheux, inicialmente, chamada de *Análise Automática do discurso*, tornando-se mais conhecida como *A. D. de Linha Francesa*, além de uma versão britânica, apresentada por Norman Fairclough nos anos de 1980, nomeada de *Análise do Discurso Crítica*, cujas críticas a Foucault, parece, talvez, um sinal de uma leitura enviesada para não dizer equivocada ou desleixada.

Mas aquilo que Foucault revela como ordem do discurso nesta sua aula inaugural é talvez o que podemos chamar de *microfísica dos discursos*, que, por sua vez, está na ordem da microfísica do poder; ou seja, esta microfísica dos discursos tem uma ordem que é a que Foucault conseguiu desvendar, usando seu pensamento e intuição.

Ora, e por que Foucault teve a ideia de criar esta análise? Por que escolheu lidar com o discurso em seus empreendimentos arqueológicos? Ele estava convencido, ainda nos idos dos anos de 1960, “da soberania do discurso já suposta pela iconografia clássica” cujo postulado era: “tudo fala em uma cultura: as estruturas dão forma à ordem das coisas.” (Foucault, 2000, p.81).

Talvez seja por isso que ele tenha investido cada vez mais junto com Barthes em torno de uma pragmática que vai desvendando a linguagem e os signos não verbais, como fez especialmente em *As palavras e as coisas*, obra que foi muito bem acolhida pelos estudiosos da literatura no Brasil, bem como em *História da Loucura na Idade clássica*, ao analisar pinturas, gravuras e obras literárias do período renascentista.

A noção de *formação discursiva* que ele apresenta formalmente em *A Arqueologia do Saber*, vai ser de muita utilidade para a análise do discurso cunhada por Michel Pêcheux, assim como a discussão sobre a função de sujeito e a subjetividade; além, é claro, do conceito de discurso, percebido como um conjunto de enunciados que, apesar de sua dispersão, pertencem a uma mesma formação discursiva, por conta do princípio de regularidade (cf. Brandão, 1998, p.28).

As práticas discursivas e a hipótese que Foucault apresentou nesta sua aula inaugural, demonstram a dimensão social e política que envolve o discurso, que por sua vez, resultam do modo como o poder e o saber atuam sobre os sujeitos para poder controlar o que é dito e como deve ser dito por meio da rarefação. Este caráter social dos discursos aparece na *Análise do discurso Crítica* como algo tributário de Foucault;

contudo, costuma se falar que, no trabalho de Foucault, há duas lacunas, ou seja, “primeiro, a visão determinista do aspecto constitutivo do discurso, que se vê a ação humana unilateralmente constrangida pela estrutura da sociedade disciplinar, e, segundo, a falta de análise empírica de texto.” (Ramalho; Resende, 2006, p.18).

Ora, o que é um texto, senão uma ocorrência discursiva que é materializada por práticas discursivas e que estão sob a ordem de sua *microfísica* que Foucault chamou de ordem do discurso? Quanto ao que a ADC trata como ação humana unilateral, constrangida pela estrutura da sociedade disciplinar, é preciso lembrar que “desde o século XVI, uma nova forma política de poder se desenvolveu de modo contínuo. Essa nova estrutura política, como todos sabem, é o Estado.” (Foucault, 1995, p.236). A sua força está a cargo de mobilizar duas técnicas: a de individualização e dos processos de totalização. Trata-se de uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Além dessa força, Foucault identificou três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos que, certamente, estão ligados tanto a rarefação dos sujeitos quanto de seus discursos.

Em todo caso, se o poder está em toda parte, como seus empreendimentos mostraram, o discurso é um dos principais meios pelos quais o poder é exercido. É isso que revela sua microfísica do poder que não existiria se não tivesse por trás de si, uma microfísica do discurso, a qual articula poder e saber, contribuindo para o surgimento de dispositivos e das epistemes.

Em seus empreendimentos Foucault teve que lidar com dois significados para a palavra sujeito: “sujeito ao outro através do controle e da dependência, e ligado à sua própria identidade através de sua consciência ou do autoconhecimento.” (Foucault, 1995, p.235). Apesar de ambas sugerir uma forma de poder que subjuga e sujeito, fica claro que há uma forma que consegue burlar, por meio da consciência, o poder do Estado, como uma espécie de “contrapoder”, daí a existência das lutas contra certas formas de subjetivação.

É justamente para dar conta de tal rarefação que uma nova análise do discurso aparece sob o nome de *Análise Pragmática do Discurso*. Ela está voltada para estes dois tipos de rarefação, além dos processos de subjetivação e de identificação de que fala Foucault. Portanto, tal análise tem o compromisso com o desejo de Foucault em lidar com a história do modo como nos tornamos sujeitos em uma sociedade como a nossa. Quem propõe suas bases é Alex Pereira de Araújo que buscava lidar com a *Análise Discursivo-desconstrutiva*, e acabou criando outra análise (cf. Araújo, 2019).

Como podemos verificar, esta nova análise também é tributária de Foucault, o que nos mostra o quanto seu pensamento continua vivo e ecoando em nós, razão pela

qual, dedicamos esse ensaio, que celebra o advento de uma microfísica do discurso, cujo seu nascimento ocorreu em 2 de dezembro de 1970, momento em que Foucault revela ao mundo a ordem do discurso.

Considerações finais

Ao longo deste ensaio, tentou-se responder primeiramente à questão: por que falar de um livro que completa meio século de sua existência? Em outras palavras, o que ele tem de tão especial assim para que se celebre os seus 50 anos? Certamente que tal questão implica outras como: o que falar e como trazer para o presente suas condições históricas de produção? Esta última questão nos remete a uma outra precedente: o que teria levado seu autor e a editora a querer publicar tal obra?

A intenção em falar sobre os 50 anos deste livro demonstra o quanto tal obra continua viva e aberta, permitindo (indefinidamente) a construção de novos discursos, que atualizam de forma solidária e dizendo *enfim* o que estava articulado silenciosamente nesta aula, em seu formato de livro, e naquele lugar em que os ouvintes não podem fazer questionamentos. Em razão disso, optamos em dar um lugar de destaque a rarefação dos sujeitos que perpassa a do discurso que estão sob o jogo da vontade de verdade. Enfim, foi isso que procuramos fazer aqui neste espaço onde “o tempo se torna sujeito” para conservar todo o passado na memória, tendo “o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeçar.” (Deleuze, 1988, p.115) ●

Referências

Araujo, A. P. (2016). *Memória: corpo e poder na arqueogenealogia do sujeito no discurso fílmico de horror*. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista.

Araujo, A. P. (2019). *Quem somos nós? – a identidade do professor nos PCN e nas orientações curriculares: sob a perspectiva discursivo-desconstrutiva*. S/L: Exu Edições Virtuais.

Araujo, A. P.; Milanez, N. (2015). Para além de Vigiar e punir: o controle social do corpo e a recodificação da memória popular em filmes de horror. – Buenos Aires: *Revista Unidad Sociológica*, 2(4), 56-64.

Araujo, A. P.; Milanez, N. (2018). O lugar da memória e da história na arqueogenealogia foucaultiana. In.: E. Quadros (org.). *Memória: estudos interdisciplinares*. Salvador: EDUNEB.

Brandão, H. H. N. (1998). *Introdução à análise do discurso*. – 7ª edição – Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Deleuze, G. (1988). *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins; revisão Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.

Deleuze, G. (1992). Michel Foucault. In: G. Deleuze. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Dreyfus, H.; Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Eribon, D. (2011). *Michel Foucault. Edição revista e ampliada*. – Paris: Champs Biographique.

Foucault, M. (1972). *A Arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves, revisão técnica Lígia Vassalo. Petrópolis: Vozes, Lisboa: Centro do Livro Brasileiro.

Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France: pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola (coleção Leituras Filosóficas).

Foucault, M. (1996). Entrevista com Michel Foucault por Sérgio P. Rouanet e J. P. Merquior. In: S. P. Rouanet (org.) *O homem e o discurso – a arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Foucault, M. (1999). Prefácio de Folie et Déraison. In: M. Foucault. *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avelar Ribeiro – Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Coleção Ditos e Escritos I).

Foucault, M. (2000). Jean Hyppolite (1907-1968). In: M. Foucault. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. – Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Coleção Ditos e Escritos II).

Foucault, M. (2006). “Eu sou um pirotécnico”. In: R. Pol-Droit, *Michel Foucault: entrevistas*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Horrocks, C. (2013). *Entendendo Foucault*. Ilustração de Zoran

Jevtic. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: LeYa, 2013.

Lagasnerie, G. (2014). Que signifie penser? In: F. Caillat (Org.). *Foucault contre lui-même*. Paris: PUF.

Muchail, S. T. (2004). A trajetória de Michel Foucault. In: S.T. Muchail. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Edições Loyola.

Ramalho, V.; Resende, V. M. (2006). *Análise do discurso crítica*. São Paulo: Contexto.

“Jeca tatu é um piraquara do paraíba” - considerações sobre a construção de um modelo civilizacional para o camponês paulista

Carla Julião da Silva*

Este artículo presenta reflexiones sobre la raza y los caminos de la modernización económica en el São Paulo rural. Se ofrecieron modelos y proyectos civilizatorios para llegar a un arquetipo de nación como propuesta sobre el significado del uso del suelo y la costumbre y el lugar reservado a los negros en el imaginario paulista a lo largo del siglo XX. Haremos una breve contextualización para comprender estas transformaciones, caminando entre las lecturas de obras literarias brasileñas, como “Urupês” de Monteiro Lobato, y obras científicas para comprender las representaciones sobre la naturalización, las herencias sociales y económicas de la condición rural, la modernización y globalización económica.

PALABRAS CLAVE: Identidad rural – Raza – Globalización económica.

This article presents reflections on race and the paths of economic modernization in rural São Paulo. Civilizatory models and projects were offered in order to arrive at an archetype of nation as a proposal on the meaning of land use and custom and the place reserved for blacks in the São Paulo imagination throughout the 20th century. We will make a brief contextualization to understand such transformations, walking between the readings of Brazilian literary works, such as “Urupês” by Monteiro Lobato, and scientific works to understand the representations regarding naturalization, the social and economic heritages of the rural condition, modernization and economic globalization.

KEYWORDS: Rural identity – Race – Economic globalization.

Introdução

A frase que dá o título a este artigo “Jeca Tatu é um piraquara do Paraíba” se encontra na obra clássica de Monteiro Lobato “Urupês” (1978). Dito do qual nada tinha de assustador para uma época de que o atraso nacional estava vinculado ao “o tipo clássico do sitiante já com pé fora da classe”, um claro diagnóstico de que os problemas civilizatórios da sociedade brasileira estavam associados na indolência, preguiça e ignorância das populações rurais.

A urbanização era decorrência natural e inevitável da modernização da sociedade e serviram como sustentação de argumentos sobre a dicotomia entre campo e cidade. O espaço rural ainda hoje é definido no imaginário social como mundo não urbano vinculado à visão de um mundo agrário com características naturalizadas rurais e com mínimas transformações, além da diminuição da população agrícola

como consequência da efetivação hegemônica do modelo produtivista. O mito fundador da Sociologia Rural que instituiu a oposição entre campo e cidade numa relação de subordinação da primeira pela segunda como realidades espaciais e sociais descontínuas. A busca da essência do rural e do urbano envolveu um amplo debate ao longo do século XX que, dos muitos estudiosos sobre o tema como os autores Antonio Candido, Maria Isaura de Queiroz e Carlos Brandão - buscaram, em seu tempo, os caminhos analíticos no desenvolvimento das apreciações de rural a partir das perspectivas de sua modernização (Carneiro, 2008: 10-11).

Tais discussões ampliaram-se devido a pesquisas que abordam questões de produção agrária, contingente populacional na área rural e até mesmo na literatura, que este último, teve um papel significativo na construção do imaginário social devido suas interpretações e descrições sobre o ambiente e as condições dos moradores rurais em destaque aqui o Estado de São Paulo.

* Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP).

O título deste artigo nos conduz a refletir sobre como somos levados a naturalizar modos de vida, reproduzir representações sociais de um grupo e o seu lugar ocupado na sociedade que, conseqüentemente, direciona a pré-conceitos sobre um determinado grupo ou sua possível inferioridade na hierarquia social ressaltando que as diferenças sociais e culturais estão vinculadas a sua escolaridade, posição econômica, diferente, o desigual, o dessemelhante e o desconhecido e os que detêm de posições sociais privilegiadas. Tal indagação leva a sensibilização do nosso olhar crítico sobre questões relacionadas a etnocentrismos e racismos pautados em problemas econômicos, políticos, sociais e raciais.

Estudos como de Giralda Seyferth (1995) auxiliam a pensarmos o poder dos estereótipos e da questionável superioridade da raça branca europeia, sendo a cor da pele uma característica classificatória impondo um discurso do racismo em pressupostos da desigualdade biológica entre a espécie humana, envolvendo assim as chamadas “raças inferiores” (não brancos), as “classes inferiores”, o “sexo inferior”, os “grupos étnicos inferiores”, a “ralé pululante” (os mestiços em geral). No Brasil, assistimos o postulado de uma política intensa de incentivo a imigração branca pautada no discurso civilizacional que resultou na estratificação social, sustentadas por pesquisas científicas como de Nina Rodrigues e Oliveira Vianna que também estiveram presentes na literatura como em obras de Euclides da Cunha e Monteiro Lobato (Seyferth, 1995: 183-187).

Segundo Seyferth as diferenças de raça são utilizadas para separar pessoas e designar seu lugar na sociedade e sua posição de inferioridade social. Os traços determinantes das diferenças impõem também uma identidade negativa, genérica e pejorativa como vemos vinculada as identidades regionais de migrantes provenientes da região Norte e Nordeste, atribuindo traços fenótipos associados à inferioridade ou à incivilidade sobre uma categoria genérica de “nordestino”, “baiano”, “paraibano”. É sob esta pertinente reflexão guiará a discussão apresentada neste artigo. A construção de diferenças pode ser relacionada à construção de representações sociais? Quando nos referimos a estudos do universo rural o tema, geralmente, está relacionado a somente questões econômicas, produção de alimentos e avanços no agronegócio? Por que as identidades de raça e classe estão sustentadas na origem biológica e tem papel central na desqualificação social? *Caipira* é aquele que tem hábitos e modos rudes, devido a pouca instrução, escasso convívio social ou é uma construção arraigada no imaginário popular e se manifesta através dos estereótipos?

Ainda que rapidamente, lancemos um olhar retrospectivo sobre esse debate, de modo a elucidar de onde partem as questões que pretendemos discutir no transcorrer do presente artigo expandindo os questionamentos sobre o que sabemos do termo “caipira”, quais elementos de discriminação associados

a uma posição social ou um comportamento “não civilizado” que carrega traços classificatórios pela origem ou aparência da população que ocupou a área rural. A reflexão perpassa pelo sentido, uso e o costume da terra, as representações sociais construídas que reforçaram um entendimento sobre o morador do campo, tal como os modos de vida, a linguagem e os termos jocosos relacionados às más condições de saúde dos moradores rurais, principalmente no Estado de São Paulo que ganharam visibilidade ao longo do século XX e perpetuam até hoje no imaginário social.

O lugar reservado ao negro no Estado de São Paulo.

Compreender as transformações ocorridas na área rural paulista é preciso abranger o contexto e a formação do Estado de São Paulo seiscentista, levando em conta o sentido escravista no uso, costume e um possível lugar do indivíduo negro na sociedade. Para John Manuel Monteiro (1994) sentido da escravidão em São Paulo se desenvolveu a partir dos princípios de exploração econômica, num primeiro momento utilizando-se de mão-de-obra indígena, mas nos moldes da exploração da mão-de-obra negra que já acontecia no litoral do estado. Os paulistas tentaram racionalizar e justificar tal prática assumindo, de forma absoluta, o controle do trabalho indígena.

Um novo modo de vida se espalhou em locais onde havia núcleos de mineração, produção artesanal e mantimentos de animais se expandiram neste período. Diversas expedições para penetrar em regiões como Vale do Paraíba, dando origem a novas vilas como a de Itu, Sorocaba e Curitiba por pioneiros paulistas. Em São Paulo, à busca de ouro para uma economia agrícola apressou as derrubadas e queimadas para adquirir novas áreas para plantio, serviços e outros bens. Pelo sistema das fazendas ocorre a intensificação da utilização de mão-de-obra escrava e recorrendo depois para a imigração europeia maciça que colocou milhares de trabalhadores à disposição da lavoura comercial. Segundo Darcy Ribeiro (2006) a escravidão indígena já não estava suprindo as demandas, tampouco possuíam a escravaria negra e o morador do campo, marginalizado, passa para condição de dependência e sem a posse de terras. Esse processo de mudanças, tanto na forma de produzir e quanto nas estratégias para intensificar a produção com a demanda de mão de obra, desencadearam conseqüências sociais e econômicas que resultaram num crescente número de pessoas negras que embora livres, ainda trabalhavam em condições de escravidão, e a criação do proletariado industrial no final do século XIX e início XX.

Em São Paulo, durante a vinda dos imigrantes europeus, a maioria de artesãos e operários especializados (proprietários de pequenos negócios) eram pardos e pretos livres. Censos realizados entre 1900 e 1920 nada revelam a inserção dos negros

na sociedade pós-abolição, entretanto já circulavam jornais e revistas voltados aos negros, como, por exemplo, os periódicos *A Pátria* e *O Progresso* em São Paulo, em 1899 e *O Exemplo* em Porto Alegre, em 1892¹. Embora mantivessem propostas específicas diferentes, a grande maioria buscava expressar a necessidade da educação para a população negra e apontar o estigma racial que classificam negros e mulatos como pessoas sem capacidade intelectual e prepará-los para o mercado de trabalho ao final do século XIX e ao longo do século XX. Na década de 1920, a formação de uma pequena classe média, “esmagadoramente” branca passa a ganhar espaço em São Paulo e tais periódicos tornou-se meios de denúncia das dificuldades na inserção na sociedade paulista, da desigualdade social entre negros e brancos e das restrições sofridas em decorrência do preconceito racial. O agrupamento de todas as publicações passou a ser conhecido como Imprensa Negra Paulista. Dentro deste mesmo período, em 1931, é fundado movimento a Frente Negra Brasileira que viria a se transformar em partido político, extinto com os demais na criação do Estado Novo.

