



Acreditación Institucional
ALTA CALIDAD • MULTICAMPUS
Res. MEN No. 17228 del 24 de octubre de 2018 • 6 años

ALAIC

Asociación Latinoamericana de
Investigadores de la Comunicación.
Associação Latinoamericana de
Investigadores da Comunicação.



ALAIC 2020

Medellín-virtual • 9 - 13 de noviembre

DESAFÍOS Y PARADOJAS DE LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA: las ciudadanías y el poder

Memorias

ISSN 2179-7617

GT 1. COMUNICACIÓN INTERCULTURAL Y FOLKCOMUNICACIÓN
GT 1. COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL E FOLKCOMUNICAÇÃO

MEMORIAS (V.9/05/21)

GT 1. Comunicación Intercultural y Folkcomunicación

GT 1. Comunicação Inercultural e Folkcomunicação

Coordinación de GT

Marcelo Sabbatini (Brasil) marcelo.sabbatini@gmail.com

Vicecoordinación

Marta Meleán (Argentina). mlmelean@gmail.com

Cristian Yáñez Aguilar (Chile) cyanezaguiar@gmail.com

Profesor anfitrión UPB

Hugo Andrei Buitrago Trujillo. hugo.buitrago@upb.edu.co

Comité Directivo ALAIC 2018-2020

Presidencia: Gustavo Cimadevilla (Argentina)

Vicepresidencia: Gabriel Kaplún (Uruguay)

Dirección Científica: Tanius Karam Cárdenas (México)

Dirección Administrativa: Daniela Inés Monje (Argentina)

Dirección de Comunicaciones: Sandra Osses Rivera (Colombia)

ISSN: 2179-7617

Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación – ALAIC

Universidad Pontificia Bolivariana – UPB

2020

Nota: La publicación de las ponencias se hace con autorización de las y los autores de acuerdo con las condiciones publicadas en la convocatoria para la recepción de ponencias del XV Congreso ALAIC 2020. El contenido de los textos es responsabilidad única de quienes firman como autores.



Tabla de contenido

<i>Ex-votos transgresores: Iconografía, discurso e memoria social.</i> <i>José Cláudio Alves de Oliveira, Edvânia Gomes da Silva.....</i>	<i>7</i>
<i>¡Se vende, se vende, periodiquitos irreverentes!</i> <i>Vanessa Calvimontes Díaz.....</i>	<i>18</i>
<i>O cotidiano folkcomunicacional no seriado Carga Pesada.</i> <i>Felipe Adam, Ivan Bomfim.....</i>	<i>29</i>
<i>Folkcomunicação: Mestre de capoeira angola como o “guardião” das práticas comunicacionais da Capoeira.</i> <i>Murilo Aranha Guimarães Marcello.....</i>	<i>40</i>
<i>Camiones de Escalera en Colombia: De la riqueza gráfica visual campesina a los oficios en vía de extinción.</i> <i>María Isabel Zapata Cárdenas.....</i>	<i>45</i>
<i>Cultura popular y apropiación de referentes mediáticos en carteles de protesta: El caso del movimiento social chileno de octubre.</i> <i>María José Acuña Moreira.....</i>	<i>58</i>
<i>Análisis pragmático para la comunicación en el aula intercultural: una revisión de los modelos de Escandell, ApIn y máximas de Grice.</i> <i>Rebecca Marilyn Rodríguez Ríos.....</i>	<i>68</i>

<i>Competencias de comunicación intercultural en niñas, niños y adolescentes en una propuesta de educación intercultural.</i>	
<i>María José Arguedas Pinasco.....</i>	<i>84</i>
 <i>La interculturalidad en espacios universitarios: el caso de la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales de la UABC, México.</i>	
<i>Ana Daniela Leyva González.....</i>	<i>100</i>
 <i>La competencia de comunicación intercultural, como estrategia y técnica de negociación internacional.</i>	
<i>Nini Johana Rueda Gómez.....</i>	<i>113</i>
 <i>Estado da arte sobre comunicação e migração: mapeamento da produção brasileira de 2015 a 2020.</i>	
<i>Brenda Pereira Menine.....</i>	<i>123</i>
 <i>Interculturalidade, antropofagia e utopia: reflexões sobre política e evangélicos no Brasil.</i>	
<i>Míriam Cristina Carlos Silva, Isabella Pichiguelli.....</i>	<i>146</i>
 <i>Las músicas viajantes y mensajes identitarios: algunos diálogos de la cumbia y la salsa en América Latina.</i>	
<i>Hugo Andrei Buitrago Trujillo.....</i>	<i>157</i>
 <i>Circulación de la música africana con el corresponsal picotero Humberto Castillo Rivera en Cartagena (Colombia).</i>	
<i>Adrián Andrés Fajardo Martínez.....</i>	<i>171</i>
 <i>Discursos narrativos salseros desde la folkcomunicación: las canciones de Titet Curet Alonso y Rubén Blades.</i>	
<i>Leonardo Serrano Pineda.....</i>	<i>186</i>