Segundo George Reid Andrews (1951), os dados levantados a partir de 1940, demonstra que de uma população negra de 862.255 somente 623 possuíam negócios não agrícolas e cerca de 15% dos pardos e pretos compunham a força de trabalho agrícola em São Paulo. O setor público foi à única área que os afro-brasileiros conseguiram uma paridade. Em 1940, a população afro-brasileira em idade produtiva em São Paulo era de 12% e desta porcentagem 8,8% estavam em setores públicos, porém, bem distantes do status de classe média, se encontravam em trabalhos servis como varredores de rua, trabalhadores de construção, porteiros e serviços de escritório mal remunerados como mensageiros e serventes. Quando as ocupações são mencionadas, frequentemente era de professores nas escolas públicas, escriturários e funcionários de nível inferior do serviço postal, coleta de impostos estadual, do governo municipal ou de agências semioficiais como a companhia telefônica.

A discriminação de cor permanecia presente em São Paulo, houve denúncias dos jornais negros como *Getulino* (1923), *O Combate* (1915), *O Clarim da Alvorada* (1924-1932), *A Voz da Raça* (1933-1937), as colunas sociais destes jornais deixavam claro a importância do emprego federal, estadual e municipal da base econômica para uma pretensa elite negra. Para George Reid Andrews (1951) a doutrina da democracia racial² isentava

1 ARAUJO, Valmir Teixeira de. “O papel da imprensa negra brasileira”. In: Revista Alterjor, 2019.
2 Gilberto Freyre é considerado um dos estudiosos fundamentais para a compreensão da formação social brasileira e nos estudos interpretativos do Brasil e do povo brasileiro, fez da miscigenação o centro de sua tese e foi a partir do impacto nacional e internacional exposta, principalmente na obra “Casa Grande & Senzala” (1933), que se firmou a noção da suposta “democracia racial brasileira” que, segundo o autor, do contato anterior entre portugueses e povos de pele mais escura, como os árabes, e da consequente flexibilidade racial do brasileiro de origem lusitana - herdeiro da plasticidade característica da sociedade portuguesa, que “abrandou” as relações raciais entre nós. É autor de dezenas de livros, entre os quais,

a política do Estado de qualquer responsabilidade adicional pela situação da população negra, até mesmo transferiu-a diretamente nos ombros dos próprios afro-brasileiros, aqueles que questionassem a noção de democracia racial corriam o risco de ser confrontados com uma análise detalhada das falhas deficiências do grupo racial ao qual pertenciam.

Segundo Darcy Ribeiro (2006), o domínio e uma nova forma de vida da área rural paulista dispersaram os povoados que se concentravam nesta região, a população caipira que estava integrada em bairros, desgarrou deste convívio, foi condicionada ao um horizonte culturalmente limitado, desambicioso, ocioso e vadio. O fator básico desta reordenação social e econômica foi o restabelecimento do sistema mercantil e com ele a valorização das propriedades. O caipira paulista, portanto, se marginaliza, apegando-se a uma condição e independência inviável sem a posse de terras. Mesmo com a existência de milhões de caipiras subocupados e essa nova massa vinha, porém, de velhas sociedades, rigidamente estratificadas, que a disciplinara para o trabalho assalariado, e via na condição de colono um caminho de ascensão que faria dela talvez, um dia pequenos proprietários (Ribeiro, 2006: 351 e 352).

Em consequência, os motivos econômicos para a realização de investimentos, para atrair ao país colonizador branco, se somaram aos incentivos ideológicos desta prática, a ideia de democracia racial e o branqueamento da população paulista como a imigração europeia, destinados a um melhoramento da raça, colaborou também para a crescente falta de identificação destes caipiras com a sua história que contribuiu para estudos sobre a formação social brasileira. A perspectiva de uma harmoniosa relação entre os três eixos raciais propostos por Gilberto Freyre foi colocada em cheque. Florestan Fernandes (2006) traçou questionamentos sobre esta posição o crítico e investiu esforços na tarefa de investigar os problemas sociais e econômicos da população negra no Brasil. Segundo Gustavo da Silva Kern

Os estudos de Fernandes se concentraram fundamentalmente em investigar o problema das condições socioeconômicas da população negra numa sociedade moderna de classes. De toda uma série de levantamentos a respeito da situação racial em São Paulo -compilados a pesquisas que foram empreendidas paralelamente em outras regiões do país- suas análises chegaram à conclusão de que o preconceito racial era amplamente praticado no Brasil. Manifestando-se de modo decisivo justamente na dificuldade da população negra, nas grandes metrópoles, de se inserir como cidadão pleno numa sociedade institucionalmente liberal e de economia industrial (Kern, 2014: 88).

Casa-grande & Senzala (1933); *Sobrados e mocambos* (1936); *Nordeste* (1937); *O mundo que o português criou* (1940); *Inglezes no Brasil* (1948); *Aventura e rotina* (1953); *Ordem e progresso* (1959); *Vida, forma e cor* (1962) entre outros.

Ao passo em que Gilberto Freyre apontava a miscigenação uma possibilidade de fomentar a igualdade racial, Florestan Fernandes expõe o erro de se apoiar nesta ideia e que os padrões estariam vinculados aos padrões de tolerância racial sem investigar os problemas socioeconômicos. Na Análise de Gustavo da Silva Kern (2014) Gilberto Freyre propõe um paralelo entre o conceito de raça e de democracia, a noção de raça passa a aparecer como adjetivo de uma categoria política, fundamentando a metáfora da democracia racial. No entanto, as hipóteses de Gilberto Freyre foram confrontadas com a realidade brasileira, não se solidifica quando apresentamos os dados do Censo de 1940 e o contexto em que o mito da democracia racial foi sustentado no Brasil, como foi destacado aqui. Dada a concentração racial da renda, do prestígio social e do poder, a “população de cor” não possui nenhuma vitalidade para enfrentar e resolver seus problemas morais. A inclusão do negro, “mulato” e outras “minorias étnicas, raciais ou nacionais” na programação do desenvolvimento socioeconômico e nos projetos que visem aumentar a eficácia da integração nacional que, na qual, a escolarização, nível de emprego e deslocamento de populações precisariam ganhar enorme relevo. Cabendo ao governo suscitar alternativas e um programa de combate à miséria e a seus efeitos no âmbito dessa população (2005: 51-52).

Um modelo social para o projeto de nação

Desde a Independência, a literatura nacional preocupou-se em construir símbolos que trouxessem à tona imagens e tradições e de elementos de uma essência nacional para fugir de formulações e ligações entre metrópole Portugal e a sua colônia, Brasil. Intelectuais como José Bonifácio de Andrada e Silva ganharam importância nacional já no século XIX, cabendo a ele liderar setores da elite nativa, freando projetos de recolonização, apoiando D. Pedro para redigir a Constituição do novo regime. De seus escritos emerge um projeto civilizador que tinha por fim viabilizar um modelo de nação, visto que para ele, o brasileiro era dotado, por natureza, preguiçoso, indolente e ignorante e a educação brasileira precisaria ser transformada em um conjunto homogêneo em todos os sentidos: racial, cultural, legal e cívico (Silva, 2000: 7).

A possibilidade de ter uma literatura sem traços portugueses ou com tons eclesiásticos revelou-se no sertanismo romântico, no regionalismo do período realista-naturalista e os modernistas, estes últimos principalmente em São Paulo. Mário de Andrade, vanguardista do movimento modernista em São Paulo, com obras de grande relevância nacional com a publicação de: *Pauliceia Desvairada* (1922) e o romance que também influenciou a forma de escrever as tradições brasileiras em *Macunaíma* (1928). Monteiro Lobato foi outro escritor paulista que produziu artigos, críticas, crônicas, prefácios, cartas, livros sobre a importância

nacional em uma época em que os livros eram editados fora do território brasileiro, assim diante deste cenário, o autor também ganhou notoriedade na edição de livros também no Brasil com uma série de renovações nos livros didáticos e infantis e com temáticas relacionadas ao meio rural paulista.

Segundo Serge Gruzinski (2001) a obra de Mario de Andrade *“Macunaíma”* nos convence que as aparências podem ter um significado de múltiplas transformações. O contexto da mundialização ou a globalização foi o resultado do encontro entre europeus e sociedade indígenas que nos deixaram como herança as resistências e a mestiçagens e o arquétipo do brasileiro e do latino-americano oscilando entre tais culturas, vários traços característicos das sociedades indígenas provem da península Ibérica. A dificuldade pensar a mistura das culturas também pode resultar em interpretações que procedem mais da nossa própria maneira de ver a realidade.

Deste modo, podemos analisar tal questionamento de Gruzinski no contexto brasileiro. Os imigrantes europeus tiveram a doação de terras devolutas do Estado formando colônias, mas mantendo seus sentimentos de um pertencimento étnico europeu. A não adesão ao Brasil, por parte dos imigrantes, como sua nação resultou em fenômenos de rejeição que atualmente observamos. As descrições dos literatos sobre o homem do campo, frisando as diferenças e o destinando sempre o lugar do abjeto, resultaram numa série de preconceitos e imagens essencializadas sobre as pessoas, mesmo assim, com a justificativa de produzir uma literatura nacional e sem traços europeus. Se observarmos a frase tão conhecida do livro de Mario de Andrade *“sou um tupi tangendo um alaúde”* nos mostra a ambiguidade da busca pela pureza racial brasileira. Assim, desde a colonização

Por toda a parte, os escravos serviam de moeda de troca: ao longo de todo o século XVII, os índios do rio Negro podiam tanto praticar o trato de escravos como, por sua vez, tornarem-se escravos dos holandeses ou portugueses. Em certos anos os portugueses conseguiam apresar, depois de verdadeiras razias, um bom milhar de nativos, que eram encaminhados em condições horrorosas para Belém e Grão-Pará, no extremo oriental da grande floresta. Os sobreviventes se misturavam com as populações locais em miscigenações que se acentuaram ao longo dos anos (Gruzinski, 2001: 32).

A construção de uma identidade torna-se uma tarefa minuciosa, o trabalho para identificar no homem rural algo que o representasse passou por explicações de traços do “baixo povo rural” pelo olhar da “nobreza rural” como lembrar Carlos Brandão (1983: 7). Com a perspectiva do avanço do capital



no Brasil, a passagem do século XIX para o XX introduziu um novo olhar dos intelectuais na construção de uma identidade brasileira. Foram produzidas múltiplas representações da população, buscando conferir uma identidade nacional que romperia com o passado de dependência e dicotomia campo/cidade foi um dos temas centrais que estimulou o desenvolvimento da produção cultural e científica. É neste momento que o Brasil e seu povo ocuparam lugar central nos debates intelectuais no momento de busca da constituição das especificidades da nação em formação era Encontrar um tipo étnico específico capaz de representar a brasilidade tornou-se grande desafio a ser enfrentado pela intelectualidade, que tomou para si a missão de encontrar a identidade nacional rompendo com o passado de dependência cultural (Parrilla, 2006: 124).

Quando pensamos que todos esses projetos de construções identitárias, embora com interesses genuínos em uma ideia de nação, identidade nacional ou produção de escritas nacionais, afetou diretamente a população negra, caipira, cabocla. O campo tinha papel fundamental neste cenário, passou a ser representado fartamente na literatura paulista do período impulsionada por escritores como Cornélio Pires (1927) e Monteiro Lobato (1957), que deram ao homem do interior paulista representações diversificadas. O termo “caipira” ao longo dos anos foi tomando várias formas de adjetivar o homem do campo e tomaram força até chegar aos dicionários. O significado encontrado no dicionário carrega sinônimo

como: Jeca; Matuto; Saquarema. Pessoa nascida ou (que) vive em regiões rurais no interior do estado de São Paulo; tem modos simples e pouca instrução; indivíduo pouco sociável, sem traquejo no convívio social (Aulete, 2011: 260). O habitante do campo ou da roça, em geral de pouca instrução e de modos canhestros, passa a ser identificado como jeca, matuto, roceiro, sertanejo, caboclo, capiau ou tabaréu. É possível observar que conotações como “de pouca instrução” e “jeca” já estão inseridas no cerne da palavra “caipira”, naturalizando então a imagem de “homem fora do seu tempo”, inapto para a vida urbana. Para o morador do campo a sua representação, conseqüentemente, estará relacionada a “uma pessoa simples e de pouca instrução” e, mesmo que tenha outros saberes, sua cultura acaba perdendo sentido diante das obrigações da vida citadina. Luciana Meire da Silva (2013) apresenta a hipótese que o autor Monteiro Lobato criou a representação caricatural do caipira em São Paulo, a chegada dos imigrantes nas indústrias e nas lavouras traria a esperança para a superação da decadência nacional particularmente pela sua disciplina em relação ao trabalho. Nos livros “*Cidades Mortas*” (1906) e “*Urupês*” (1914) inauguraram a crítica sobre a realidade em oposição às correntes literárias da época (romantismo), a preocupação não está relacionada a uma análise estrutural da sociedade brasileira, mas considera o caboclo como responsável pelo atraso nacional, práticas irracionais deste sujeito de “pouca instrução” o tornariam um indivíduo inútil para a nação, como aponta a autora (2013: 68-69).

Dentro destas referências, retomamos a discussão sobre o termo “mamelucos” que direciona o assunto sobre a forma de pensar o homem do campo como portador de uma natureza preguiçosa e fora dos padrões civilizatórios. Segundo esta perspectiva, o encontro étnico-cultural entre europeus e índios teria resultado no surgimento dos mamelucos, união entre os colonizadores e índias, o que dava o direito do senhor europeu sobre a índia escrava. Nessa discussão introduzida por Bosi *apud* Enid Yatsuda aponta que:

Por oposição, o colonizado é marcado negativamente, através de um mecanismo diabolicamente simples: o que é atribuído cultural, o colonizador transforma em elemento essencial. Assim o nativo torna-se, por *natureza*, um indivíduo preguiçoso, indolente, incapaz, idiotizado, sujo, violento, usando um falar rude que não pode exprimir com precisão conhecimentos mais refinados e sentimentos mais nobres. Uma linguagem inadequada à literatura (Bosi *apud* Yatsuda, 1992: 104).

Nas pesquisas científicas, Antonio Candido organiza investigações feitas a partir dos meios de vida num agrupamento de caipiras no município de Bofete (SP), nos anos de 1948 e 1954, na obra “*Os Parceiros do Rio Bonito*” (2001), neste mesmo estudo, o autor faz referência às descrições feitas por Cornélio Pires (1921) das variadas representações do que vem a ser o caipira³. Segundo Antonio Candido, Cornélio Pires elaborou significados e levou em conta os diversos tipos étnicos da cultura rústica paulista da época e por isso se tornou referência no estudo da identidade caipira. Nas suas análises ele aponta que:

Cornélio Pires descreve, em um dos seus livros, o “caipira branco”, o “caipira caboclo”, o “caipira preto”, o “caipira mulato”. É a maneira justa de usar os termos, inclusive porque sugere a acentuada incorporação dos diversos tipos étnicos ao universo da cultura rústica de São Paulo – processo a que se poderia chamar *acaipiramento*, ou *acaipiração*, e que os *investigou* de fato num conjunto bastante homogêneo. (Candido, 2001: 27)

3 Cornélio Pires ofereceu grande importância deste tema pela obra “*Conversas ao pé do Fogo*” (1921) visto que já havia uma preocupação do autor sobre o que vem a ser o “caipira” enquanto identidade paulista, procurou dividir por categorias cada tipo de caipira que surgiu e que trouxe uma nova perspectiva na estrutura da vida do campo da época sem deixar de lado a identidade. Pires também inspirou-se no poema “*O Poema da raça caipira*” (1953) de Alberto Rovai fazendo referência a expressão da cultura caipira. Cornélio Pires também foi jornalista, músico e compositor, um dos percussores a conseguir que a indústria musical brasileira lançasse discos com músicas do gênero caipira, possível até de dizer que ele foi um dos criadores da música sertaneja. A importância das suas obras passou a ser reconhecida quando faz citações, e é citado, nos estudos de Antonio Candido.

Dentro destas variadas representações do caipira, modos de vida e suas condições, uma das questões principais diz respeito à disponibilidade de terras. Seja em razão de situações favoráveis, nas quais o homem do campo dispõe de terras razoavelmente produtivas, ou em situações difíceis, quando mesmo possuindo um pequeno pedaço de terra, próprio ou apossado, vive para garantir a subsistência. Neste último caso, a situação da sobrevivência é complexa, pois a não legalização das terras o coloca em situação de vulnerabilidade, seja em relação aos latifundiários circunvizinhos, seja em função da expansão das fronteiras agrícolas, como ocorreu em São Paulo – e ainda ocorre em diversas regiões do Brasil. Na condição de “agregado”, ou posseiro, o caipira acabou “empurrado” para áreas cada vez mais despovoadas, acabando por ser representado como um sujeito às margens da história (2001: 102). Com sua herança econômica, social e cultural, ficaram para o caipira as marcas da inadaptação para o esforço intenso e contínuo, ou para o trabalho racionalizado e voltado para o mercado, levando o mundo urbano e moderno a responsabilizá-lo por um suposto baixo nível de vida.

Nota-se que a rusticidade do viver do caipira não escapou da criação de uma representação negativa⁴. O entendimento sobre o caboclo, o homem pobre rural, esteve destinado a estereótipos pejorativos uma representação imagética do personagem Jeca Tatu, evidenciando a construção de uma figura desqualificada de uma identidade inserida no contexto econômico nacional, de uma forma caricaturada de “fungo da terra” passa de vítimas para uma raça de “depauperados e degenerados sem nome”.

Nossa montanha é vítima de um parasita, um piolho da terra, peculiar ao solo brasileiro como o “Argas” o é aos galinheiros ou o “Sarcoptes mutans” á perna das aves domesticas. Poderíamos, analogicamente, classificá-lo entre as variedades do “Porriço decalvans” o parasita do couro cabeludo produtor da “pelada”, pois que ele assiste se vai despojando a terra de sua coma vegetal até cair em morna decrepitude, nua e descalvada (Lobato, 1978: 140).

A diferença e a identidade tendem a serem naturalizados, cristalizados ou essencializados, não obtendo eficácia se, por exemplo, a narrativa criada em torno no personagem Jeca Tatu não levasse em conta o lado sentimental e afetivo do personagem. Assim, a identidade é o ponto que define a

4 Em linhas gerais, o significado geral da palavra rústico associa-se ao que é campestre, rural, ao que está relacionado ou pertence ao campo, ao ambiente rural. Rusticidade é um substantivo feminino que nomeia a qualidade daquilo que é rústico, que possui indelicadeza, grosseria, incivilidade.

diferença e estas duas partilham de características que resultam de atos na criação linguística que não possui valor nenhum no isolamento. A linguagem é um sistema de diferenças que se constitui no contexto de relações culturais e sociais estando sujeita a relações de poder hierarquizadas e em constante disputa, como aponta Tomaz Tadeu da Silva (2003) O autor também aponta que a definição de identidade e diferença se tornou objeto de disputa entre grupos sociais que relativamente estão no poder. A diferenciação é o processo central para a construção da identidade e que, conseqüentemente, a diferença é produzida que

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (Silva, 2003: 81).