<i>Systema Solar: Un análisis multimodal del discurso músico/visual como resiliencia y consciencia, atravesadas por el goce.</i>	
Edgar Alfredo Gómez Jiménez	199
<i>La industrias culturales en la configuración del campo del folklóre en Chiloé, Chile: interrelaciones necesarias para la comprensión de una sociedad.</i>	
Cristian Andrés Yáñez Aguilar.	204
<i>A construção da mulher imigrante e o discurso do “outro” na narrativa da telenovela brasileira no século XXI.</i>	
Luciano Teixeira.	218
<i>A folkcomunicação na web-reality “Corrida das Blogueiras”: A comunicação Queer para o público youtuber.</i>	
Marcelo Pires de Oliveira.....	229
<i>La discriminación geográfica, los guetos urbanos. LA FAVELA, barrio residencial boliviano cochabambino.</i>	
Marta Leonor Melean.....	240
<i>Del Ciberactivismo a la política formal, el tránsito de los liderazgos femeninos.</i>	
Citlali Stephany Pérez Luque	259
<i>Análisis de la representación de la violencia de género configurada en las campañas audiovisuales del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género- Chile (2014-2017).</i>	
Alicia Lorena Rey Arriagada.....	279

<i>Pressão, violência de gênero, negação de direitos e ausência de liberdade: a comunicação e a cultura como direito humano no fortalecimento na luta do movimento de mulheres do campo.</i> <i>Ylka Etienne de Oliveira Cordeir, Betania Maciel.....</i>	304
<i>La espectralidad indígena como comprensión de la actual racionalidad postcivilizatoria.</i> <i>Carlos Del Valle Rojas.....</i>	316
<i>“Zaga e Teile”: narrativas de si a partir do popular periférico. Sthael Luiza Aleixes Fiabane ..</i> <i>Transnacionalización de prácticas culturales de la Regla Ocha-Ifá en contextos de globalización.</i> <i>Yusymit Castillo Guerrero, Yamilé Ferrán Fernández, Lissette Hernández García. Ramón Torres Zayas.....</i>	332 347
<i>Díálogos del “yo” imaginario con el “otro”: Los imaginarios dentro de la Comunicación Social.</i> <i>Camila Julieta Jiménez Sánchez.....</i>	371
<i>Diversidade cultural em pauta: a presença de grupos culturais na cobertura jornalística do site Cultura Plural.</i> <i>Matheus Henrique Rocha Gastaldon, Karina Janz Waitowicz.....</i>	382
<i>Fugere Urbem no Século 21: Migração de Área Rural a Urbana como Ação Anti-capitalista e Colonial.</i> <i>Moana Luri de Almeida.</i>	394
<i>Contribuições para pensar as relações estabelecidas entre documentaristas e líderes-comunicadores folk.</i> <i>Thifani Postali.....</i>	407
<i>#Migrarlamirada: os imaginários na representação dos processos migratórios a partir dos dados e os desafios para uma cidadania comunicativa intercultural.</i> <i>Raiana da Silva Rodrigues, Fabricio Barili.....</i>	417

Comida como processo comunicacional.

Daira Martins Botelho. 433

Esporte e interculturalidade: o futebol como elemento de integração social para refugiados angolanos.

Conceição A. N. de Souza, Carol Fontenelle. 443

eWOM: Comprender la intención de proporcionar en línea: críticas através de las culturas.

Sindy Chapa, Nivia Escobar Salazar, Faren Karimkhan..... 454

Ex-votos transgressores: iconografía, discurso e memória social. José Cláudio Alves de Oliveira, Edvânia Gomes da Silva.

Ex-votos transgressores: Iconografía, discurso e memória social

Exvotos transgressores: iconografía, discurso y memoria social

Transgressors ex-votos: Iconography, speech and social memory

José Cláudio Alves de Oliveira¹

Edvânia Gomes da Silva²

Resumen: El artículo busca presentar el ex voto como un objeto del patrimonio cultural, que tiene un inmenso potencial iconográfico, lingüístico y semiótico, soporte de la memoria social que trae contenidos religiosos, políticos, discursivos y de memoria social.

Palabras Clave: Exvotos, comunicación popular, memoria social.

Abstract: The article presents ex-vote as an object of cultural heritage, which has immense iconographic, linguistic and semiotic potential, support of social memory that brings religious, political, discursive and social memorial contents.

Key words: Ex-votos, Folkcommunication, social memory.

O ex-voto transgressor

A tipologia ex-votiva é quase que infinita, não só nas Américas, mas pela Europa e parte da Ásia e África. Todavia, no México, país de grande tradição ex-votiva, um tipo de

ex-voto, que realça uma crítica à sociedade vem se tornando frequente desde meados do século XX, são os ex-votos transgressores.

Aqui é trazida uma mudança discursiva, e até certo e restrito ponto, adotada perante o ex-voto pictórico, incorporada à

¹ José Cláudio Alves de Oliveira. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, doutor, Brasil, claudius@ufba.br

² Edvânia Gomes da Silva. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia Doutora, Brasil, ppgmemorials@gmail.com

característica estilística tradicional e formal desde os séculos XIX e XX. São os ex-votos transgressores.

Para Agraz (2017), nos ex-votos transgressores está uma crônica dos lugares, da profissão, da pessoa, do gênero e da violência, sobretudo no México, através dos ex-votos pictóricos que visam, além da fé ao padroeiro, denunciar e testemunhar os constantes abusos a classes trabalhadoras, a agressões de que as mulheres são vítimas, ao cidadão marginalizado perante o seu trabalho no berço da sociedade.