Tal reflexão de Tomas Tadeu da Silva nos possibilita compreender que a identidade e a diferença se traduzem em declarações de quem pertence e quem não pertence, sendo assim, uma separação entre “nós” e “eles” e estão estreitamente ligadas às formas de classificação que a sociedade produz.

Uma modernização civilizatória para o campo.

O Estado de São Paulo foi palco de mudanças no período de ocupação territorial, desde a empreitada de encontrar terras produtivas para o plantio de café, com a ampliação das linhas férreas, até o avanço que culminou em apropriações e expropriações de terras. Neste último caso, a situação da sobrevivência é complexa, pois a não legalização das terras colocava o camponês em situação de vulnerabilidade, seja em relação aos latifundiários circunvizinhos, seja em função da expansão das fronteiras agrícolas, como ocorreu em São Paulo – e ainda ocorre em diversas regiões do Brasil.

Num momento em que as tradicionais lavouras nordestinas encontrava-se em crise, medidas políticas tomadas a partir de 1850, tais como a “Lei Eusébio de Queiroz” criada para solucionar o problema da falta de mão-de-obra escrava e garantir o comércio interprovincial, e outra lei, a “Lei de Terras” (1850), conhecida por reorganizar a política ao acesso à terra que estimulava a vinda de imigrantes europeus para trabalhar nas lavouras de café na busca por interesses

lucrativos, se renovavam e ganhava um novo sentido para a posse de terras. Após a extinção do tráfico de escravos, o governo passou a estimular a vinda de imigrantes europeus para trabalhar nas plantações, ao mesmo tempo em que reorganizou a política de acesso a terra. Aquele pedaço de terra que foi cedido para o camponês pobre agora poderia apresentar lucros para o mercado agrícola, assim o lavrador “dono”, “posseiro” ou “agregado” era expulso, empurrado para outro lugar sendo submetido a reconstruir sua vida em outro lugar. Esta prática se tornou interminável dentro das fronteiras do estado paulista. Muitos tiveram suas terras usurpadas por grandes proprietários que chegavam com títulos nas mãos sendo forçados a vender suas terras, alguns migraram para outros lugares, outros foram absorvidos pelas fazendas como trabalhadores diretos, parceiros, sendo permitido em alguns locais ter uma “roça de comida”. Neste último caso, segundo Carlos Brandão (1983: 7-11), a situação da sobrevivência é complexa, pois a não legalização das terras colocava o camponês em situação de vulnerabilidade, seja em relação aos latifundiários circunvizinhos, seja em função da expansão das fronteiras agrícolas, como ocorreu em São Paulo – e ainda ocorre em diversas regiões do Brasil.

É a partir de 1978 que pesquisas relacionadas ao meio rural paulista tornam-se objeto de análises, questões sobre o desemprego e a segurança, tanto no meio rural quanto no urbano, a entrada da cultura da cana de açúcar para a produção de álcool combustível influenciou também nas políticas de acesso à terra empurrado pela crise do petróleo. No âmbito jurídico, especificamente a lei n. 8629/93, foi distribuído uma nova classificação aos imóveis rurais em pequena propriedade, média propriedade e propriedade produtiva, no entanto, a lógica de mercado para instrumentalizar a força de trabalho iguala o pequeno produtor ao assentado, que substancialmente no quesito relacionado ao latifúndio, minifúndio da empresa rural e da propriedade familiar (Maniglia, 2002: 82).

As atividades não agrícolas no Estado de São Paulo que vem ganhando espaço nos bairros rurais e são conhecidos como sítios de recreio, serviços destinados ao lazer (pesque-pague, hotel fazenda, pousadas, restaurantes, spas) ou de atividades produtivas com considerável valor comercial, produção de flores, hortaliças, pomares domésticos próximo das cidades. O *part-time farmer* refere-se ao novo ator social consolidado no paradigma da sociedade “pós-industrial” procurando adequar atividades agrícolas e não agrícolas no campo, constitui nos agricultores em tempo parcial, além das atividades tidas como agrícolas não necessariamente somente um fazendeiro, mas, um trabalhador autônomo.

A partir da questão levantada por José Graziano da Silva, outros autores como Maria Nazareth B. Wanderley (2003) apontam que tal adaptação às novas “provocações” e desafios do

desenvolvimento rural numa era tecnológica. A “modernização” da organização do trabalho no campo não reproduz o modelo clássico da empresa capitalista, mesmo integrada ao mercado e respondendo as suas exigências, ela é orientada pelas novas decisões que o agricultor deve tomar nos novos contextos a que está submetido, em muitos casos permanece as estruturas da divisão do trabalho com origem na tradição camponesa não abolida. O insucesso ou minimização econômica, sem grandes investimentos e no amparo governamental, a agricultura passa a associar-se a uma “relação de negócios” que transforma as relações sociais no campo, supervalorizando um em detrimento do outro (2003: 43-44).

“ É a partir de 1978 que pesquisas relacionadas ao meio rural paulista tornam-se objeto de análises, questões sobre o desemprego e a segurança, tanto no meio rural quanto no urbano, a entrada da cultura da cana de açúcar para a produção de álcool combustível influenciou também nas políticas de acesso à terra empurrado pela crise do petróleo.”

O meio rural encontra-se em processo acelerado de transformações, tanto nas atividades econômicas quanto nas realidades sociais e culturais, tornou-se difícil aplicar uma definição uniforme sobre a noção de rural. Debates sobre uma possível extinção da tradição cultural fundada na prática agrícola pela lógica capitalista atual, e com ações diretas de cooperativas que oferecem amparo financeiro, mediam cada vez mais o acesso do pequeno e grande agricultor ao universo da globalização econômica, de tal modo que as reestruturações dos elementos da cultura rural veem incorporando releituras da cultura urbana. Porém, outros debates também ganham espaço como o estreitamento do vínculo com o campo, trazendo para o mundo rural possibilidades de uma qualidade de vida, de alimentação e saúde mental definida culturalmente por atores sociais que desempenham atividades que não são homogêneas e nem, necessariamente, vinculadas à produção agrícola não cabendo mais na afirmação da tendência ao seu esvaziamento social, econômico e cultural.

Análises como o de Maria José Carneiro (1997) nos alerta sobre a complexidade de analisar o processo de

transformação social que acontece no campo pela visão dicotômica de campo/cidade, que acaba resultando numa visão de mundo generalizado, simplificando das relações sociais, reproduzindo a racionalidade produtiva e tecnológica dos valores urbanos. A apropriação pela cultura urbana de bens culturais e naturais do mundo rural produz uma situação que não se traduz necessariamente os valores do campo, os “neo-rurais”⁵ não produzem uma ruptura com o modo de produção capitalista mas acabam reproduzindo a ideologia burguesa, um estilo próprio de vida próximo aos padrões urbanos, só que em outro cenário.

O desaparecimento da fronteira entre rural e urbano, a expansão de novas reflexões sobre os instrumentos analíticos elaborados para compreender o universo rural, continuam qualificando espaços e universos sociais nas sociedades contemporâneas sustentados na dualidade das categorias genéricas. Entre esses instrumentos, segundo Maria José Carneiro, em dados colhidos e analisados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) realizada pelo IBGE no ano de 2000 que demonstra que em São Paulo o movimento de retração do êxodo rural é acompanhado pelo declínio expressivo das ocupações não agrícolas, que, segundo os dados da PNAD, passam a crescer a uma taxa anual de 6,1% no período 1996-1999 (Carneiro, 2008: 17).

Assim, o tema lida também com a ambiguidade que de dois elementos para reflexão, uma seria a permanência da dicotomia entre rural e urbano, e a outra, das pequenas cidades formalmente definidas como urbanas entre pequenos municípios que estariam na mediação de dois códigos de relações sociais, a integração do mundo rural com o sistema mais geral de cidades e a vinculação com a natureza (Carneiro, 2008: 20). E podendo até incluir uma terceira reflexão que estaria no debate já proposto por Serge Gruzinski (2001) dentro da problemática sobre o contato entre europeus e ameríndios e seus resultados refletidos na complexidade do jogo do neoliberalismo, da modernidade e da globalização econômica, sendo estas que proliferam fenômenos que embaralham nossas referências habituais: misturas das culturas do mundo, multiculturalismo e recuos identitários sob formas que vão desde a defesa das tradições até as expressões de xenofobia e purificação étnica (200: 16).

⁵ Nas análises feitas de Maria José de Carneiro (1997) o termo “neo-rurais” exemplifica os significados das práticas sociais que permeiam, tanto no campo quanto nos grandes centros urbanos, movimentos de pluriatividade e a *cultura country*. No processo de pluriatividade, a integração da aldeia à economia e à sociedade global, realizando inovações agrárias, turísticas e culturais permitindo adaptarem-se as necessidades econômicas e técnicas a favor da sua existência e o sistema de valores. A *cultura country*, no âmbito da feira agropecuária a cidade se ruraliza, promovendo uma inserção singular do rural no mundo geral, desvincilhando da noção que o associava ao tradicional, sendo uma afirmadora do mundo rural com o mundo urbano, expressão de modernização do rural (CARNEIRO, 1997: 59-60).

Conclusão

Ainda não há um esgotamento do assunto relacionado ao rural brasileiro tão pouco colocar a terra somente como um objeto de trabalho como expressão de um fator produtivo sem levar em conta os valores sociais nela contida. O intenso campo de reflexão, que embora ultrapasse os limites de uma estrutura acadêmica, o valor conceitual sobre a categoria agricultura familiar sofre dificuldades do ponto de vista teórico. Para uns, o conceito agricultura familiar se confunde com a definição operacional adotada pelo Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura (Pronaf), para outros, corresponde a uma determinada camada de agricultores, capazes de se adaptar às modernas exigências do mercado em oposição aos demais “pequenos agricultores”, os chamados agricultores “consolidados”, ou que tem condições em curto prazo de se consolidar, assim, outras configurações de produção e forma social oferece elementos analíticos e ocupam um lugar importante no cenário atual da economia e sociedade brasileira como lembra Maria Nazareth Wanderley (2003: 43-44).

É possível encontrar referências literárias sobre a territorialização do agronegócio no campo brasileiro, cooperativas, inclusive no interior do Estado de São Paulo, questões sobre a trajetória histórica e de tradição religiosa nos bairros rurais⁶, porém, desdobramentos no trabalho empírico ainda são mínimos, tanto sobre as cooperativas ativas em pequenas regiões do estado de São Paulo⁷.

A estrutura social, político-econômica nacional se mantém largamente amparada nas atividades agropecuárias, sendo este, um tema de relevância para as ciências sociais brasileiras contemporâneas. A ruralidade permanece como uma das principais bases de sociabilidade no Brasil, transformando-se ao longo do tempo e contribuindo, assim, para a composição da modernidade brasileira. Porém, abordagens destes temas que contemplam somente a ótica da relação econômica do rural versus urbano pautado somente numa posição de atraso versus avançado põe em relevo uma característica importante dessa dinâmica que é a dificuldades de compreender o componente racial associado a construções de diferenças entre o que é do universo rural e urbano. Estudos sobre miscigenação e racialidade nos auxiliam para compreender como são construídos alguns traços determinantes de características relacionadas ao fenótipo, à

6 Sobre este assunto podemos citar: José Eli Veiga. *A Dimensão rural do Brasil*. Estudos Sociedade e Agricultura (2004); Élen Angela Silva. *A festa do encontro, festa dadivosa: a trezena franciscana na região rural de Tabocas em Abatê/ MG*. Dissertação (2014); Luciana de Oliveira Chianca. “Quando o campo está na cidade: migração, identidade e festa” (2007).

7 Sobre estes temas podemos citar os trabalhos de: Bernardo Mançano Fernandes (1999); Rogério Haesbaert (2004); Marcos Aurélio Saquet (2007); Bernadete Maria Coelho Freitas (2012); Geraldo Delgado (2013) entre outros.

inferioridade ou a incivilidade, arquetizando características para uma representação identitária genérica e pejorativa, de inferioridade física, moral e intelectual, que serviu de base para representação imagética do caipira paulista ●

Referências bibliográficas

- Adub. K. M. (1999). A ideia de São Paulo como formador do Brasil. In A.C Ferreira (org.) *Encontros de História*. São Paulo: EDUNESP/FAPESP/ANPUH.
- Andrade, T. O y Ganimi, R. N. (2007). Revolução Verde e apropriação capitalista. *CES Revista*, (21), 43-56. Disponível em: <<https://bit.ly/2RWQduL>>. Acesso em: 06 de julho de 2021.
- Andrews. G. R. (1951). *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Bauru: Edusc.
- Brandão, C. R. (1983). *Os caipiras de São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.
- Candido, A. (2001). *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo do caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro sobre Azul.
- Carneiro, M. J. (1997). Ruralidade: novas identidades em construção. Texto publicado nos *Anais do XXXV Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia e Economia Rural*. Natal, agosto 1997.
- Carneiro, M. J. (2008). “Rural” como categoria de pensamento. *Ruris*, 2(1), 10-38.
- Fernandes, F. (2007). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Editora Global.
- Freyre, G. (2006). *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Editora Global.
- Gruzinski, S. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kern, G., Freyre, G e Fernandes, F. (2014). O debate em torno da democracia racial no Brasil. *Revista Historiador*, 6(6). Disponível em: <http://www.historialivre.com/> acessado em 03/07/2021.
- Lobato, M. (1978). *Urupês*. São Paulo: Editora brasiliense.

- Martins, J. de S. (1969). A Modernização e problema agrário no Estado de São Paulo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (6).
- Martins, J. de S. (1997). *A luta pela terra*. São Paulo: Ed. Paulus.
- Mendras, H. (1969). *Sociologia Rural*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Monteiro, J. M. (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Parrilla, A.F. (2006). Chico Bento, um caipira do campo ou da cidade?: a representação do espaço rural e urbano e de seus habitantes na revista em quadrinhos do Chico Bento (1982-2000). Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, Assis, mimeo, São Paulo.
- Pires, M. L. L. S. (2010). O Cooperativismo Agrícola como uma forma de neutralizar as desvantagens competitivas da agricultura familiar. Em análise a Coopercaju. In: *XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Caxias do Sul, RS, Brasil.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212.
- Queiroz, M.I.P. (1973). *Bairros Rurais Paulistas. Dinâmica das relações bairro rural-cidade*. São Paulo: Ed. Livraria Duas Cidades.
- Queiroz, M.I.P. (1976). *O Campesinato Brasileiro. Ensaio sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Reis, J. C. D. (2012). “A gente é nascido e criado aqui”. Memória e territorialidade no bairro Boa Vista, Bragança Paulista- SP. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais- UNESP – campus de Marília. Mimeo. Marília/SP.
- Ribeiro, D. (2006). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stepan, N. L. (2005). *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Seyferth, G. (1994). A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário Antropológico*, 18(1), 175-203.
- Silva, L. M. (2013). O Brasil rural nas obras de Monteiro Lobato nas décadas de 1910 e 1930. Tese de Doutorado em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP campus Marília, mimeo.
- Silva, S. (1976). *A expansão cafeeira e origens da Indústria no Brasil*. São Paulo: Editora Alfa Omega.
- Silva, T. T. D. (2003). *Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes.
- Yatsuda, E. (1987). O Caipira e os outros. In: A. Bosi. *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Editora Ática.
- Wanderley, M. N. B. (2003). Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. *Estudos Sociedade e Agricultura*, (21), 42-61.

El movimiento internacional de Mujeres por la abolición de la prostitución en el siglo XIX y el impacto en el feminismo local de Buenos Aires

Lucía Nuñez Lodwick*

Este artículo recoge algunos abordajes de mi tesis doctoral respecto a las narrativas que tanto el estado, mediante legislaciones y dispositivos; como los movimientos feministas elaboraron a lo largo de la historia tiempo en relación a la práctica de la prostitución y sus protagonistas. En este caso me centraré en el impacto que los movimientos internacionales de mujeres por la abolición de la prostitución de fines del SXIX tuvieron en el feminismo local, a través de la apropiación de retóricas de tráfico y victimización.

PALABRAS CLAVE: Prostitución – Feminismo – Abolicionismo – Trata de personas.

This article collects some approaches of my doctoral thesis regarding the narratives that both the state, through legislation and devices; as feminist movements elaborated throughout history time in relation to the practice of prostitution and its protagonists. In this case, I will focus on the impact that the international women's movements for the abolition of prostitution at the end of the 19th century had on local feminism, through the appropriation of rhetoric of trafficking and victimization.

KEYWORDS: Prostitution – Feminism – Abolitionism – Human trafficking.

Fines del siglo XIX no sólo es un período clave para la prostitución femenina en términos históricos debido a la proliferación de legislaciones internacionales para el combate de la trata; sino que coincidió con un momento donde los movimientos de mujeres pusieron el foco en esta práctica con el objetivo de modificarla. Estas acciones colectivas pusieron en cuestión dimensiones claves de la práctica de la prostitución, la sexualidad de las mujeres y el rol del Estado que siguen siendo puntos neurálgicos en el debate actual.

Estas reflexiones surgen a lo largo de casi una década de trabajo de investigación en relación a esta temática que incluyó el trabajo de archivo sustentado sobre el análisis de legislaciones claves en la historia jurídica de la prostitución (internacionales, nacionales, provinciales y locales), el análisis discursivo de documentos, discursos y producciones teóricas claves de los movimientos feministas/ de mujeres y disidencias en Buenos Aires durante el período histórico seleccionado. Además incluyó un extenso trabajo de campo in situ mediante entrevistas, observaciones etnográficas, análisis de documentos de organizaciones. Apelando a una escucha ética, entendiendo a las sujetas de la investigación como agentes activas capaces

de significar sus prácticas, elaborar sus propios discursos y disputar sentidos.

En primer lugar se presentarán los tratados internacionales de lucha contra la trata que enmarcaron el auge de los movimientos abolicionistas (término tomado de las luchas por la abolición de la esclavitud) a nivel internacional para luego ser puestos en diálogo a partir de sus repercusiones feministas locales.

Estos alzamientos femeninos globales contra la trata de blancas lideraron las denuncias contra este tipo de delitos en asociación con ideas religiosas y puritanas reproduciendo una serie de argumentaciones ligadas a la sexualidad y el honor femeninos. “Este discurso evocaba un mito paternalista –las prostitutas siempre víctimas pasivas de oscuros rufianes– y racista –todas las mujeres blancas en los prostíbulos extranjeros habrían sido llevadas allí contra su voluntad.”(Morcillo; Varela, 2017: 224).