Eles representam hoje reconhecimentos e situações reais de "pagadores de promessas" e de doadores fictícios sobre questões já reconhecidas do cotidiano e até mesmo de aspectos totalmente improváveis e fora do grupo temático frequente nos ex-votos "depositados" nos santuários Católicos mexicanos.

El retablero urbano pasó últimamente del estatus de artesano al de artista, porque ya no repite un modelo establecido e innova tanto en las temáticas tratadas como en el estilo adoptado. El exvoto pintado contemporáneo se inscribe en una tradición iconográfica, pero según el artista que se lo apropia transgrede su función devocional, pasando de la figuración del milagro a la

crónica de una época o haciendo su sátira, al interpretar a los intercesores divinos como los super héroes de la sociedad moderna. (PERRE, 2017, p. 109)

Essa estética ex-votiva, trazida por um discurso, além de pautado na fé, voltado para uma crítica àqueles que estão à margem da sociedade, procura, também, mostrar quem são os retableros contemporâneos dessa corrente plástica criada, sim, originalmente por uma religiosidade popular e agora levada a campos da estética, da arte, e da contestação ideológica, quando a análise do discurso se faz claramente presente.

Pêcheux se colocou entre o que podemos chamar de "sujeito da linguagem" e "sujeito da ideologia". Isto teve um peso sobre toda sua obra e não apenas naquilo que se pode encontrar em A análise automática do discurso. Em um de seus livros posteriores, Les verités de La Police, ele trata, precisamente, de discernir mais claramente as relações entre estes dois sujeitos, ou seja, as relações entre a "evidencia subjetiva" e a "evidencia do sentido (ou da significação)", e coloca o discurso entre a linguagem (vista a partir da linguística, do conceito saussuriano de *langue*) e a ideologia. (GADET, HAK, 1997, p. 34)

Devido ao interesse que surgiu em torno do ex-voto, quando foi considerado um meio de expressão, linguagem e discurso, onde fé, estéticas, arte, rusticidade e plástica se unem para um propósito comum, além da crença, ele também é considerado um dos elementos plásticos no mundo das artes, principalmente por ter sido coletado e defendido por dois grandes artistas mexicanos: Diego Rivera e Frida Kahlo.

Mas outro fator deve ser especificado como de grande importância, que levou à criação desses ex-votos, quando foram originados dos saques das ricas coleções existentes em diferentes santuários por colecionadores mexicanos e principalmente americanos que, ao verem a indiferença e até opressão do alto clero em relação a esta demonstração de fé, passaram a constituir grandes acervos e divulgarem tal configuração.

Portanto, e tal qual no Brasil, colecionadores e artistas mexicanos “pegaram” ex-votos de vários locais pelo rico país produtor da plástica ex-votiva. Ao conhecer essas razões estéticas durante algum tempo depois é que fez resgatar e dar a eles o status de trabalho artístico. Daí o novo ex-voto, no qual questões mais frequentes abriram as portas para outras

situações totalmente alheias ao ex-voto pintado nos séculos XIX e XX.

No entanto, a característica constante dada ao significado cosmogônico nas cores que o retablero contemporâneo emprega para capturar os santos intercessores é frequentemente igual aos de altares, gravuras ou pinturas e iconograficamente eles receberam certa cor como uma simbologia do poder. Esta é uma associação atribuída à maioria dos santos cristãos, eles são sintetizados em elementos com conteúdos diversos, principalmente como padroeiro específico, seja local ou nacional, que consiste em atribuir-lhes o título de santo; exemplo de médicos, intercessores em problemas conjugais, parturientes, de calúnia e causas difíceis e desesperadas.

Atualmente, a maioria dos retableros mexicanos ativos tenta imitar a passagem de tempo existente nos eventos ex-votivos reais, datando os eventos com períodos muito antes da realização do voto, oxidando as folhas com métodos diferentes, enterrando-os, expondo-os ao clima ou ao sol para adquirir a aparência de um objeto antigo e efêmero. Outros usam vernizes no pintar para dar esse aspecto e, assim, ser comprado por turistas ou curiosos; adquiri-lo como um objeto colecionável que revitaliza e imita o caminho

popular de agradecer os favores do céu, enquanto alguns o veem simplesmente como uma "lembrança" que pode ser adquirida em locais turísticos, simplesmente para dar como lembrança de uma estadia em algum lugar.

No entanto, no México, essa visão é um pouco simplista, porque esse novo ex-voto pode ser interpretado como um documento visual e social para entender a sociedade de hoje baseada nos novos campos temáticos transgressivos. Isso pode ser atribuído à atual era do ex-voto contemporâneo, o que demonstra a função social da arte como bem preconizada por Hadjinicolau (1990) e Francastel (2011), ou do próprio ex-voto ser colocado como medium que não se enquadra nos grandes canais de comunicação, mas que possibilita dar voz a qualquer pessoa em espaços abertos de grande público, como salas de milagres, museus, cemitérios e cruzeiros. (BELTRÃO, 2004)

Nesse caminho, há uma descrição das reações atuais ao ver esses ex-votos pelos consumidores dessas peças que abordam doenças, acidentes, onde os temas transgressivos de um tribunal fictício parecem ser meras situações cômicas, estranhas à realidade, sem que, no entanto, as futuras gerações possam ver nesses ex-

votos as verdadeiras representações da era atual.