Los tratados internacionales de lucha contra la trata de personas

Mientras en Buenos Aires la práctica de la prostitución era ejercida de modo reglamentado, el país adhirió a una serie

* Doctora en Sociología (IDEAS/UNSAM). Magister en Sociología de la cultura y el análisis cultural (IDEAS/UNSAM). Licenciatura en Sociología (IDAES/UNSAM). Integrante de NUSUR Núcleo Sur Sur (IDAES/UNSAM) y del GT Epistemologías del Sur (CLACSO).
lucialodwick@yahoo.com.ar

de tratados internacionales comprometiéndose a efectuar acciones de lucha contra la trata de personas. En 1904 Argentina participa de la firma del “Acuerdo Internacional para Asegurar una Protección Eficaz contra el Tráfico Criminal Denominado Trata de Blancas”. Esta medida precursora compromete a los estados adherentes a llevar adelante una serie de políticas que contribuyan a prevenir este delito. Estas medidas refieren a varias dimensiones. Por un lado, instan a la vigilancia directa de las espacialidades de ingreso y egreso al país, categorizadas como nodales en la logística de la captación de las mujeres. En este sentido, el acuerdo afirma que los estados deberán “ejercitar una *vigilancia* con el fin de investigar, particularmente en las *estaciones ferroviarias, los puertos de embarque*, y, ya en el trayecto, a los que conducen a mujeres y muchachas destinadas a la vida depravada” (cursivas mías) (artículo 2). Por otra parte, sugiere el control estatal sobre “las oficinas o agencias que se ocupan de la colocación de mujeres o muchachas en el extranjero” (artículo 6), también definidas como centrales en la posible captación.

Además esta legislación promueve una vigilancia menos visible que insta formas de inspección a través de la recolección de información. Para este caso es menester designar una autoridad encargada de centralizar, por ejemplo, los datos de contratación de mujeres en el extranjero (artículo 1), registrar información de las mismas que incluya datos sobre identidad, estado civil y motivos para dejar su país, entre otras.

La mujer migrante se consolidó como el foco de estas políticas. El tratado además del control establece responsabilidades para los gobiernos firmantes respecto a esta problemática debido a que instituye la obligación de realizar repatriaciones de mujeres explotadas sexualmente cuando estas cargas no puedan ser afrontadas por su entorno familiar¹. “En caso de que la mujer o muchacha que deba repatriarse *no pudiese reembolsar ella misma los gastos de su transferencia y que no tuviese ni marido, ni parientes, ni tutor que pagasen por ella, los gastos ocasionados por la repatriación correrán por cuenta del país sobre cuyo territorio reside ella*, hasta la siguiente frontera o puerto de embarque en dirección del país de origen y por cuenta del país de origen por el resto.” (Cursivas mías) (Artículo 4).

La representación que opera en esta disposición es la de la mujer/niña víctima, una sujeta tutelada que requiere la intervención y la protección del estado para prevenir su ingreso a estas redes, y la tutela legal matrimonial o familiar para retornar a su país de origen. Este tratado distingue semánticamente entre mayores y menores de edad (al afirmar que el mismo se propone “asegurar a las mujeres *mayores*, de las que se ha abusado o se les ha forzado, como a las mujeres

y muchachas *menores* una protección efectiva contra el tráfico criminal conocido bajo el nombre de “Trata de Blancas”) pero no realiza diferenciaciones concretas en relación a las medidas específicas que el estado debe efectuar ante cada grupo.

Es importante señalar que este acuerdo entre países asume como figura de la trata a la mujer migrante transnacional, legislando los mecanismos de repatriación sin sugerir políticas de prevención, más allá de la vigilancia en el lugar de recepción. Tampoco brinda lineamientos de acción respecto a la migración o las dinámicas de traslado interno de las mujeres.

En 1910 Argentina adhiere al “Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Blancas”. Esta legislación introduce la idea del castigo a los proxenetas e incorpora de manera precursora las nociones de “secuestro”, “fraude”, “violencia”, “coacción” como dimensiones constitutivas de esta práctica que serán introducidos casi un siglo después en las legislaciones nacionales actuales. Al igual que en el acuerdo anterior, el convenio distingue entre mayores y menores de edad pero anula el consentimiento de las primeras al afirmar que “debe ser castigado cualquiera que, para satisfacer las pasiones de otro, haya contratado, secuestrado o seducido, *aún con su consentimiento*, a una mujer o a una joven menor de edad” (artículo 1). De este modo en el anexo se ratifica que “los Gobiernos contratantes quedan absolutamente libres para castigar otras infracciones análogas, como por ejemplo, la contratación de personas mayores aún cuando no haya ni fraude ni coacción.” E insta a los estados a construir normativas que permitan cumplir esta sanción. Así como habilita canales diplomáticos para las exhortaciones y extradiciones que puedan llegar a ser necesarias en los procesos jurídicos. La firma de este convenio implica la adhesión completa al tratado de 1904. Esta sanción se mantiene en el “Convenio para la Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad”, concluido en Ginebra el 11 de octubre de 1933 que obligaba a los Estados a castigar a las personas que ejercían la trata de mujeres adultas con independencia de su consentimiento. Mary Nash, quien analiza el caso español, sostiene que mientras éstas medidas internacionales inauguran una conceptualización jurídica de protección de la mujer, las mujeres movilizadas de la época denunciaron “la doble moral sexual que validaba la prostitución como mecanismo que protegía la virtud de las mujeres decentes y amparaba el amor mercenario de los varones” (2009:43).

Esta última disposición también hace énfasis en la necesidad de recolectar información y suministrarla a los otros países acordantes en caso de ser requerida. Por ejemplo al solicitar “a) Las condenas, con todos los demás informes útiles que pudiesen obtenerse sobre el delincuente por ejemplo sobre su estado civil filiación, huellas digitales, fotografía, expediente de Policía, y sus métodos de operar, etc. b) Detalles sobre cualesquier medida de negación de admisión, o de expulsión

¹ La repatriación o no repatriación de las mujeres será un eje de disputa entre los organismos internacionales de lucha contra la trata.

que le hayan sido aplicadas” (Artículo 3). Este tipo de medidas permite visibilizar una concepción de la trata como delito transnacional que requiere la colaboración y la acción conjunta de los países involucrados para combatirla.

En 1921 el país acuerda el “Convenio internacional para la supresión de la trata de mujeres y niños” que abandona el lenguaje “trata de blancas” para referir a “trata de mujeres” ampliando el concepto a mujeres y niñas de “otras razas”. Tanto este documento como el de 1933; serán modificados por un Protocolo acordado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1947 que otorgará plena fuerza legal a los instrumentos mencionados en los dispositivos anteriores, derivando el ejercicio de estas facultades a Naciones Unidas.

En 1926 se realiza la “Convención sobre la Esclavitud”² que inscribe la lucha contra el trabajo forzoso en una genealogía de conquistas respecto a la abolición de la esclavitud, pretendiendo evitar que estos dos fenómenos se conviertan en análogos. Retomando la Conferencia de Bruselas de 1889-1890 donde se puso fin a la trata de esclavos africanos, la Convención de Saint-Germain-en-Laye de 1919, “destinada a revisar el Acta General de Berlín de 1885 y el Acta General y la Declaración de Bruselas de 1890, afirmaron su propósito de lograr la completa supresión de la trata de esclavos por tierra y por mar” (Acta de convención, 1926).

Dicha convención define la trata de esclavos como “todo acto de captura, adquisición o cesión de un individuo para venderle o cambiarle; todo acto de cesión por venta o cambio de un esclavo, adquirido para venderle o cambiarle, y en general todo acto de comercio o de transporte de esclavos” (Artículo 1). Si bien no refiere explícitamente a la trata de personas con fines de explotación sexual, sienta un precedente jurídico para que años más tarde se lleve a cabo el “Convenio Relativo al Trabajo Forzoso u Obligatorio” (Convenio N° 29, 1930) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Allí el “trabajo forzoso u obligatorio designa todo trabajo o servicio exigido a un individuo bajo la amenaza de una pena cualquiera y para el cual dicho individuo no se ofrece voluntariamente” (Artículo 2) y compromete a los estados firmantes a erradicar estas labores impuestas en “todas sus formas” (Artículo 1), exceptuando las obligaciones cívicas producidas en situaciones de guerra, requeridas a través de sentencias judiciales, trabajos comunales. Si bien este documento regula actividades, protege que el salario y la cantidad de horas deben ser acordes a las del trabajo libre; no refiere específicamente a la explotación sexual.

Estas políticas internacionales instaban a desplegar formas de tutelaje y control sobre las mujeres que circulaban solas de un territorio a otro. La circulación de mujeres solteras, ubicadas

² Modificada por el Protocolo aprobado de 1953 que entró en vigor en 1955.

por fuera de la institución matrimonial, era caracterizada como peligrosa debido al riesgo de ser cooptadas por las redes de explotación sexual a través de la promesa matrimonial debido a que recién en 1930 La Unión panamericana y la Liga de las Naciones establecieron el derecho de conservación de la nacionalidad de las mujeres casadas, ya que hasta ese momento si una mujer se casaba con un extranjero perdía la propia.

Respecto a dichos procesos Iglesias Skulj (2014) afirma que “los estados que habían implementado un régimen regulacionista de la prostitución debatieron acaloradamente sobre la posibilidad o no de permitir que las mujeres extranjeras pudieran dedicarse a estas actividades, y crear mecanismos eficaces de repatriación. (mientras) la corriente abolicionista seguía luchando por la consideración de los derechos de las mujeres como conjunto, independientemente de cuestiones de extranjería y de soberanía de los Estados” (p. 64)

En definitiva estos tratados internacionales sentaron las bases de las legislaciones y disputas posteriores en relación a las definiciones precursoras de trata (mujeres víctimas inocentes / mujeres portadoras del vicio y el desorden) y a los mecanismos de intervención que ponían en juego el control de la corporalidad y la sexualidad femenina en la construcción de la nación.

Los movimientos internacionales por la abolición de la prostitución. La reapropiación de la retórica anti-esclavista

La lucha internacional contra este flagelo se sitúa a principios del siglo XX. Según Barrancos en esos años “la trata de blancas constituía ya un escándalo internacional para la Argentina. Organizaciones poderosas como la Zwi Migdal³ revelaban las intrincadas relaciones del poder masculino en los campos cruzados de la política, los negocios y la sexualidad” (2007:153). Iglesias Skulj (2014) afirma que el “mito de la trata de blancas” como instrumento discursivo se cimienta entre 1909 y 1914 en Estados Unidos; consolidando las políticas represivas respecto a la práctica de la prostitución.

El combate contra el delito organizado no sólo multiplicó los acuerdos internacionales presentados más arriba sino que propició la conformación de una serie de organismos con el objetivo de dar respuesta a esta problemática social, reavivando debates y disputas sobre los modos en que los estados y las comunidades debían intervenir.

Una de las respuestas institucionales locales fue la creación del *Consejo Nacional de Mujeres*⁴, impulsado por Cecilia Grierson en 1900. Un año después la *Asociación Judía para la Protección*

³ Red de tráfico de tráfico de mujeres europeas que se desplegó en la Buenos Aires de fines del SXIX.

⁴ Institución que actuó articuladamente con la YMCA elaborando una campaña de lucha contra la trata.



de Mujeres y niñas comienza a ejercer su actividad en Buenos Aires con el objetivo de luchar contra el flagelo de la trata de blancas en la ciudad.

Uno de los ejes que problematizaron los debates consistía en el tipo de respuesta a brindar a las mujeres víctimas de las redes de tráfico internacional. En 1903 el *Comité Nacional Alemán para Combatir la Trata de Blancas* vincula a la comunidad judía polaca con el delito en la ciudad, reforzando la teoría que las judías polacas, rusas y alemanas constituían el grupo europeo más vinculado al tráfico internacional de mujeres y señalando a Buenos Aires como el gran foco de recepción de mujeres para esta práctica. Frente a esta situación Bertha Pappenheim, feminista judeoalemana sostenía que “la repatriación debe ser rechazada por razones generales, no sólo porque de manera visible marca con el estigma de la prostitución a mujeres y jóvenes... sino también porque no garantiza una protección suficiente desde el punto de vista técnico” (Guy, 1994:23). Repatriar a las mujeres significaba someterlas a procesos de estigmatización por su tránsito por esta actividad y dejarlas a merced de los funcionarios de frontera, debido a que ningún estado tenía la obligación de amparar a las mujeres rescatadas.

Al igual que en Alemania en el contexto británico no sólo se conformó una federación sino que unos años después se creó el *Comité Internacional para la Supresión del tráfico de blancas (CI)*, centrando su discurso en la dignidad de la mujer. A fines del siglo XIX Francia también destinó esfuerzos a través de

las *Ligas de las Naciones* y el *Comité Nacional Francés* a reunir información sobre la migración de mujeres francesas y los manejos de redes de prostitución organizada realizada por ciudadanos de ese país. En este marco en el año 1910 se realiza la International “Convention for the Suppression of the White Slave Traffic” que estableció la punibilidad de la prostitución en menores de edad.

Frente al auge de las asociaciones de tráfico internacional de trata de mujeres con fines de explotación sexual la historiadora estadounidense afirma que para los europeos “el debate sobre la trata de blancas constituía el núcleo de un discurso en que los supuestos peligros de la inmigración femenina vinculaban los temas del género y la familia con la identidad nacional y el prejuicio internacional” (1994:19). En este sentido Iglesias Skulj (2014) expresa que el “mito” de la trata de blancas, que contrapuso una imagen de mujer pasiva y asexualada frente a un varón sexual e inmoral, fue funcional al pánico moral de la época.

Los grupos ingleses fueron los sectores más involucrados en la lucha contra la trata a fines del siglo XIX oponiéndose a los intentos de reglamentar la prostitución en su país. En 1885 se funda en Londres la *Asociación Judía para la protección de Jóvenes y Mujeres (JAPGW)* que concentra sus esfuerzos de lucha contra la trata en Buenos Aires a través del apoyo de la comunidad judía residente mediante el rabino Henry Joseph, quien encarnó la lucha contra la Zwi Migdal solicitando la disolución de la sociedad y denunciando a sus miembros.

En este contexto Josephine Butler, pionera de esta lucha a nivel internacional y fundadora de la *International Abolitionist Federation (IAF)* (1895) le puso el cuerpo a la lucha feminista contra las ordenanzas locales sobre prostitución y las leyes de control de enfermedades de transmisión sexual, extendiendo su militancia a países vecinos. A partir de la escucha de testimonios de mujeres en prostitución que sufrían maltratos atroces en las revisiones médicas inicia una campaña contra las regulaciones y la no criminalización de las mujeres, quienes eran objeto de estas medidas sin haber sido consultadas. Butler exige la escucha de las voces de las mujeres pobres al afirmar que “Ahora hablan las esclavas. Han encontrado entre ellas una igual, la voz que las representa” (De Miguel Álvarez, 2011:326)

“Lo que comenzó como un intento local de combatir las consecuencias de la insaciable sexualidad masculina, los rufianes inmorales, la prostitución gubernamentalmente regulada y la arbitrariedad de la policía y de las autoridades médicas, pronto adquirió dimensiones internacionalistas que dieron lugares a la represión moral, a los temores nacionalistas y al estereotipo de la mujer migrante como una víctima pasiva” (Guy, 1994:24). La victimización y la im/posibilidad de pensar la agencia en las mujeres que al circular de un territorio a otro acaban insertas en el mercado del sexo es una dimensión del debate que tanto las políticas estatales de lucha contra la trata como las diversas corrientes del movimiento feminista no han logrado superar. Así como el desafío de la efectividad de la intervención en cuanto al destino de esas mujeres al salir de la red de explotación sexual. Respecto a la cuestión del rescate en el caso de la Zwi Midgal, Guy afirma que “lo que unificó a las organizaciones nacionales y religiosas fue el miedo y la posibilidad de que objetivos tales como un tratado internacional para rescatar a las mujeres de los burdeles extranjeros pudiera brindar socorro a sus propias mujeres” (p. 24)

Estos movimientos precursores rápidamente igualaron trata de personas y prostitución voluntaria. “La imagen de la trata de blancas promovida por el movimiento abolicionista rompió la vieja separación entre la prostitución voluntaria e involuntaria y produjo, en consecuencia, la imagen de la prostituta víctima” (Iglesias Skulj, 2014: 51). Para la autora este paralelismo “que remitía a la esclavitud ganó mayor apoyo público frente a la simpatía promovida por las abolicionistas por las mujeres y niñas, que se dedicaban a la prostitución debido a su pobreza (En cambio) quienes estaban a favor de la regulación insistían en que ésta no alentaba la trata de mujeres sino que, por el contrario, las mujeres serán objeto de explotación por la existencia de lugares clandestinos.” (p. 57).

Estos argumentos instalaron narrativas perdurables en el tiempo en relación a esta práctica. Así como los discursos internacionales tendieron a unificar los fenómenos de la prostitución y la trata, también ésta práctica fue tempranamente

vinculada a la inmigración impulsando la vigilancia sobre determinados grupos migrantes y contribuyendo a profundizar jerarquías étnicas. En el caso argentino de la mano de la socialista Alicia Moreau de Justo en 1919 se presentó un informe sobre la trata de blancas en Argentina en la *Conferencia Internacional de Médicas* que anticipadamente asoció ambos fenómenos al afirmar que “somos un país de inmigración y la regenta debe ofrecer a sus clientes, de diferentes nacionalidades, diversos tipos étnicos que responden a sus tendencias o a su lengua” (En Guy, 1994:124). En el mismo año la feminista uruguaya Paulina Luisi viajó a Buenos Aires a presentar una ponencia en la filial argentina de la *Federación Abolicionista Internacional*. Ambas referentes hicieron hincapié en la necesidad de identificar las causas locales e internacionales de la prostitución, visibilizando precursoramente que las condiciones de vida precarias en los países de origen de las mujeres referían a la falta de igualdad política, económica y social; alentando las luchas por reformar estos sistemas.

“Así como los discursos internacionales tendieron a unificar los fenómenos de la prostitución y la trata, también ésta práctica fue tempranamente vinculada a la inmigración impulsando la vigilancia sobre determinados grupos migrantes y contribuyendo a profundizar jerarquías étnicas.”

Del mismo modo la movilización feminista internacional de la época estuvo signada por la cuestión religiosa. Protestantes y católicos se vieron interpelados por esta práctica y pugnaron el auto control sexual como modo de lucha contra la prostitución. En el caso argentino la crítica a estas miradas religiosas se produjeron de la mano de las anarquistas quienes denunciaron la hipocresía moral de una institución que ocultaba/ negaba el ejercicio de la sexualidad al mismo tiempo que sus integrantes corrompían a mujeres a través de la solicitud de favores sexuales. Estas feministas denunciaron “no queremos iglesias porque ellas son causa de que se haya prostituido a nuestras hijas, corrompido nuestros hijos y sumido en la más crasa ignorancia y espantosa miseria a unos y otros” (Nº 4, 1896: 2).