Dos tradicionais à missão transgressora dos ex-votos

Tradicionalmente os temas existentes na estética ex-votiva foram mostrados com uso ritual religioso, dentre os quais se destacam doenças, acidentes cotidianos, desastres naturais, meios de transporte, revolução, violência social etc. Deve-se enfatizar que a temática voltada às doenças continua a ser uma constante no imaginário.

Nesse novo campo, podemos catalogar vários problemas de caráter improvável, porque mostram problemas que, à primeira vista, procuram criar certa ironia e humor para o espectador dessas pequenas pinturas, mas por trás podemos perceber o modo de viver e pensar de um lugar, de um bairro, de uma região e de uma nação.

Nos ex-votos transgressores podemos delimitar três temas, tais como: Diversidade Sexual, Prostituição e Infidelidade. Tudo trazendo uma abstração de ideias que, de acordo com Jorge A. González (1986), é possível "detectar os recursos de uma série de configurações, concepções culturais e de classes subalternas, nas quais longe de disputa teológica, o 'divino' é enterrado no

cotidiano porque somente isso garante conservação”.

Podemos verificar a postura crítica nesse tipo de ex-voto quando mostra que a vida cotidiana deriva da dupla moral existente em todos os estratos sociais, aqui trazido pelo exemplo mexicano, ousado em se mostrar aberto diante dos seres supremos, notadamente perante o comportamento exibido considerado sacrílego pela doutrina e autoridade oficiais do catolicismo. Embora seja pontual, aqui, atestarmos para “lugares” da instituição católica que não censuraria tal postura imagética, assim como não censura posturas ex-votivas retratadas em esculturas.

Para Kristeva (1980), esse fenômeno se traduz em uma espécie de fobia e psicose entre perversão e o sentimento de abjeto, tendo alterado a harmonia imposta pela santa Mãe representada na Igreja e a Virgem Maria. Então essa culpa imposta por ideais teológicos da Igreja Católica fazem o crente com medo de não ser perdoado por seres intercessores, criar links periféricos com os quais você pode abordar o sagrado com o propósito de não perder a proteção e a ajuda divina quando necessário; culpar-se sem negar, prometendo não voltar a cair na terrível tentação.

Segundo González (1986), este tipo de ex-voto transgressor estabelece uma relação de solidariedade e responsabilidade mútuas com os santos, ajudando o doador a não importa o que ele tenha caído em pecado considerado mortal. Então, é possível descrever cada um dos novos grupos temáticos em que o voto transgressor procura representar problemas com ironia, mas deve-se entender que, em alguns, há os que refletem a idealização de um simples retablo que serve como medium social, aonde os problemas vão do subterrâneo para o domínio público.

Diversidade Sexual refere-se ao campo ex-votivo em que podemos encontrar problemas relacionados a questões em torno da homossexualidade, travestismo, episódios de violência vivenciados na comunidade LGBT, parafilias, a busca para ser aceito como indivíduos dentro das leis e sociedade e até procurando ser bem visto pela hierarquia católica.

Nesses ex-votos é possível perceber a voz de grupos vulneráveis, demonstrando que, mesmo irônicos, em certa medida, são documentos históricos de uma evolução que a sociedade mexicana sofreu, trazendo à tona sem inibição características e existência

dessa sociedade sempre relegadas a se esconder.

Para exemplificar essas questões, encontramos no ex-voto de Marta e Luisa, produzido por Alfredo Vilchis, que mostra o agradecimento pela união de duas pessoas do mesmo gênero, representados no momento de um encontro a sós, mas tendo ao fundo a imagem de São Sebastião. (Imagem 1)

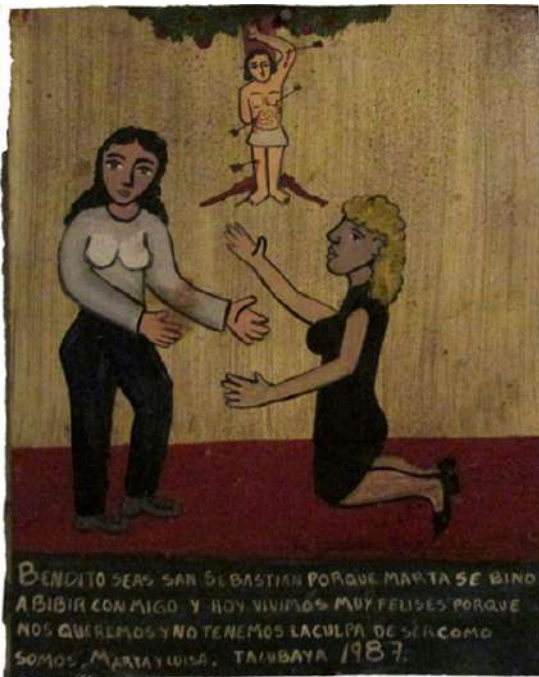


Imagem 1 – Ex-voto de Marta e Luisa
Acervo Alfredo Vilchis - México

O retablo, em tonalidade ácida, por trazer o preto, o ocre e o vermelho, mostra duas figuras femininas, brancas, sendo a da esquerda, de cabelos pretos, de pé, vestida de calça preta e camisa branca de mangas

longas, com o rosto voltado para o espectador do quadro, e os seus braços e mãos ao seu lado esquerdo como que acolhendo a segunda figura, loira, de perfil, com vestido preto e ajoelhada em direção à primeira figura. Na parte inferior da obra, a legenda em branco sobre fundo preto.