En estos discursos la institución religiosa es caracterizada a partir de la corrupción y la hipocresía. En “La voz de

la Mujer” las mujeres anarquistas definen a las “iglesias y conventos (como) verdaderas casas de prostitución” (N°5, 1896:2). Estas revolucionarias denunciaron tanto a la iglesia como al matrimonio como instituciones opresoras enarbolando el lema de “Sin Dios y sin jefe” (N°1, 1896:1) y entablaron precursoramente, en diálogo con los debates internacionales, el vínculo entre prostitución y esclavitud. En 1896 en dicho periódico se publica una carta a la Sociedad Deutscher Franen Vercin mostrando agrado por “la iniciativa que habeis tomado porque en cuanto a la esclavitud ya sabíamos que existía” (N°1, p. 1). Dedicando un número completo de la publicación a responder críticamente el manifiesto llamado “La Esclavitud en Buenos Aires y Montevideo” que refiere al rescate de 150 mujeres en ejercicio de la prostitución forzada, donde se establece de manera clara un paralelismo entre ambas experiencias. La persistencia de formas opresivas son leídas como inauditas para la época debido a la historia de las luchas contra la esclavitud en todo el mundo en el auge de la movilización obrera. La esclavitud será una metáfora utilizada para pensar la mercantilización del cuerpo femenino y la expropiación del salario obrero, formas propias de un capitalismo mundial. La causa que determina la prostitución femenina para este grupo es la miseria, y esa es una condición común de la clase obrera.

Las feministas de esta corriente expresarán “desde allá del ancho Tíber, al turbulento Plata, de allá de las gigantes cumbres del legendario Cáucaso hasta las colosales cimas del Andes aterrador; *del uno al otro Polo, por la ancha faz del mundo, dueña y señora de la raza infeliz obrera reina de la esclavitud. Esclavitud más negra, más infamante y dura, horrenda esclavitud que nos tortura, que nos desgarrar el cuerpo, que nos oprime el alma, la esclavitud degradante del salario*” (cursivas mías) (N°8, 1896:1)

En esta práctica “bárbara” las protagonistas son caracterizadas como “infelices” y sus proxenetas como “verdugos”. El nombrar al fenómeno de la trata como esclavitud anula la posibilidad del consentimiento femenino. Por ello en el manifiesto irónicamente las anarquistas que denuncian la complicidad política y policial con el delito organizado afirman que “las autoridades y el gobierno nada pudieron ni se preocuparían de hacer aunque pudieran. Pero lo que ellos no pudieron hacer lo hace la “libre iniciativa” de 150 mujeres”. Frente a la complicidad e impunidad estatal la capacidad de justicia queda en manos de las mujeres, serán las propias víctimas quienes acusen “ante el supremo tribunal de la conciencia pública” a sus captores; y las feministas que acompañen la causa serán las aliadas de esa batalla.

Un acontecimiento histórico relevante para pensar el vínculo entre lo internacional y lo local respecto a las medidas contra la prostitución consistió en la visita del secretario general de la *Jewish Association for the Protection of Girl And Woman*,

organización de la que formaba parte el ya mencionado rabino Henry Joseph en 1931. Esta asistencia, en el marco de un viaje regional que incluyó a Brasil y Uruguay, buscó estudiar la organización local y comprometer a los gobiernos a luchar contra este flagelo. Este informe compara un viaje anterior del año 1913 y afirma que en ese período la trata de personas disminuyó en la región debido a las acciones impulsadas por la *Sociedad de las Naciones*, las políticas de vigilancia asumidas por los estados y la migración “laboriosa”. Esta percepción puede deberse a que la visita a Buenos Aires coincidió con una etapa de arrestos sistemáticos a proxenetas, a pesar de la persistencia de la prostitución clandestina.

Las narrativas de la lucha contra la trata de mujeres en el feminismo local

Mientras continuaba vigente el Reglamento de prostitución, sancionado en 1875, se realizaron en Buenos Aires dos grandes encuentros para el feminismo local. En 1906 se lleva a cabo el “Congreso Internacional de Libre Pensamiento”⁵ donde María Abella presenta un “Plan mínimo de reivindicaciones feministas” centradas en las demandas por la igualdad, la educación, la oportunidad de empleo, la posibilidad de administrar bienes propios, de divorciarse, entre otras. Si bien en esta reivindicación priman los derechos jurídicos y políticos el manifiesto también refiere a la supresión de las cárceles del Buen Pastor, organización penal de índole religioso donde como mencioné más arriba acababan detenidas las mujeres en ejercicio la prostitución, caracterizadas como delincuentes. Esta demanda en particular presentada en este encuentro permitirá indagar en las narrativas construidas desde los movimientos de mujeres en relación a estas otras sujetas femeninas que eran perseguidas y criminalizadas por el estado.

La intervención estatal respecto a la prostitución implicó no sólo la regulación a través del mencionado reglamento sino también medidas prohibitivas a nivel local. Por ejemplo en 1908 a través de una ordenanza municipal se clausuran los prostíbulos cercanos a la mítica calle Libertad⁶. En este contexto de regulación provincial y nuevas prohibiciones municipales hacia esta práctica social se realiza el “Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina” (1910) organizado por la asociación “Universitarias Argentinas” donde la médica feminista Julieta Lanteri expresará su clásico discurso sobre la prostitución, refiriéndose a esta práctica como un mal, denunciando las

5 Congreso que reunió a científicos, escritores e intelectuales europeos y latinoamericanos creando lazos y permitiendo la circulación de experiencias y teorías.

6 Arteria situada en el microcentro porteño que concentró establecimientos de oferta sexual.

responsabilidades y complicidades del estado frente a esta problemática e instando al pronunciamiento de las mujeres contra esta reglamentación. En sus palabras “si este mal existe es porque los gobiernos no se preocupan de extirparlo y puede decirse que lo explotan desde que lo reglamentan y sacan impuestos de él. Hago, pues, moción para que el Congreso formule un voto de protesta contra la tolerancia de los gobiernos al sostener y explotar la prostitución femenina, que es para la mujer moderna su mayor dolor y su mayor vergüenza” (p. 319); instaurando un discurso clásico de oposición al control estatal sobre esta práctica.

El feminismo clásico no sólo se opuso a la intervención estatal de la prostitución mediante la reglamentación sino que cultivó tempranamente la convicción que esta práctica y la injerencia política respecto a la sexualidad femenina debía ser un asunto de interés del movimiento. El caso local no fue la excepción de una movilización femenina progresiva. A comienzos del mil novecientos se habían creado en el país organismos como el “Centro Socialista Feminista” (1902) y la “Unión Gremial Femenina” (1904) que se multiplicaron durante las décadas siguientes. En 1920 se fundan el “Partido Feminista Nacional” por Julieta Lanteri y el “Comité Femenino de Higiene Social” perteneciente a la Unión Feminista Nacional (UFN) por Alicia Moreau de Justo.

Si bien durante estos años los movimientos de mujeres locales impulsaron las demandas del igualitarismo, principalmente la del sufragio femenino, creando el “Comité pro Sufragio Femenino”; con el correr de la década se crearon además la “Unión Feminista Nacional” y la “Asociación pro Derechos de la Mujer” propiciando el activismo político de las mujeres más allá de esta demanda puntual. Este avance irá acompañado de reflexiones teóricas de las mujeres que empiezan a ocupar espacios de la esfera pública que les eran vedados y que en el caso de la lucha contra la trata esgrimirán argumentos morales de victimización de esas otras mujeres que ya ocupaban el espacio de lo público en términos de la sexualidad.

En los años 20 las feministas socialistas, en diálogo con los abordajes internacionales, impulsaron reformas políticas y sociales que les permitieran a las mujeres adquirir derechos individuales y desarrollar su rol social maternal. Las demandas no sólo referían al cierre de prostíbulos sino a un sistema de tratamiento médico venéreo gratuito, cambios en las leyes de paternidad, mejores condiciones laborales y acceso a la educación. En estas décadas se llevaron a cabo encuentros del “Comité Especial para la Trata de Blancas y Niños” de la “Liga de las Naciones”, de la “Federación Internacional Abolicionista” y de la “Asociación Nacional Argentina Contra la Trata de Blancas” que propiciaron debates de carácter moral y criminológico.

Estos argumentos en disputa que se despliegan a partir del debate por la trata permiten situar una genealogía feminista las discusiones contemporáneas donde las posiciones argumentales en relación a la práctica de la prostitución han polarizado la movilización de las mujeres. La prostitución continúa siendo un parte aguas al interior del movimiento donde se esgrimen posiciones contrapuestas que en ambos casos se inscriben en una historia de las luchas femeninas.

Reflexiones finales sobre la sororidad y la salvación

Mientras el estado reglamentaba la prostitución y adhería a tratados internacionales para combatir la trata, los movimientos feministas reavivaron discursos anti- esclavistas. Desde una “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010) los movimientos de mujeres fortalecieron la otredad de las mismas al interior del feminismo. En términos generales durante el período de reglamentación los feminismos se opusieron a dicha regulación, al explicar esta práctica como producto de circunstancias sociales propiciadas por la desigualdad femenina. Si bien desde los movimientos de mujeres organizadas se problematizó la capacidad de agencia de las protagonistas, tanto las liberales como las anarquistas desplegaron discursos de empatía y solidaridad con esas mujeres que ocupaban un lugar otro en la escala social y moral de la época.

En las actas del “Primer Congreso Femenino” (1910) la referencia a las mujeres en ejercicio de la práctica de la prostitución aparece asociada a una serie de problemáticas que aluden a cuestiones morales, sean depositarias o no de cierto grado de agencia. Esta práctica al igual que la “ignorancia” y el “pauperismo” son “naturales *consecuencias todas de la injusta repartición de las riquezas*, calamidades son que *al hombre como a la mujer desvían de su fin igualmente*” (cursivas mías) (p. 260). Esta noción de la prostitución como consecuencia de la pobreza será históricamente perdurable en la concepción que los feminismos tuvieron sobre esta práctica, sosteniendo que la falta de recursos económicos impulsa a las mujeres a la mercantilización del propio cuerpo. Es interesante la puntualización que realizan las expositoras Camacho y Bueno al afirmar que el reparto desigual de las riquezas afecta tanto a hombres como a mujeres. Pero que esta carencia que conllevaría a la prostitución no es sólo económica sino que adquiere un carácter moral para el género femenino. Como expresa otra expositora la “moralidad es diferente de los hombres y las mujeres” (p. 266), así “los espectáculos indecentes constituyen una especie de *privilegio del sexo viril*” (p. 273) o que al “adulterio *lo penan de distinta manera* según el sexo a que el culpable pertenezca” (cursivas mías) (p. 301).

Ergo la sexualidad se halla atravesada por la diferencia moral entre ambos géneros. A pesar de esta pretensión igualitaria respecto a los alcances de la pobreza, el mandato moral se construye de forma genéricamente diferenciada. La moralidad de la mujer se constituye en el espacio doméstico a través de la honra matrimonial, ligada a la virginidad, la exclusividad sexual y la heterosexualidad. Quienes transgreden (voluntaria o involuntariamente) las normas sexuales se vuelven impuras. Por lo tanto el matrimonio y el hogar se constituyen como los espacios donde las mujeres “se encuentren libres de ser profundas por la ponzoña de las pasiones humanas” (p. 261). El consumo de prostitución por parte de los varones no aparece cuestionado sino justificado desde las necesidades intrínsecas de las “pasiones humanas”, al tiempo que el cuerpo femenino es concebido como un espacio sagrado que puede ser profanado. Ergo “la prostitución femenina es para la mujer moderna su mayor dolor y su mayor vergüenza” (p. 317). La construcción moralizante de la sexualidad dividirá a las mujeres entre madres y prostitutas. La maternidad se constituirá como la figura de la virtud, la honra y la cautela frente a la promiscuidad y el descarrilamiento de la mujer en prostitución.

Frente al problema de la inmoralidad de la prostitución la respuesta se centra en la ética y los valores afirmando que “cualquier persona honrada debiera apoyar la regla del matrimonio oficial (...) impidiendo hasta donde sea posible que haya un exceso de seres entregados a la prostitución” (p. 275). El matrimonio cumpliría la función moral de cohesión social. Si “los hombres tienen la naturaleza sexual más fuerte (...) el mayor exceso de las pasiones” “la mujer tiene la culpa de la inmoralidad del hombre (...)” (p. 275). En esta tensión entre matrimonio y prostitución las protagonistas afirman incluso que “la especie se reproduzca de cualquier manera, pero no que se cometa la prostitución, contra la cual debe librarse la primera y más tenaz batalla hasta extirparla de la faz del mundo civilizado” (p. 279)

La permanencia de un matrimonio sin amor fomentaría la inmoralidad de la prostitución. Ergo “debemos pensar que con el divorcio, disminuirá la prostitución, esta plaga que desgraciadamente ofrece a Buenos Aires un vasto campo de acción” (p. 441) porque “el matrimonio indisoluble es también el más fácil propagador del adulterio” (p. 437). Si bien algunas expositoras señalan la responsabilidad masculina respecto a la propagación de esta práctica al decir que los varones “no deben ejercer el acto carnal de otra manera que para procrear y no deben engendrar sin tener la ambición de fomentar las existencias que causan” (p. 265); el énfasis del rol reproductivo tiende a estar condensado en la figura femenina quien a través del matrimonio, como institución con fines de procreación, asegura la perpetuación de la especie.

Los discursos representan a una mujer en prostitución atravesada por la carencia y la falta de oportunidades, reforzando la idea que dicha mujer que ocupa el espacio de la sexualidad extra matrimonial lo hace por acción masculina y no por voluntad propia.

Los lineamientos que las mujeres esbozan para dar respuesta a esta problemática consisten básicamente en la prevención del ingreso al mundo prostituyente. Si bien se mencionan medidas de asistencia de carácter benéfico para las mujeres que ya se encuentran en esa situación, los discursos colocan el énfasis en las transformaciones que contribuyan a impedir que las mujeres se incorporen a esta actividad. De modo similar a los planteos actuales respecto a qué tipo de intervención es necesario brindar, una de las respuestas a estos dilemas consiste en la educación.

La Asociación Argentina contra la Trata de Blancas señalaba la “1° Necesidad de dictar una ley contra el lenocinio 2° Necesidad de dar a la mujer una *educación* basada en la verdad, que excluya las ocultaciones y engaños del sistema actual, (...) 3° Necesidad de crear uno o más *asilos* para la mujer, (...) en donde se la ampare y se les enseñe a *trabajar* 4° Necesidad de que se *deroguen las ordenanzas* municipales que atribuyen capacidad legal a la mujer menor de edad para inscribirse en el Departamento de Salubridad” (cursivas mías) (p. 320)

Si bien en estos discursos la prostitución se halla estrechamente vinculada a la pobreza, esta inmoralidad se representa como reversible, posible de ser modificada a través de la educación y el trabajo digno. Esta práctica, que amenaza el orden como un flagelo universal, podría ser atacada si las mujeres accedieran a los espacios parlamentarios y pudieran abolir la reglamentación y proponer medidas de lucha. “Si las mujeres ilustradas formaran parte del Poder Legislativo de las naciones, desaparecería poco a poco esa *gangrena social, vergüenza y villipendio del sexo femenino*, llamada con singular acierto la “trata de blancas” y; sin embargo, bien sabéis que en la actualidad las casas de tolerancia están patentadas y reglamentadas, son admitidas por las leyes, ¿Qué digo? Tienen personería legal, a pesar de que son las violaciones más graves de la dignidad; ¡verdaderos crímenes de la humanidad! Semejante anacronismo en el progreso de la civilización, nos produce el efecto de que la humanidad sigue en plena barbarie...” (Cursivas mías) (p. 495).

Si bien prima una noción de mujer en prostitución como otredad interna del movimiento, que necesita ser protegida, asistida; a lo largo del encuentro también se apela a la empatía femenina. En palabras de Julieta Lanteri “*formulo un voto de amor y de profunda simpatía por las mujeres que en este momento de la vida humana, no están en el sendero de la razón y del deber, pues, no las considero responsables de su extravío sino las*

víctimas de la falta de previsión y de amor que muestran las *leyes y las costumbres*” (cursivas mías) (p. 318)

El análisis de las publicaciones de las feministas anarquistas permite visibilizar cómo estas activistas se colocaron en una posición de “asociadas y defensoras de esas infelices”. El primer concepto podría referir a la interpelación a participar de la lucha obrera de las mujeres y el segundo advierte sobre estas estrategias de salvataje que se despliegan a partir de esa construcción de alteridad femenina. Esa otra es reconocida como par en cuento a mujer (“hermana”) y perteneciente a la clase obrera pero atravesada por una experiencia particular de “muerte en los ojos y en el alma” (Nº8, 1896:1), que requiere el involucramiento de las mujeres. Ergo instan a “¡Una asociación de bravas, pero aún no bien conscientes *compañeras*, que por LIBREY ESPONTÁNEA INICIATIVA sale a luchar en defensa de las víctimas de una clase de esclavitud ¡Ay! ¡existen tantas!” (Cursivas mías) (Nº8, 1896:1).

El implicarse aparece como una necesidad, donde se consolida como un deber feminista “*salvar de la esclavitud de la prostitución a vuestras compañeras*” (cursivas mías) (Nº8, 1896:1). En este sentido, dicha realidad “no cambiará mientras las mujeres sigan siendo indiferentes a cuanto debería interesarles” (1897, Nº9:3) ●

Bibliografía

Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bidaseca, K. (2010). “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”, *Andamios*, 8(17), 61-89.

De Miguel Álvarez, A. y Palomo Cerveño, E. (2011). Los inicios de la lucha feminista contra la prostitución: Políticas de redefinición y políticas activistas en el sufragismo inglés. *Brocar*, (35), 315-334.

Guy, D. (1994). *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires 1875-1955*. Buenos Aires: Sudamericana.

Iglesias Skulj, A. (2014). *La trata de mujeres con fines de explotación sexual*. Buenos Aires: Didot.

Nash, M. (2009). Forjar la ciudadanía en femenino. En M. Nash, *Ciudadanas y protagonistas históricas. Mujeres republicanas en la II República y la Guerra Civil* (pp. 7-249). Madrid: Congreso de los Diputados.

Morcillo, S. y Varela, C. (2017). “Ninguna mujer...” El

abolicionismo de la prostitución en la Argentina. *Revista Latinoamericana, Sexualidad, salud y sociedad*, (26), 213-235.