Bendito sea San Sebastian porque Marta se Bino a vivir conmigo y hoy vivimos muy felices porque nos queremos y no tenemos laculpa de ser como somos. Marta y Luisa. Tacubaya 1987.

Ao alto das duas figuras femininas, bem ao centro, está a composição tradicional que mostra São Sebastião amarrado em árvore, com o corpo – que veste apenas perizônio – flechado em quatro partes do corpo. São Sebastião é mundialmente considerado o padroeiro dos homossexuais. Para a romancista Susan Sontag (2007), o rosto de Sebastião, retratado em pinturas e esculturas, não traz a contração da dor, e a beleza esboçada no santo está dissociada do sofrimento causado por flechadas. Para a autora (Idem), a cena da morte de Sebastião, demonstra a leveza e imponência do corpo diante da dor, o que seria uma referência à comunidade LGBT contemporânea.

Esse caso se instala entre o discurso de uma pessoa, da sua memória e da expansão da memória sobre uma profissão, época e lugar. O importante, portanto, é, ao divulgar, levar à tona algo que se expanda de uma história local para uma história mais global, ao publicizar a condição da mulher do seu trabalho, portanto, expandido o corpus de uma memória individual para uma coletiva, o que corresponde a afirmativa de Achard (1999):

Memória deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da memória individual, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiados. (ACHARD, 1999, p. 49)

A prostituição é outro ótimo tópico explorado em algumas placas votivas, geralmente, esse tipo de tema é destinado a mulheres dedicadas a usar o corpo como fonte para ganhos, o que a sociedade estigmatizada trata como se fossem pessoas que se envolveram no comércio sexual por puro prazer, no entanto, a realidade é outra, porque essas mulheres são, em alguns casos, forçadas a usar essa profissão difícil para pessoas abusivas– notadamente homens.

Muitas das prostitutas são mães solteiras que, no desespero de não encontrar um emprego, escolhem se prostituir; outros baseados em enganos entram nesse tipo de comércio. Nos ex-votos dessa temática seus fundamentos mostram que eles são como qualquer pessoa, com fé, sofrimento e desejos de serem ouvidos pelos santos intercessores para não serem infectados com nenhuma doença venérea, e não morra por algum psicopata dentro dos hotéis que passam, e que possam ganhar uma boa quantia de dinheiro por semana e até encontrar uma pessoa que as aceite como são e, finalmente, impedi-los de continuar trabalhando.

Um dos exemplos está no ex-voto de Rosa. (Imagem 2)

A composição que traz a data de 1968 do acontecimento possui dois planos. O primeiro composto por três pontos, o primeiro ponto uma figura feminina com trajés na cor verde e sapatos de salto na tonalidade preta, com cabelos longos e escuros. O segundo ponto, um homem de trajés escuros, cabelos pretos, segurando um objeto semelhante a um jornal. O terceiro ponto a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe com vestido vermelho e manto policromático em preto e verde. A Santa está com as mãos ao colo em oração. O

segundo plano do quadro representado por uma rua, com prédios na tonalidade verde e vermelha; ao fundo, final da rua, um prédio azul de porta marrom e com nome “bar” em amarelo; o asfalto é representado pela cor cinza; entre as paredes o desenho de teias de aranha em cor branca. A legenda encontra-se em um plano neutro e traz, em enquadramento retangular e letras cursivas, o discurso da Sr.ª Rosa à “Virgencita” (Imagem 2):

“Virgencita de Guadalupe los gracias te doi porque mi novio me perdono cuando me encontró bailando en un bar al berlo que iba borracha me eche a correr por miedo y encomendarme a ti le confese la verdad que ai trabajo para manter mi carrera el me comprendio ofreciendome mi suapoyo juro mobilber all. Rosa. Mexico DF.1968.”



Imagem 2 – Ex-voto da Sra. Rosa.
Acervo Alfredo Vilchis - México

É uma composição levemente simétrica, pois existe um equilíbrio entre os três pontos principais, e traz um perfeito triângulo. Embora os nossos olhares sejam atraídos para a Nossa Senhora, que está em maior dimensão, a figura feminina à direita nos atrai a atenção pelo forte verde e expressividade carregada. Por outro ângulo, demonstra-se uma criação fria, com a sua proeminência de cores e tons frios, mesmo com a alternância das cores e tons fortes. (OLIVEIRA, 2017)

Nesse caso, a posição de sujeito é marcante. A afirmação de ser o que é e ter a alteridade pelo que faz é trazida numa linguagem que demonstra o poder da fala, do lugar e daquilo que se produz de histórico.

[...] a língua e a fala, a antinomia é total. A fala é um ato, logo uma manifestação atualizada da faculdade da linguagem. Ela pressupõe um contexto, uma situação concreta e determinada. A língua, ao contrário, é um sistema virtual que só se atualiza na e pela fala. Não é menos verdade que os dois princípios são interdependentes: a língua não é senão o resíduo de inumeráveis atos de fala, enquanto que estes são apenas a aplicação, a utilização dos meios de expressão fornecidos pela língua. Decorre daí que a fala é um ato ou uma atividade individual que se opõe claramente ao caráter social da língua" (Ullmann (1952, p.16), apud Gadet e Hak, 1997, p. 71).