Fuentes

Periódico “La Voz de la Mujer” Nº1 (8/1/1896) – Nº 9 (1/1/1897). Centro de Documentación e investigación de la cultura de izquierdas (CeDInCI).

Acuerdo Internacional para Asegurar una Protección Eficaz contra el Tráfico Criminal Denominado Trata de Blancas, Sociedad de Naciones (1904).

Actas “Primer Congreso Femenino” (1910).

Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Blancas, Sociedad de Naciones (1910).

Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres y Niños, Sociedad de Naciones (1921).

Convención sobre la Esclavitud, Naciones Unidas (1926)

Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad, Sociedad de Naciones (1933).

Ley 12.331 “Ley de Profilaxis”. (1936)

Las desigualdades sustanciales de las mujeres y cuerpos gestantes: el camino hacia la promulgación de la 27.610

Valeria Venticinque*

Este escrito busca realizar un recorrido histórico-analítico intentando observar las injusticias sufridas por las mujeres condenadas a no poder decidir sobre sus cuerpos y sus existencias. De esta manera pondremos bajo la mirada sociológica el sinuoso camino que las argentinas tuvieron que recorrer para el logro de la normativa que hoy posibilita en todo el territorio la Interrupción Voluntaria del Embarazo. En este sentido, el primer apartado asume como desafío la concatenación de ciertas características que implicaron el ser mujeres en las primeras décadas del siglo XX. Siguiendo esta lógica, abordaremos “la genealogía de los derechos” que se sembró a inicios del presente siglo, sus encuentros y desafíos buscando habilitar la decisión de los cuerpos. En las reflexiones brindamos pistas para repensar las desigualdades persistentes. Estos trazos comprenden que la ciudadanía formal no pudo desactivar las formas de desigualdad sustantiva que renuevan y consolidan las injusticias de género.

PALABRAS CLAVE: Derechos (no) reproductivos – Mujeres – Desigualdades.

This writing seeks to make a historical-analytical journey trying to observe the injustices suffered by women condemned to not be able to decide on their bodies and their existences. In this way we will put under the sociological gaze the winding path that argentines had to travel for the achievement of the regulations that today allows throughout the territory the Voluntary Interruption of Pregnancy. In this sense, the first section assumes as a challenge the concatenation of certain characteristics that implied being women in the first decades of the twentieth century. Following this logic, we will address “the genealogy of rights” that was sown at the beginning of this century, its encounters and challenges seeking to enable the decision of the bodies. In the reflections we provide clues to rethink persistent inequalities. These outlines include that formal citizenship could not defuse the forms of substantive inequality that renew and consolidate gender injustices.

KEYWORDS: (Non)reproductive rights – Women – Inequalities.

Introducción

Nos proponemos un breve recorrido histórico-reciente para repensar algunas instancias de reconocimiento de los derechos reproductivos en Argentina. En principio, debemos pensar el lugar que ocupó la procreación para las argentinas en las primeras décadas del siglo XX, es imprescindible comprender que tanto la represión sexual femenina como la obligatoriedad de parir la “raza” fueron elementos fundacionales en la construcción de la subjetividad de ellas. Contraer matrimonio y tener hijos era visto como un mandato imperativo que de acuerdo al imaginario de la época dignificaba el “ser mujer”. En este sentido la virginidad actuaba como un elemento que incluía “a las buenas” y excluía a las “malas mujeres” de las posibilidades de lograr un buen

matrimonio. De esta manera, los hoy denominados derechos sexuales y (no) reproductivos (en adelante DD.SS y no RR) en las primeras décadas del siglo XX, representaban luchas y voces de los feminismos que recorrían las calles de los principales centros urbanos del país. Estos trazos proponen presentar algunos trazos que representan ciertas conquistas de derechos de los cuerpos argentinos puestos bajo la lupa de la sociología de nuestros tiempos.

Mujeres: la larga historia de las desigualdades.

En las primeras décadas del siglo pasado, la maternidad como hecho y proceso biológico-cultural, era una diferencia que homogenizaba a las mujeres y reclamaba igualdad en

*Universidad Nacional del Litoral y Universidad Nacional de Rosario.

relación a los varones. De esta manera se intentaba reformular la maternidad dentro de la ideología de la complementariedad y la equivalencia. En este marco, instituciones como el divorcio vincular, tratado en la Cámara de Diputados en el año 1932, eran pensadas como flagelos sumamente nocivos, siendo equivalente, a facultar a las mujeres a ser sujetas activas de la volatilidad sexual. Por este motivo los matrimonios en crisis debieron aguardar algunas décadas más. En este sentido el debate sobre el divorcio que llega a su fin en el extremadamente conservador Senado de la Nación, fue pensado como un elemento normalizador del amor y los intercambios sexuales, particularmente en el caso de las mujeres. Así, las separaciones legales se proponían como un elemento que vendría a moralizar la sexualidad de aquellxs que se encontraban presxs de un matrimonio que en los hechos había finalizado. En algunos casos, mientras se debatía el divorcio, también se agregó la posibilidad de continuar con la vida reproductora de aquellas mujeres, que en el marco de una unión fácticamente terminada difícilmente se daría. Sin embargo los anti-divorcio triunfaron, apagándose para algunxs la posibilidad de cambiar la sensibilidad del clima de sus vidas. La negativa tubo que ver, como señalan Valobra, Giordano y Ramacciotti (2015), entre otros motivos, con todo aquello que simbolizaba el divorcio, en principio, cuestionar el matrimonio civil emblema de la felicidad heteronormativa, y monogámica que originaría hijxs sanxs y riqueza de la patria futura. Y así, debemos señalar, que las desigualdades sufridas por las mujeres con respecto a los varones y la consecuente discriminación legislativa habilitaba una forma de pensar las primeras políticas públicas, que fueron estructuradas para aquellas en tanto madres y no ciudadanas. Es preciso marcar, como señala Queirolo (2019), que bajo los principios ideológicos del contrato sexual, “la carrera matrimonial” planificó los destinos biográficos de las mujeres, quienes portaban una identidad doméstica y maternal, así la participación asalariada de ellas se admitía sólo en caso de urgencia económica y de manera transitoria.

En cierto sentido, esto permitió que estos años se caracterizaran como momentos de opresión femenina, imperando los miedos y los silencios. Muy a pesar de quienes se encubren bajo el lema del “supuesto derecho a la vida”, los escritos, las investigaciones y la práctica revelan que el aborto forma parte de nuestra normativa desde la década del '20 del siglo pasado. Así, los métodos contracepcionales eran públicos y conocidos, en todas sus variantes: químicos, fisiológicos, y mecánicos, pero, como ninguno de ellos era seguro en su totalidad, interrumpir embarazos mediante abortos era moneda corriente en los primeros años del siglo pasado. Se debe reconocer también, como señala Barrancos (1991), la quinina, que era un espermicida en forma de sustancia que se preparaba en algunas y selectas farmacias y

colaboraba en la precaria posibilidad que tenían las mujeres de entonces para decidir cuantos hijxs tener y cuando. Sin embargo, existía en el imaginario de la época, acuerdos tácitos que implicaban pensar a la maternidad como un bien preciado, una obligación, una forma de pensarse ciudadanas, entre otras motivaciones.

Podemos sintetizar que las mujeres a inicios del siglo pasado no podían ejercer aquello que Sen (1979) denomina “capacidades básicas”, es decir, disponer de medios para alimentarse y proveerse de alojamiento, la facultad de participar de la vida social de la comunidad, siendo equiparadas a las que hoy denominamos personas con capacidades diferentes y privadas de cierta cuota de las utilidades.

De esta manera en relación a las mujeres, la imposibilidad de decidir por sus propios cuerpos, no fueron desigualdades hasta que no se percibieron como tales. Cuando finalmente lograron desarrollar la crítica a las injusticias basadas en los derechos sexuales y (no) reproductivos, buscaron que se las tratase como iguales, fueran a la caza del logro de autonomía, y el reconocimiento del mérito en sus actividades productivas y no-reproductivas, de esta manera se fueron redescubriendo las desigualdades, y se fue trayendo a la palestra la idea de ciudadanía moderna (Andrenacci, 2: 2003).

Genealogías de la igualdad: resignificando las desigualdades

Como señala Dubet (2012), la igualdad (o su contrario, la desigualdad) es el resultado de construcciones económicas y políticas, pero también de desarrollos simbólicos materializados en mitos y relatos que forjan imaginarios. Así es importante repensar las ideas que fueron construyendo las prácticas, las políticas y las instituciones al calor del neoliberalismo y profundizando las inequidades de género.

Aunque la legalidad del aborto argentino se ignoró durante décadas, fue a inicios del año 2012 que la Justicia aclaró en un fallo histórico, más conocido como “F.A.L.”, los alcances de la penalización del aborto en Argentina. Hace casi diez años, Argentina reforzó la vigencia de la Interrupción Legal del embarazo (ILE), que dejaba asentada la inimputabilidad de quienes realizan un aborto en ciertas circunstancias. A decir, cuando estaba en riesgo la salud física y/o mental de las personas gestantes, y en caso de violación o incesto, en las demás circunstancias era considerado ilegal y consecuentemente sancionado con la cárcel efectiva. En el caso de la ILE, es necesario señalar, que podía verse afectada en la práctica por el posicionamiento respecto a la objeción de conciencia, que tenían (y conservan) algunos equipos de salud pública, efectores de salud o incluso provincias que se autoproclaman “celestes”, de esta manera algunas viejas

palabras, se tornaban nuevas, y el respeto de los derechos por las corporalidades se transformaba en posverdad. De esta manera, se puede pensar, que esto es producto de pensar la ciudadanía como status, es decir, entender que los derechos tienen efectos materiales de intensidad variable y consecuentemente las desigualdades y los procesos discriminatorios son parte de la lógica de la ciudadanía (Andrenacci, 2003: 3).

“ Durante los años previos a la renovación de la carta magna, se inició un proceso de tratamiento de las cuestiones de género en todas las áreas del Estado. De esta manera, se fue generando un clima de incidencia de políticas públicas que atendían las demandas de las mujeres durante los años '90.”

Haciendo un breve recorrido sobre los logros alcanzados, debemos señalar el año 2012 como una marca significativa con el ya mencionado fallo F.A.L, en tanto gran paso hacia adelante en relación a los DD.SS. y (no) RR. Es preciso señalar que este tuvo antecedentes que marcaron ciertas miradas cómplices en el contexto de la transición democrática, así, a fines de 1986, se derogaron los decretos que prohibían las actividades destinadas al control de la natalidad dictados en la década del '70. Fortaleciendo este nuevo camino, en el año 1985, el Congreso Nacional había ratificado la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, que fue posteriormente incorporada a la Constitución Nacional en 1994. Durante los años previos a la renovación de la carta magna, se inició un proceso de tratamiento de las cuestiones de género en todas las áreas del Estado. De esta manera, se fue generando un clima de incidencia de políticas públicas que atendían las demandas de las mujeres durante los años '90. Desde la ley de cupos, la inclusión de normas de acción positiva en la constitución reformada, los programas de igualdad de oportunidades en la educación y el empleo, el decreto de acoso sexual, la primera ley de protección contra la violencia familiar, las campañas por la democratización de las responsabilidades familiares, hasta la apertura del debate sobre el aborto, entre otros logros, destacando la importancia del Movimiento Feminista como constructor de un saber-poder. En cierta forma, en clave de

la perspectiva de Luciano Andrenacci (2003), podemos decir que el Estado argentino mediante sus instituciones comienza, por aquellos años, a subsanar, sus deudas con la ciudadanía, y en particular, con las personas gestantes. Partiendo de entender que el ciudadano es deudor y acreedor del Estado, deudor porque debe contribuir a su sostenimiento y acreedor porque puede exigirle protección y respeto. Así observamos que los progresos en las gestiones hacia fines del siglo XX e inicios de los 2000 responden a la necesidad de reparar cierto déficit con una porción importante de la población.

Como consecuencia de los cambios sociales y culturales de la última década, la Argentina avanzó en materia legislativa en el ámbito latinoamericano con la sanción de leyes que han redistribuido los derechos a muchxs. En este sentido, en el año 2003 se inaugura una nueva tradición de políticas que presentarán una forma innovadora de pensar a las mujeres. De esta manera, el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (en adelante PNSSyPR), vigente desde el mes de mayo del año 2003, se propone mejorar la satisfacción de la demanda y adopta un enfoque preventivo y de riesgo; instrumentando acciones tendientes a ampliar y perfeccionar la red asistencial. La 25.673 se aprobó casi veinte años después del retorno a la democracia, mientras el debate en torno a la ley nacional se había iniciado con motivo de la media sanción en Diputados en 1995, continuó con la pérdida de estado parlamentario en 1997, terminó con la aprobación definitiva por el Senado en el año 2002. De alguna manera esta posibilidad de generar ciertas formas de justicia transformadora pone en discusión la idea de misma de igualdad que busca reafirmar Rosanvallon (2012), en tanto relación, o una forma de construir sociedad, de producir y hacer vivir lo común, no pensándola como una manera de distribución material, sino como una cualidad democrática.

Si bien el cambio de siglo trajo modificaciones normativas disruptivas en los distintos niveles de políticas y prácticas públicas que atienden las sexualidades y reproducciones de las mujeres, fue quedando por afuera y demandante la Interrupción Voluntaria del Embarazo (en adelante la IVE). De esta manera, en los primeros años del siglo XXI se aprobaron leyes de Educación Sexual Integral (en adelante la ESI), acceso a la anticoncepción quirúrgica, y otras normas que promueven el acceso a la regulación de la fecundidad. El grado de implementación de cada una de estas disposiciones es muy disímil debido a que en muchos casos los programas enfrentan situaciones de obstaculización, o bien de orden presupuestario, así como también obstáculos institucionales para poder llevar a la práctica esas políticas. Así una nueva tradición en estilos de gestión invade las políticas y prácticas públicas funcionando como germen de innovación que lentamente se incorpora en determinadas áreas posibilitando



lograr cierta igualdad de oportunidades. Como señalaba Dora Barrancos (2015), las mujeres argentinas, en gran medida, se han construido como resilientes, ampliando la experiencia de comunidad de sentido en la enorme diversidad del colectivo y los desafíos que cuentan para las nuevas prerrogativas, es el acicate mayor para defender lo conquistado y avanzar en la materia hacia el horizonte de la igualdad.

En el año 2018 se vuelve a buscar legalizar el aborto con la pujante Campaña por la Despenalización que integra el Movimiento Feminista argentino acampando para interpelar a un Congreso que luego de meses de espera le dirá que no a los pañuelos verdes. Los motivos por la negativa fueron pobres, escasos y generaron angustia, pero poca resignación. Es posible que las posturas negativas a la legalización de la IVE implicaran cuestionar uno de los pilares en los que se asentó la sociedad argentina históricamente: el natalismo. Este, en tanto emblema de una época, es impulsado por las fuerzas conservadoras que con argumentos desteñidos defienden sus posturas que sistemáticamente atentan contra el derecho a decidir de los cuerpos gestantes. O bien, también podemos entender que la elección de las desigualdades, de acuerdo a Dubet (2015), no es ideológica, es un conjunto de prácticas, comprendiendo que lxs individu@s tienen a menudo buenas razones para actuar así y están atrapad@s en juegos sociales que apenas dominan. Más allá de las conjeturas que se puedan enumerar, la prohibición de interrumpir embarazos en Argentina fue un rasgo de

inequidad importante en el sistema de salud del que nadie se sintió (ni se siente) realmente responsable. De todas maneras, como ya señalamos, la ilegalidad de los abortos no impedía que los mismos se llevaran a cabo de manera clandestina, multiplicándose los riesgos de las personas gestantes.

Así, la oposición al reconocimiento de los Derechos (no) Reproductivos¹ no ancló históricamente, como fuimos mostrando, en un discurso religioso, sino secular, científico, médico, legal. De esta manera asumía, muy frecuentemente, la denominación de objeción o bien estaba invisibilizada en la multiplicidad de motivos que se suelen enumerar en los efectores públicos para negar derechos.

El principio de autonomía que exige el respeto de las decisiones de las personas en el marco de su proyecto de vida, se institucionaliza en el reconocimiento del derecho de tod@s a elegir según sus propias convicciones el método anticonceptivo que desean utilizar, y la posibilidad de decidir experimentar o no físicamente la maternidad o la paternidad. Por lo tanto, tenemos que pensar en los DD. (no) RR. como en la oportunidad de lxs seres humanos de regular su propia sexualidad y capacidad reproductiva, así como a exigir que tod@s asuman sus propias responsabilidades.

A fines del año 2020 el congreso argentino reinició el debate por la IVE, buscando, de alguna manera, reeditar una discusión. En este sentido, comprendiendo la importancia de que cada uno se sienta propietario de sí mismo, libre de creer

¹ En adelante DD. (no) RR.

o no (Dubet, 2015), la Campaña verde vuelve a gritar “es urgente”, queremos legal, seguro y gratuito. Así, el gobierno nacional respondió con un proyecto de ley, que con distintas aristas, fue presentado durante el pandémico 2020 para ser tratado en el Congreso. De esta manera, el Frente de Todos² buscó cumplir con alguna de sus promesas de campaña y traer armonía con la propuesta de los 1000 días o Ley Nacional de Atención y Cuidado Integral de la Salud durante el Embarazo y la Primera Infancia. Esta iniciativa busca afianzar el “derecho a la protección en situaciones específicas de vulnerabilidad” para “infancias con necesidad de cuidados especiales en sus primeros años”, “personas que cursen embarazos de alto riesgo” o padezcan “trombofilia”, “mujeres u otras personas gestantes en situación de violencia por razones de género” y “niñas y adolescentes embarazadas”. De esta manera, se crea en el ámbito del Ministerio de Salud una Unidad de Coordinación Administrativa para la atención y el cuidado integral de la salud de las mujeres y personas gestantes durante el embarazo y de sus hijos hasta los 3 años. Esta medida se presenta como una muy clara estrategia que intentó armonizar las negativas que impedían la despenalización del aborto. La norma recibe tratamiento y es promulgada en el año 2021 en el marco de una emergencia sanitaria mundial que trajo situaciones de precariedad extrema como hacía décadas no se vivían a nivel nacional e internacional. Y así se presenta una política de la igualdad (Dubet, 2015) o de las desigualdades lo más justas posibles, esto implica que cada uno pueda ponerse en el lugar del otro y particularmente del que menos tiene.