Mas o ex-voto não é uma mera mudança de formato ou de estrutura estética, o que traz uma evidência da manutenção da tradição ex-votiva, mas uma proposta de união de dois polos, o do formato linguístico e discursivo antigo e o que representa mais uma fala que, em seu discurso, propõe elucidar crítica e, metaforicamente, cenas representativas da história de alguém ou um grupo, quando a mensagem ex-votiva é mantida, mesmo que num aspecto onomasiológico.

Isso significa dizer que não se passa necessariamente de uma sequência discursiva a outra apenas por uma

substituição, mas que as duas sequências estão, em geral, ligadas uma à outra por uma série de efeitos metafóricos. Mas se admitimos que vários efeitos metafóricos podem funcionar entre tal discurso dado e o resto do corpus, isto significa, ao mesmo tempo, que o contexto de uma substituição não é necessariamente o discurso na sua totalidade, o que nos leva a colocar o problema da segmentação dos contextos no interior da sequência discursiva. (Gadet e Hak, 1997, p. 99).

A metáfora, aqui cunhando os dois casos do ex-voto transgressor, funciona como mantenedora da função estética do objeto ex-votivo, buscando uma configuração, digamos, mais contemporânea, sem deixar cair a sublimaridade ex-votiva, e afirmando uma substituição do discurso retratado numa ordem tradicional oitocentista e de dantes.

Conclusão

Outras temáticas, possivelmente ex-votos transgressores, abordam temas que envolvem a bruxaria, o extraterrestre e o pesadelo, temas que mostram a idiosincrasia popular de visões e práticas comumente chamadas "ciências ocultas" que envolvem ritos mágicos, alucinações ou envolvimento com Ufos para atrair "bons

fluidos” que, inclusive, trazem a participação de ervas alucinógenas e nocivas a serem adoradas ou o uso de “magia negra” para prejudicar o “inimigo”, essas práticas consistem em orações profanas dedicados a objetos e seres de todos os tipos: pedras com caráter mágico, ervas, animais e invocações para as almas dos mortos. Esse tema será ainda explorado iconograficamente para uma maior certeza enquanto natureza que respalda o ex-voto.

Mesmo trazendo aqui apenas duas temáticas e casos dos ex-votos transgressores, podemos afirmar que houve um salto uma modificação que ainda consagra a continuidade do ex-voto mexicano, derivado em duas direções, uma tradicional e outra que quebra o contexto que os ex-votos tradicionais buscam levar, respeitando, é claro, as características formais que das ofertas votivas são, em primeiro lugar, agradecer um favor considerado “milagroso por romper com a vida cotidiana”, onde é pintado um ser intercessor que foi solicitado para ajuda em uma hora desesperada.

A representação pictórica do evento em alguns casos explícitos de que um fato estava acontecendo como um ato de tipo sexual, violência ou nudez injustificada e, grandes

casos, a presença do doador diante da imagem de culto à qual a peça é consagrada. No entanto, hoje, o retablo não é levado junto com o intercessor dentro de um santuário, mas sim levados para divulgar ao mundo, como que publicizando fatos e pessoas.

Em outras palavras, o ex-voto se tornou mais imbricado desde o nascimento, tendo algumas inovações, sejam elas discursivas ou estéticas, como escrever nos pôsteres palavras que soam alto ou desrespeitosas, não apenas para quem as lê, mas igualmente para Cristo, a Virgem Maria e outros santos católicos, agradecendo-lhes pela intervenção em o sucesso, seja para o seu trabalho, seja para o simples fato de ser uma mulher ameaçada que se libertou.

Referências

AGRAZ, Elin Luque et al. (2017) Ex-votos do México: tradição e transgressão. Curitiba: CRV.

ACHARD, Pierre, et al. (1999) Papel da memória. Campinas: Pontes Editores

BELTRÃO, Luiz. (2004) Folkcomunicação: Teoria e Metodologia. São Bernardo do Campo: UMESP.

FRANCASTEL, Pierre. (2011) *A realidade figurativa*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva.

GADET, Françoise, HAK, Tony. (1997) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução a obra de Michel Pêcheux*. Campinas: UNICAMP.

GONZÁLEZ, Jorge. (1986) "Exvotos y retablitos: Religión popular y comunicación social en México" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima.

HADJINICOLAU, Nikos. (1990) *História da Arte e Movimentos Sociais*. São Paulo: Martins Fontes.

KRISTEVA, Julia. (1980) *Los poderes de la perversión*. México: Siglo XXI Editores,

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de et al. (2017) *Ex-votos do México: tradição e transgressão*. Curitiba: CRV.

PERRE, Caroline et al. (2017) *Ex-votos do México: tradição e transgressão*. Curitiba: CRV.

SONTAG Susan, et al. (2007) *Into Me/Out of Me*. Berlim: Hatje Cantz

¡Se vende, se vende, periodiquitos irreverentes! Vanessa Calvimontes Díaz

¡Se vende, se vende, periodiquitos irreverentes!

Análisis de los periódicos en miniatura de la fiesta de Alasitas de La Paz, Bolivia

For sale, for sale, irreverent little newspapers!

Analysis of the miniature newspapers of the Alasitas fair in La Paz, Bolivia

Vanessa Calvimontes Díaz³

Resumen:

1846, en la ciudad de La Paz (Bolivia), un periódico miniatura saca a relucir denuncias contra el clérigo, quejas sobre los políticos de la época e incesantes verdades incómodas. Amparado en el anonimato, recurre al humor y la sátira gráfica y textual para develar problemas de la sociedad boliviana. Este fenómeno, hoy en día consolidado como una tradición popular inherente a la fiesta boliviana de las Alasitas, marca un antes y un después en la manera en que las personas enfrentan sus problemas, los comparten e incluso los disfrutan mediante este jocoso canal de comunicación.

103 años después, un estudioso de la comunicación de los marginalizados, Luiz Beltrão, propone un modelo capaz de estudiar esta manifestación. Beltrão denomina a esta disciplina como folkcomunicación y la define como el proceso artesanal y horizontal de mensajes elaborados, codificados y transmitidos en lenguajes y canales familiares a la audiencia (Beltrão, 1980: p. 28). Basada en esta reflexión inicial, la Folkcomunicación abre sus brazos al estudio de un infaltable del folklore boliviano: Los periodiquitos de Alasitas.

Palabras Clave: Folkcomunicación, sátira, fiesta.

Abstract:

³ Vanessa Calvimontes Díaz. Museo Nacional de Etnografía y Folklore - MUSEF. Master en Evaluación y Gestión del Patrimonio Cultural – Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social. La Paz, Bolivia. vane.calvimontes@gmail.com

In 1864, in the city of La Paz (Bolivia), a miniature newspaper brought out complaints against the cleric, complaints about the politicians of the time and incessant uncomfortable truths. Protected in anonymity, he resorts to humor and graphic and textual satire to reveal problems of Bolivian society. This phenomenon, nowadays consolidated as a popular tradition inherent to the Bolivian festival of Alasitas, marks a before and after in the way in which people face their problems, share them and even enjoy them in the middle of this humorous channel of communication.

103 years later, a student of the communication of the marginalized, Luiz Beltrão, proposes a model capable of studying this manifestation. Beltrão calls this discipline folkcommunication and defines it as the artisanal and horizontal process of messages elaborated, encoded and transmitted in languages and channels familiar to the audience (Beltrão, 1980: p. 28). Based on this initial reflection, the Folkcomunicación opens its arms to the study of an indispensable part of Bolivian folklore: the miniature newspapers of the Alasitas

Key words: Folk communication, satire, fair.

Bolivia es un país que posee mucha tradición ligada al folklore, y Alasita, es sin duda una de las fiestas más representativas del país, pero sobre todo, de la ciudad de La Paz.

Si bien esta fiesta alberga el motivo del estudio y le da al mismo tiempo relevancia y consistencia, es necesario acercarse a ella para conocer los matices de la misma.

Alasita, alarita

Alasitas es una de las fiestas más celebradas en Bolivia, puesto que, habiendo trascendido las fronteras de la sede de

gobierno de Bolivia, hoy en día esta fiesta se celebra en varias ciudades del país, como Sucre, Santa Cruz y Cochabamba; incluso compatriotas bolivianos que residen en otros países, como Argentina, se dan modos para armar una feria el 24 de enero en el parque Avellaneda de Buenos Aires. Su origen, se discute desde varios puntos de vista. Por una parte el punto geográfico, que a pesar de tener varias opciones como Tiwanaku, los territorios de los pueblos kallawayas o Chuquiagomarka⁴, coinciden en nombrar a la ciudad de La Paz cómo cuna de esta celebración.

⁴ Nombre asignado a La Paz en aymara

En cuanto al significado de la palabra, existen también diferentes opiniones, la más popular es asignarle a Alasita el significado de “comprame”, apoyándose para ello en la propuesta lingüística de Bertonio (1984) y Van den Berg (1985). El primero afirma que la palabra surge del vocablo aymara alatha, que significa al mismo tiempo comprar y vender, el segundo autor la liga con la palabra alasiña que significa comprar, puede ser que por ello, su característica principal se base en la venta y compra de miniaturas, como casas, autos, negocios, comida, material de construcción, etc. con la ilusión de que estas pequeñas adquisiciones se hagan realidad.

Las miniaturas son una de las características principales de la fiesta, antropólogos y arqueólogos, han ligado la incorporación de estas curiosas piezas a la celebración, haciendo una relación de ellas con las Illas. Varinia Oros (2017) se refiere a las illas como pequeñas figuras de animales, utilizadas en el área rural andina, las cuales se entierran como semillas con el fin de que estas crezcan, florezcan⁵ y se reproduzcan. En base a esta precisión, se espera que las miniaturas de las Alasitas, así como las illas,

florezcan y hagan los sueños de sus compradores realidad.

En las Alasitas las miniaturas son objetos más urbanos y occidentales, pero tienen la misma vitalidad que los pequeños animales por ello se los ch'alla, bendice y se les esparce confites de colores, serpentina, mixturas y flores para que estos crezcan, (Oros, 2017).