Siguiendo esta línea de análisis, la IVE simbolizará, definitivamente, un cambio profundo en el sistema sanitario, en la legislación sobre familias, y en las prácticas y experiencias reproductivas de las personas gestantes, banderas celestes y verdes se reencontraron bajo el cálido cielo de un verano bonaerense. De esta manera y finalmente la cámara alta sancionó una de las normas más esperadas por la democracia argentina. Y fue ley.

El 14 de enero, se promulgó la Ley 27.610 que garantiza el aborto legal, seguro y gratuito en todo el territorio argentino, esta normativa establece que el aborto deja de ser ilegal y que todas las causas abiertas por prácticas abortivas hasta la semana 14 quedan sin efecto³.

En esta misma línea, es importante remarcar el lugar que ocupa la “objeción de conciencia” en los equipos de salud que deben intervenir de manera directa en la interrupción del embarazo. La normativa regula que los centros de salud privados o de seguridad social que no cuenten con

² La coalición que triunfa en las elecciones nacionales del año 2019. Esta se compone del Frente para la Victoria y otras expresiones de centro-izquierda.
³ Según un informe del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) hay aproximadamente unos 1532 expedientes en curso a lo largo de diferentes jurisdicciones de nuestro país (Informe año 2020).

profesionales para realizar un aborto a causa de la objeción de conciencia deberán prever y disponer la derivación a un lugar, de similares características, donde se realice la prestación. Así, se garantiza, de esta manera, el absoluto y total acceso al derecho a decidir por parte de las personas gestantes y no de los efectores sanitarios. Esta disposición se encuentra en diálogo con Rosavallon (2012), quien señalaba, que se pueden pensar nuevos momentos en la historia de los derechos, dejando atrás esa pesadilla irrealizable de una igualdad de indistinción, y entendiendo que el camino es una igualdad escogida. Esta última implica jerarquizar las diferentes propiedades y determinar aquellas que son las más importantes socialmente, definiendo así empresas específicas de igualdad, por ejemplo, se puede elegir disminuir las desigualdades de acceso a la asistencia médica o a la educación, considerando las que presentan un carácter estructurante

Reflexiones provisorias.

La desmercantilización de la IVE traerá paulatinamente consecuencias de suma positividad para quienes deciden realizarse un aborto, y negativas para todos los que se negaban a reconocer la autonomía de los cuerpos. Y, así, aunque ya no nos encontramos en los momentos de “la igualdad feliz” que relata Rosavallon (2012), podemos debilitar las tensiones que se generan en la búsqueda de instituciones más justas. La normativa por la despenalización trajo la posibilidad de quitarle a lxs actorxs que detentan poder la posibilidad de fiscalizar los cuerpos de las mujeres y personas gestantes.

Asimismo, entendemos que es de vital importancia eliminar los problemas presentes en el sistema sanitario, situación que atenta contra el marco normativo vigente y trae consigo dificultades para los equipos de salud que deben hacerse cargo, “poner el cuerpo”, atravesar miles de dificultades en soledad. De esta manera se debe trabajar de forma conjunta en la problemática que implica la objeción de conciencia, buscando soluciones estructurales territorializadas, que cuiden a las mujeres y personas gestantes en el ejercicio de sus derechos. Nos vemos obligados a concluir provisoriamente dejando algunas premisas comprendidas y aprendidas durante los años de debate en torno a la IVE en Argentina. Podemos decir entonces que a partir del año 2021 es ley, consecuentemente los padecimientos, las humillaciones y el dolor de quienes deben interrumpir un embarazo se aliviana en el marco de la legalidad, de la misma manera estamos en grado de afirmar que las desigualdades provenientes de un sistema sanitario “avejentado” y patriarcal comienzan a mostrar sus limitaciones, y, claro está, se ganó una batalla a la segregación y a la clandestinidad que venían sufriendo lxs cuerpos de los que menos tienen ●

Referencias bibliográficas

Andrenacci, L. (2003) *Imparis Civitatis*. Elementos para una teoría de la ciudadanía. *Revista Socio histórica* (Cuadernos del Centro de Investigaciones Socio históricas). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Barrancos D. (2015) Dilemas éticos de la reproducción tecnomediada: una reflexión más allá de la cosmovisión religiosa. *Revista Sociedad y Religión*, (25).

Barrancos D. (1991) Contracepcionalidad y aborto en la década de 1920: Problema privado y cuestión pública. *Estudios Sociales*, (1).

Dubet, F. (2012) *Para que sirve realmente un sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dubet, F. (2015) *Por qué preferimos la desigualdad? (Aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Queirolo, G. (2018) *Mujeres en las oficinas*. Buenos Aires: Biblos.

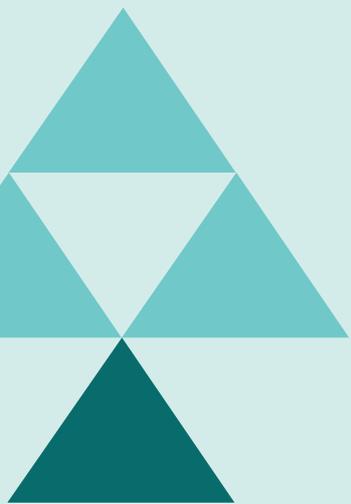
Rosanvallon, P. (2012) *La sociedad de iguales*. Buenos Aires: Manantial.

Sen. A (1979) *¿Igualdad de qué?*. Ciclo Tanner de Conferencias sobre los valores humanos pronunciada en la Universidad de Stanford.

Valobra, A; Giordano V y Ramacciotti, K. (2015) Introducción. En A. Valobra, V. Giordano y K. Ramacciotti (eds). *Contigo ni pan ni cebolla. Debates y prácticas sobre el divorcio vincular en Argentina, 1932-1968*. Buenos Aires: Biblos.



TEORÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA Y CONTEMPORÁNEA



Marx y Durkheim: dos relaciones tensas con la filosofía

Irving Jesús Hernández Carbajal*

En el siguiente trabajo se revisarán algunas de las relaciones que guardan los pensamientos de dos autores clásicos, Marx y Durkheim, primero como teóricos de lo social y después sus tensiones con la propia Filosofía, en tanto que disciplina; problematizando las diferencias sustanciales que emergen de sus ideas y propuestas. Además, se atenderán las críticas que en su momento ambos le hicieron a la Filosofía de su tiempo; con el propósito final de examinar si realmente las Ciencias sociales y sus metodologías están completamente divorciadas de las cuestiones filosóficas, como aquellas que son de orden epistemológico, ético y ontológico.

PALABRAS CLAVE: Karl Marx – Durkheim – Filosofía – Ciencias Sociales – Sociología.

The following work will review some of the relationships between the thoughts of two classical authors, Marx and Durkheim, first as social theorists, and then their tensions with Philosophy itself as a discipline without ceasing to problematize the substantial differences that emerge from their ideas and approaches. In addition, the criticisms that both made of the Philosophy of their time will be addressed, with the final purpose of examining if genuinely the social sciences and their methodologies are fully divorced from the philosophical questions, such as those that are epistemological, ethical, and ontological.

KEYWORDS: Karl Marx – Durkheim – Philosophy – Social sciences – Sociology.

Introducción

La historia de las ciencias sociales es bastante reciente, sobre todo si la comparamos con la de otras ramas de la ciencia o con la de la filosofía. Para lograr delimitar sus objetos de estudio, pertinencia y métodos ha necesitado de una serie de esfuerzos de largo aliento, constantes e intensos.

Una de las condiciones para poder asentarlas como disciplinas propiamente científicas, en tanto que rigurosas, competentes y empíricas, fue el hecho de que tuvieron que ir generando un corpus teórico que les fueran dando forma, unidad y cohesión.

Dos autores sin duda fundamentales para poder lograr esta tarea fueron Karl Marx y Emilé Durkheim. A tantos años de distancia sus teorías, conceptos, argumentaciones y herramientas todavía están de muchas maneras vigentes, no sólo para pensar al mundo social y sus relaciones, también para lograr transformarlo.

Si bien dichos autores sentaron bases sólidas y firmes para la construcción y el asentamiento de las ciencias sociales, ambos tienen una relación anterior con otra disciplina, en la que de hecho se formaron y desde la cual empezaron a pensar: la filosofía. Marx y Durkheim son pilares de las ciencias sociales, pero ambos fueron también filósofos, por más que los dos renegaran y despotricaran en su momento contra ella.

La intención de este texto es la de analizar la relación de ambos autores con la filosofía, ver en qué punto rompieron con ella, pero también entender cómo fue decisivo para sus ideas el haber sido formados en ella, lo que necesariamente nos lleva a preguntar también por la ciencia, ¿cuál es la diferencia entre ciencia y filosofía, atendiendo a Marx y a Durkheim? ¿Se han demarcado completamente? ¿La reflexión filosófica es el estadio previo del trabajo científico? ¿Sólo hay conocimiento científico? ¿Qué diferencias y también acercamientos hay entre Marx y Durkheim, en función de su relación con la filosofía?

*Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es maestrante en el posgrado de Ciencias Sociales en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, ubicado en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, México. irvingfozzie@gmail.com

La relación entre ciencia y filosofía

En el pasado distante de Occidente, por ejemplo, en el tiempo griego clásico o después en la época medieval, donde nacen las primeras universidades, con sus cuatro formaciones iniciales (Teología, Filosofía, Medicina y Derecho), la filosofía, en tanto que disciplina, estaba bien delimitada, al menos en lo que se refiere a su concepto, su relación era directa con el conocimiento, pero si lo que escribe Wallerstein es cierto:

A través del tiempo ciertas personas, alrededor del siglo XVIII, empezaron a cuestionar la diferencia entre el teólogo que decía su verdad, y en ello poseía su autoridad, y el filósofo que hacía lo mismo. Esas personas comenzaron a llamarse científicos. Postularon que la verdad se descubre empíricamente y que no es deducible de leyes naturales o de ordenamientos divinos. La realidad podía ser descubierta en el mundo actual a través de métodos particulares que se denominaban métodos científicos. Por primera vez, se dio un divorcio entre la ciencia y la filosofía. Antes, las dos palabras se utilizaban para significar más o menos lo mismo. (Wallerstein, 1997:10)

Filosofía y ciencia se escindieron y han pasado a ser dos disciplinas distintas, que en algún punto se tocan y retroalimentan, pero con dicha ruptura ya no sabemos con tanta certeza a qué se refiere la primera, hasta donde llega su injerencia, su campo de estudio. Mientras que la ciencia nos queda más clara, al saber que tiene una parte experimental (empírica) y que además posee una serie de métodos bien definidos.

Wallerstein en ese mismo texto, haciendo uso de la triada platónica nos dice que a la ciencia le interesó únicamente la verdad (en tanto que conocimiento), mientras que la filosofía, producto del divorcio, se quedó con las preguntas acerca de la belleza y de lo que es bueno (la ética y la moral).

Mario Bunge recupera la relación entre ciencia y filosofía, pensando solamente en la Filosofía de la ciencia, como aquella reflexión y crítica de la ciencia y su método, porque después de todo pensar en y a la ciencia (metaciencia) no es propiamente algo científico, es en todo caso de orden filosófico.

Lo cierto es que mientras que la ciencia parece dar pasos enormes en cuanto a su producción se refiere, la filosofía, desde su despliegue histórico, ha dado la sensación de estar estancada, de ser una suerte de aporía, discusión sin final, estéril y hasta ociosa, en gran razón por eso en los años recientes se planteó (y ejecutó) en varios países su eliminación de los programas de estudio del bachillerato, por no encontrarle una utilidad.

Habrà que remontarse y recordar que la actividad

filosófica tiene una relación más íntima con los seres humanos que la mera obtención de grados académicos y la acumulación de conocimientos, se requiere de cierta sensibilidad y de una actitud, porque la filosofía no se origina con la respuesta a una duda, tiene su nacimiento con la pregunta misma, cuando se cuestiona algo ya se están sentando las condiciones para empezar a filosofar. La filosofía en estos términos no sólo es un saber, también es un modo de ser y de estar en el mundo, por lo tanto, es también una praxis.

También habrá que reconocer, así como la ciencia y su proceder han cambiado históricamente y se ha refinado, sería ingenuo creer que la filosofía no ha devenido ni cambiado en todos estos años a cómo la hacían Platón o Aristóteles, pero sin duda también ha conservado los siguientes elementos: debe ser crítica (no caer en lo dogmático o doctrinal), por lo tanto, es abierta (es decir: discutible y argumentable) y finalmente es reflexiva (invita a pensar).

“¿Cuál es la diferencia entre ciencia y filosofía, atendiendo a Marx y a Durkheim? ¿Se han demarcado completamente? ¿Qué diferencias y también acercamientos hay entre Marx y Durkheim, en función de su relación con la filosofía?”

Marx y la filosofía alemana

“La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas” es el título de uno de los primeros grandes textos escritos por Marx, en colaboración con Engels, que tomaron relevancia.

Aquí despotrica contra la filosofía, pero no en contra de toda ella, en tanto que disciplina, de hecho, lo que hace es poner en duda la vigencia y pertinencia de las reflexiones de sus contemporáneos, que se han auto nombrado como hegelianos o neo hegelianos, Marx dice que el espíritu de Hegel deambula decrépito e imperando en su época en las cabezas y reflexiones de sus conciudadanos y colegas.

¿Qué quiere decir lo anterior? Marx se da cuenta que los filósofos de su época han perdido las características filosóficas que mencionábamos antes, en este sentido han dejado de ser críticos, se convirtieron en seguidores fervientes de Hegel y de su sistema filosófico, haciendo una lectura doctrinal y casi

dogmática, esto en gran parte por la potencia del pensamiento hegeliano.

¿Qué es lo que encuentra Marx referente al carácter abierto, en tanto que discutible y argumentable de la filosofía en estos tiempos? Que si bien, todavía hay discusiones, caen siempre en cuestiones muy técnicas, por ver quién ha entendido mejor a *La fenomenología del espíritu* y saber quiénes han notado problemas en ella, a costa de olvidarse de lo principal: de lo que se trataba no era de ver quién comprendía mejor a Hegel o a sus conceptos, el compromiso era en todo caso tratar de conocer o dar cuenta de la realidad.

Y aquí la pregunta surge con toda su fuerza: ¿la filosofía de Hegel describe o explica la realidad? Sería muy ingenuo y pretencioso creerlo, aún se cuenta en las facultades de filosofía a modo de anécdota que el mismo Hegel ante esta observación decía “si la realidad no se ajusta a mi sistema, peor para ella”.

La relación entre el pensamiento de Marx y de Hegel es compleja, Marx respeta su proceder filosófico, tanto que recupera varios elementos de él, como la dialéctica, que termina por adaptar como una dialéctica negativa, que es materialista, Marx se sabe deudor, tanto que termina por considerarlo un gran maestro y filósofo. Lo que le molesta a Marx en realidad son sus contemporáneos, que se rindieron de manera dogmática e inexorable ante Hegel y se dedicaron a tratar de comprenderlo, olvidando de que fuera de su pensamiento había un enigma mucho mayor: la realidad misma, pensado aquí en el mundo social y sus relaciones.

Aunque deudor, uno de los rompimientos claros de Marx con Hegel, fue precisamente en términos de la disputa filosófica entre el materialismo frente al idealismo. Escribe:

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. (Marx, 1974:19)

Mientras que para Hegel la conciencia determina al objeto y en ese sentido el Espíritu, en tanto que entidad metafísica, es por excelencia la pura idea que va dando paso a la materia; para Marx, en su comprensión, sucede de otra manera, “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (Marx, 2008:5), de lo que hay que partir entonces es de lo

concreto, es decir de aquello que puede verse, conocerse, comprobarse, eso sería precisamente a los propios hombres de carne y hueso, aquellos que trabajan y se relacionan socialmente con otros humanos.

Para Marx las instituciones se forman gracias a esto primero y no viceversa, no serían pues las puras instituciones las que dan forma a los humanos, ese es el carácter materialista de Marx, que se vuelve más sólido aun cuando dice que la historia humana, es un materialismo dialéctico, que se concreta en una lucha de oprimidos contra opresores, siendo esto históricamente comprobable.

En ese caso entonces, no se trata de leer a Hegel, el menester es regresar al estudio de la realidad misma, entendiendo por esto volver al hombre concreto, con sus relaciones, en las que sin duda es fundamental la parte del trabajo, ya en un segundo momento, vendrían las cosas abstractas, como el estado, el mercado, la sociedad, la cultura, etc.

Este rompimiento de Marx con el cómo se hacía filosofía en su tiempo lo termina por llevar a ser considerado como uno de los pioneros de la causa de las Ciencias sociales, porque precisamente sienta las bases para un estudio empírico de la realidad, dejando de lado los problemas del idealismo (que sería entonces un análisis del sustrato metafísico de la idea de la realidad), en la ciencia no se va a debatir si lo que se ve es idea o no, se asumirá siempre su materialidad y se trabajará con y desde ella, por eso la primacía de tener un método que sea empírico, porque esto concreto (que es lo material) puede comprobarse y experimentarse con los sentidos.

Durkheim y la filosofía

Como dato histórico: Durkheim en 1882 se licenció en filosofía, en la Escuela Normal Superior de París, pero como veremos a continuación con los años tomó distancia y renegó de dicha formación, sobre todo para poder contribuir a desarrollar y asentar una disciplina científica, de la que muchos lo consideran padre: la sociología, que retoma en gran medida del positivismo de Comte.

En Las reglas del método sociológico, Durkheim inició una disputa en contra no sólo de la filosofía, también de la psicología, esto para poder demarcarlas y diferenciarlas de la sociología, en tanto que ciencia y por lo tanto también de su objeto de estudio.

A la filosofía le hace la crítica de que su método, si es que posee uno, no es experimental, en términos de que pretende encontrar la verdad del mundo desde la interpretación, indagación o el razonamiento deductivo y particular de un individuo, que necesita ser virtuoso y sumamente inteligente, en este caso el filósofo; mientras que para Durkheim se trata no de pensar ni de dilucidar brillantemente en qué consiste la

sociedad, el menester es salir a conocerla, dar cuenta de ella, no es entonces un trabajo por la idea que se tenga de la sociedad, es dar cuenta objetivamente de lo que la sociedad en efecto es.

Contra la psicología lo que pelea es que hay estructuras previas a los sujetos (como la sociedad, el lenguaje o la moralidad), que no dependen de sus condiciones de conciencia para que existan, ni tampoco de sus meras percepciones, dicho de otra manera: el lenguaje no sería un acto psicológico, porque el lenguaje en tanto que estructura es anterior al sujeto, la única tarea de éste es la de poder asimilarlo y después ponerlo en práctica, no construirlo ni elaborarlo en su conciencia, es en este sentido que Durkheim también establece para el método de la Sociología que de alguna manera los fenómenos sociales son exteriores a los individuos.

Al establecer dicha afirmación Durkheim no se mete en una camisa de once varas, no entra a la discusión ontológica de qué es un hecho social, es decir no se pregunta por su naturaleza, en tanto que idea o materia, por el contrario, trabaja solamente con aquella parte concreta del hecho social, es decir la que es empírica y visible, la relación social en sí misma, como la acción.

El autor lo tiene claro, toda ciencia necesita tener su objeto de estudio para saber con qué trabaja y cómo hacerlo, así que define que el de la sociología son los hechos sociales. Nuestro autor quiere encontrar las leyes universales de las sociedades, aquellas cosas constantes que no cambian, para poder establecer generalidades.

Durkheim piensa que la naturaleza de la sociedad es análoga a la de los fenómenos físicos, entonces si se pueden conocer las leyes y principios que rigen a la naturaleza, también se pueden encontrar aquellos desde los que se mueve y se comporta una sociedad.

Para el sociólogo francés la sociedad es más que la suma de sus partes, no sólo son los sujetos, instituciones, tiempo y espacio, son también las relaciones que se dan entre todos estos elementos.

Regresando a Wallerstein, nos había dicho que mientras que a la ciencia le interesó únicamente la pregunta por el conocimiento, la filosofía se quedó con las reflexiones por lo bello y por lo bueno, pero en Durkheim sucede algo particular, que obedeciendo a dicha lógica da cuenta todavía de su proceder e inquietudes filosóficas: retoma a la moralidad de las sociedades como objeto de análisis, ¿y qué es la moral si no la pregunta por lo que es bueno diferenciándolo de lo malo? Lo interesante en dicho autor es cómo formula la investigación por la moral, ya que no se pregunta por ella en sí misma, es decir, no quiere saber qué es lo bueno, lo que pretende lograr es poder medir los grados de moralidad de las sociedades en la historia, se pregunta por algo de la moral (según Wallerstein un objeto de estudio filosófico) pero lo

hace desde un proceder científico, por lo tanto, la necesita volver cuantificable.

Marx y Durkheim

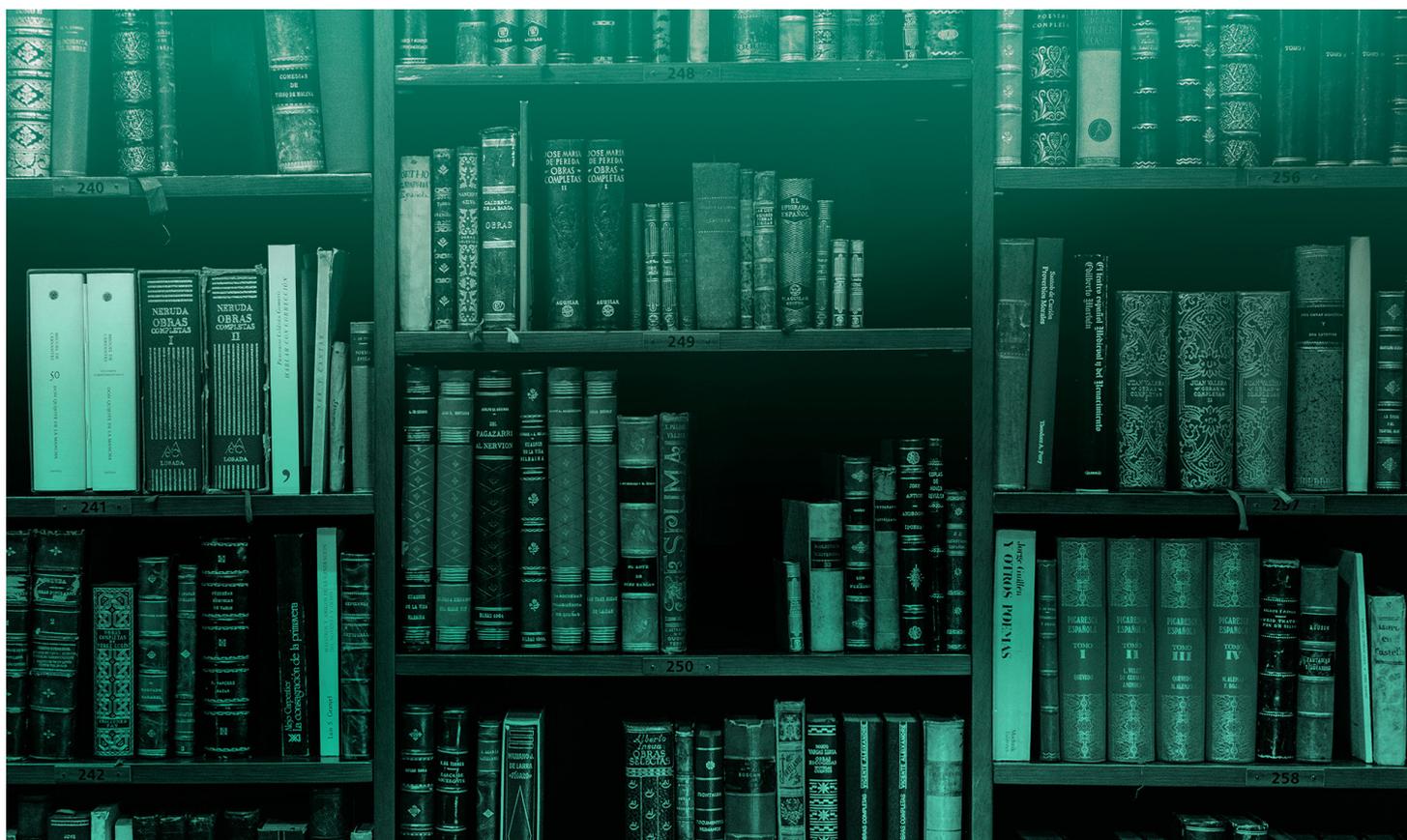
Durkheim pretende medir la moral de las sociedades, pero desde la filosofía surge una pregunta legítima, ¿por qué si no quiere dar cuenta del bien o del mal quiere realizar dicha empresa? ¿Para qué hacerlo? La respuesta del francés es contundente: para poder comprender y describir a las sociedades mismas. Ya lo habíamos escrito en otro punto, Durkheim piensa que el trabajo de la sociología no es caer en las ideas, en tanto que personales y diversas, que tengan las personas que estén indagando o queriendo hacerlo, en este caso los filósofos, quiere lograr el descubrimiento, en tanto objetivo y universal, de los principios y leyes de lo social, los cuales desde su óptica positivista pueden ser descubiertos.

Aquí hay una clara diferencia entre Marx y Durkheim, porque para el segundo el trabajo es encontrar dichos principios para comprender y describir, mientras que para el primero de lo que se trata no sólo es de comprender, desde un enfoque crítico, también de transformar, Marx quiere entender la lógica del capitalismo, pero no para quedarse en ella, en el último de los casos lo hace para poder cambiar la realidad social, en el modo en cómo se dan las prácticas.

Las diferencias son notorias en este aspecto, mientras que para Durkheim la división del trabajo es una clara muestra del desarrollo de las sociedades, porque primero hace dependientes a todas las personas del trabajo de otras, ya que si uno se especializa mucho en algo no puede realizar otra cosa, que también necesita, entonces debe relacionarse con otra persona que sea especialista en aquello que requiere, además de que para el francés la división del trabajo permite que los sujetos se desarrollen más en cuanto a su identidad se refiere, porque alcanzan a diferenciarse por la actividad laboral que desarrollan.

El francés entiende a la sociedad como un organismo, entonces de esta manera lo piensa conformado por órganos, que trabajan todos de maneras diferentes, haciendo procesos diversos y específicos, pero todos en función de lo mismo: mantener vivo al cuerpo, a la propia sociedad.

Es interesante que para realizar su estudio quiere dar cuenta de la moralidad, o en sus términos más precisos, de la solidaridad, que es aquel elemento que permite la cohesión entre las personas que conforman el organismo social. Pero la empresa que se ha propuesto no es tan sencilla, porque reconoce que quiere hacer un estudio científico de algo que parecería ser muy subjetivo, pero de manera muy hábil se da cuenta que sí se pueden medir ciertas cosas de la moralidad de las sociedades,



quizá no de su contenido, pero sí de los lazos solidarios que tienen, eso es observable, comprobable y empírico.

La división del trabajo se relaciona con la solidaridad, porque al cada uno de nosotros enfocarse en su propio trabajo, confía y no sólo eso, también depende de que los otros hagan el suyo, pues la sociedad se convierte en algo más allá de la suma de sus partes, es decir de sus instituciones, personas, espacio y tiempo, también incluye algo extra, el cómo se dan las relaciones sociales entre todos los elementos anteriores.

De esta manera reconoce dos tipos de sociedades: una primitiva y otra moderna (industrial) siendo la segunda donde la solidaridad se expresa de mejor manera y en grados mucho más altos, pues al estar tan especializada todos dependen de todos, por lo tanto, cuesta trabajo pensar en alguien viviendo fuera de la sociedad, mientras que en las primitivas como no hay una clara diferenciación de trabajos, todos hacen más o menos lo mismo, entonces no hay lazos de solidaridad tan fuertes.

La misma división del trabajo permite diferenciarnos, crear una identidad, el que hagamos cosas diferentes nos permite ser también diversos; regresando a la metáfora del cuerpo: todos los trabajos se vuelven vitales e igualmente importantes porque están interconectados.

Hay varias lecturas de Marx, en lo que se refiere a la división del trabajo, dependerá del texto en el que se busque, si en aquellos de juventud o en los de supuesta madurez, si en los manuscritos del 1844 o en *El capital*, pero en el pensamiento marxista hay varias pistas que apuestan a una

noción de que la división del trabajo en una sociedad capitalista adquiere características de injusta e impuesta, esto porque no hacen el mismo trabajo los burgueses que el proletariado, de hecho son los primeros los que explotan a los segundos, pagando por hacer uso de la fuerza de trabajo, es en ese sentido que hacen labores que de otra manera quizás nadie quisiera realizar, no trabajan por gusto o elección, lo hacen por necesidad, condicionados, perdiendo en el camino aquello que les da su esencia, su fuerza de trabajo y su tiempo de vida, además de la precariedad en las cuales lo hacen, sin recibir prestaciones dignas, enajenados y alienados, pensando que es la única manera en la que podrían vivir, asumiendo la división del trabajo como una fatalidad, producto del destino, como una suerte que no se puede cambiar, siendo que para Marx precisamente el esfuerzo crítico sería decir que no es digno y que se debe de transformar.

Durkheim critica este ideal marxista, porque ve en él todavía un sesgo del deber ser, es decir de la idea que tiene Marx de cómo deberían ser las sociedades, desde su muy particular punto de vista y valores.

La encrucijada está abierta: ¿qué queremos? ¿Entender para saber por qué las cosas son así? ¿O comprender para después poder transformar?

En ambas posturas hay de fondo una ética filosófica, que se convertirá después en una práctica del sujeto que pretende conocer algo de la realidad, para Durkheim desde el querer mantener la neutralidad y la mayor objetividad posible, en

Marx de una propuesta crítica que termine por incidir en la realidad social.

Quizá las maneras de proceder sean distintas, pero en ambos autores las preguntas siguen vigentes: ¿qué queremos lograr y para qué hacerlo? ¿Cómo vamos a conocer y para qué queremos conocer? Aquí podemos ver que la filosofía no es un estadio previo de la ciencia, que en todo caso van de la mano y se retroalimentan. Wallerstein lo pone en los siguientes términos:

“Debemos reconstruir todo. Debemos aceptar con razón que las ciencias conforman el mundo del saber, forman parte de la cultura general, y que el investigador no puede sustraerse de su cultura. Por otra parte, me parece que deben terminar distinciones tales como la que separa a los seres humanos y la naturaleza, que fue una invención de los siglos XVI y XVII y plantearnos reunificar nuestra epistemología del saber, debemos terminar con el divorcio entre ciencia y filosofía”. “Todo llega a ser ciencia social. No hay otra cosa en el mundo del saber. Todo es ciencia y todo es social” (Wallerstein, 1997:36).

Si bien dichos autores contribuyeron a crear el divorcio entre ciencia y filosofía, parece más ser una especie de falso dilema que se debería superar. Wallerstein apunta no sólo a la unificación de las ciencias pensando en su clásica división entre duras o puras frente a las sociales, también llama a reconciliar filosofía y ciencia, volverlas complementarias, al final de lo que se trata es de poder explicar la realidad de la mejor manera posible y eso incluye una integración de las diferentes disciplinas, no una pelea por ver quien, desde la especialización, lo hace mejor.

La realidad es compleja, por ejemplo, querer explicarlo todo desde el determinismo genético sería algo ingenuo y reduccionista, habría que asumir que sólo sería una parte de la explicación, nunca el total de ella. La realidad no tiene problemas científicos ni tampoco filosóficos, la realidad es total, no parcelada

Conclusiones

La filosofía sigue vigente y no ha muerto, de hecho, basta con revisar su pertinencia en todos los planes de estudio de las diferentes universidades que ofertan las formaciones en ciencias sociales, todas incluyen materias que refieren a la epistemología, que recordemos es una rama de la filosofía y no una disciplina científica.

La epistemología tiene que ver con el conocimiento, haciéndose varias preguntas, entre ellas: ¿podemos conocer?

¿Qué podemos conocer? ¿Cómo podemos conocer? ¿De dónde viene el conocimiento que tenemos? ¿Cuál es la naturaleza del conocimiento? ¿Quiénes puede conocer? Por lo tanto, no sólo hay conocimiento científico, contestando estas preguntas se genera también conocimiento filosófico.

También es necesario mencionar que además de la reflexión sobre el conocimiento, también se necesita a su vez de toda una propuesta ética (otra disciplina filosófica) es decir: ¿cómo es que vamos a conocer? ¿Y para qué queremos hacerlo?

Todas estas preguntas y dimensiones están vivas en los pensamientos de Marx y Durkheim, aunque como ya vimos son atendidas de maneras muy diferentes ●

Bibliografía

Durkheim, E. (1993). *La división del trabajo social*. México: Editorial Colofón.

Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica México.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno Editores.

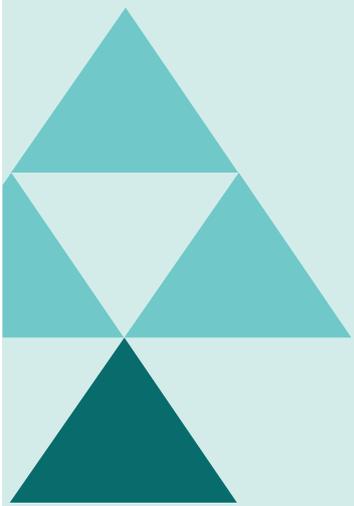
Marx, K. & Engels, F. (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Wallerstein, I. (1997). *La historia de las ciencias sociales*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades, UNAM.

Wallerstein, I. (2004). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa Editorial.



NORMAS DE PUBLICACIÓN



Criterios para la publicación de artículos

Unidad Sociológica es una revista digital dirigida por un grupo de docentes y sociólogos de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Se publican artículos que cumplan con el requisito de ser **originales**, pudiendo ser estos artículos académicos, avances de investigación, entre otros.

Cada número se dedicará a un dossier. El actual número se titula sobre “**Cuerpos, géneros y discursos**”. Se encuentra abierta permanentemente la convocatoria para presentar artículos en la sección **Teoría sociológica clásica y contemporánea**, donde se espera que haya un diálogo y/o una discusión entre autores clásicos y contemporáneos de la disciplina sociológica.

A continuación se detallan los criterios formales para la presentación de artículos:

- Tamaño de la página: A4.
- La fuente será Times New Roman 12, con interlineado de espacio y medio.
- Los archivos deberán enviarse a **unidadesociologica@gmail.com** en formato Word.
- La estructura argumentativa del trabajo estará ordenada de la siguiente manera:
 - Título y nombre de autor/es (con su respectiva filiación institucional)
 - Resumen en español (máximo de 150 palabras)
 - Resumen en inglés (máximo de 150 palabras)
 - Palabras clave en español (no más de 5)
 - Palabras clave en inglés (no más de 5)
 - Cuerpo del trabajo
 - Bibliografía

- El cuerpo de cada trabajo tendrá un mínimo de 3.000 palabras y un máximo de 6.000, incluyendo citas y bibliografía.
- Citas: a pie de página con numeración ascendente, fuente Times New Roman, tamaño 10.
- Para las citas en el texto se utilizará el formato APA (American Psychological Association): Autor, año, número de página de la cita. Ejemplo: (Foucault, 1996: 36).
- Para las citas bibliográficas se utilizara el mismo formato: Apellido, Inicial del nombre (año), Título del texto. Lugar de edición: Editorial, Número y volumen. Ejemplo: Bourdieu, P. (2005). *Pensamiento y acción*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Para más detalle, consultar **La cita documental. Elementos y ejemplos de referencia en estilo APA**: <http://iigg.sociales.uba.ar/documentos-del-cdi/>
- Los artículos recibidos serán considerados para ser publicados por evaluadores externos a la revista, siguiendo el sistema de doble ciego. De sus evaluaciones se desprende que el artículo sea aceptado, aceptado con modificaciones o rechazado. En caso de no existir un criterio uniforme en las evaluaciones, el artículo será enviado a un tercer evaluador.
- Unidad Sociológica no cobra a los autores por procesamiento o publicación de artículos ni por ningún otro concepto.



UNIDAD SOCIOLÓGICA

Si bien en estos discursos la prostitución se halla estrechamente vinculada a la pobreza, esta inmoralidad se representa como reversible, posible de ser modificada a través de la educación y el trabajo digno. Esta práctica, que amenaza el orden como un flagelo universal, podría ser atacada si las mujeres accedieran a los espacios parlamentarios y pudieran abolir la reglamentación y proponer medidas de lucha.

Lucía Nuñez Lodwick, *El movimiento internacional de Mujeres por la abolición de la prostitución en el siglo XIX y el impacto en el feminismo local de Buenos Aires.*

Una de las condiciones para poder asentar las ciencias sociales como disciplinas propiamente científicas, en tanto que rigurosas, competentes y empíricas, fue el hecho de que tuvieron que ir generando un corpus teórico que les fueran dando forma, unidad y cohesión. Dos autores sin duda fundamentales para poder lograr esta tarea fueron Karl Marx y Emilé Durkheim. A tantos años de distancia sus teorías, conceptos, argumentaciones y herramientas todavía están de muchas maneras vigentes, no sólo para pensar al mundo social y sus relaciones, también para lograr transformarlo.

Irving Jesús Hernández Carbajal. *Marx y Durkheim: dos relaciones tensas con la filosofía.*