Si bien la academia antropológica y arqueológica propone este origen etnográfico de la fiesta, otros investigadores respaldan su nacimiento en mitos y leyendas, en las cuales no puede faltar un personaje importante y singular: El Ekeko.

El dios de la abundancia, más conocido como Ekeko, es el anfitrión de esta festividad, por lo mismo, es agasajado con cigarrillos, coca y alcohol por los asistentes y creyentes de Alasitas. No solamente existen leyendas en torno a él, sino que también se han encontrado figuras prehispánicas, vinculadas con la divinidad, que presentan a un pequeño hombre con joroba y falo pronunciado. Esta representación se iría modificando con el tiempo, hasta convertirse en la figura pequeña y regordeta, de rasgos criollos, como

⁵ En el mundo andino el florecer está íntimamente ligado con las épocas fértiles, no solo de la tierra sino también de los animales.

la tez blanca y el prominente bigote negro, con vestimenta plagada de elementos originales de la región andina, que además va cargado de miniaturas que representan todos los objetos que uno desea. Un dato curioso, es aquel que proporciona el antropólogo Edgar Arandia (2019) quien menciona que el rostro del actual Ekeko responde a las características fisonómicas del ex presidente Hugo Banzer Suarez⁶, constituyéndose en una burla del pueblo boliviano al gobierno defacto del mencionado.

El año 2017, la fiesta se unió a la lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, bajo el título “Recorridos rituales en la ciudad de La Paz durante la Alasita” y es bajo esta característica, los recorridos rituales, que esta fiesta forma parte del registro.

Los “recorridos rituales” constituyen el elemento inscrito como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, éstos se refieren principalmente a la activa y diversa participación social de la tradición de la Alasita, desde el momento de la selección de las miniaturas, pasando por su adquisición y su consagración por ritualistas

andinos (yatiris, amawt'as, kallawayas entre otros) y/o la iglesia católica. La feria, se refiere al espacio físico en que se desarrollan los recorridos rituales, donde se encuentran los puestos de artesanías en miniatura, juegos de azar, alimentos, amawt'as, entre otros. Los “recorridos rituales” son diversos y surgen desde la individualidad de cada persona, que cada 24 de enero se aproxima a diversos espacios en la ciudad de La Paz en busca de miniaturas con la aspiración y deseo de que las mismas se materialicen en el futuro. Así las prácticas de “La Alasita” se transmiten al interior del núcleo familiar, ya que los niños acompañan a sus padres en los recorridos rituales y a través de ello van conociendo el significado e importancia de las miniaturas. (Ministerio de Culturas y Turismo, 2018)

Todos los elementos ya mencionados, forman parte y son esenciales en la construcción de la fiesta de Alasitas, sin embargo la fe en esta fiesta, en el Ekeko, en las costumbres y rituales son las que dan definitivamente un toque especial y único a esta celebración, como bien menciona la canción del Papirri⁷: “Alasita, alarita, rebaja casera. Alasita, alarita, sé que el ekeko cambiará mi vida”.

⁶ El Gral. Hugo Banzer Suarez, fue uno de los dictadores de Bolivia quien varios años después, fue elegido democráticamente para gobernar nuevamente Bolivia

⁷ Nombre artístico del canta autor boliviano Manuel Monroy Chazarreta

En esta edición: Irreverencia, sátira y mucho humor

En La Paz, los canillitas⁸ gritan diariamente los nombres de los diarios tradicionales de la ciudad: "¡La Razón, Página Siete, El Diario, el Extra!", animando a los viandantes y a los conductores a comprar uno de los ejemplares del día. Eso no sucede en Alasitas.

La fiesta inicia a las 12:00 del mediodía de cada 24 de enero, momento en el cual las personas ya tienen todas sus miniaturas listas para las ch'allas. Mientras esperan al yatiri, amauta o sacerdote que los bendiga, abren su periódico miniatura, aquel que de manera libre y espontánea compran animados apenas ingresan a la feria. Las risas no se dejan esperar y hay quien animado compra más de una edición.

Con 174 años de vigencia, los periodiquitos se han convertido en uno de los mayores atractivos de esta fiesta popular. La iniciativa surgió con el periódico "La Época" y en los años sucesivos se le unirían muchos otros diarios más, algunos con nombres muy curiosos como: El cholo, Plato paceño, El

chukuta, The chuquiago times, The laikakota news, El sopapo, La coqueta, El artesanito, La cholita mal natural, Waliki, El chairito, Wa este que tiene, Warjatita, El thampullito, El serrucho cultural etc. (Ayllón, 2000)

Aquel primer periodiquito media 160 x 167 milímetros a 2 columnas y cuatro páginas (Ozuna, 2000) y entró con patada voladora a atacar las irregularidades del ambiente político de aquella época (Oro, 2017), pero, si bien el primer periódico del cual se tiene registro data de 1846, el antropólogo Edgar Arandia (2019) señala que el origen se remonta a la sublevación de Tupac Katari en 1781, donde los criollos, comenzaron a manifestarse mediante pasquines: años después, estos servirán para denunciar también irregularidades clericales y para realizar críticas de la política de entonces.

El anonimato, fue durante mucho tiempo una de las características principales de estas publicaciones, amparados en él, los autores podían develar aquellos problemas que aquejaban a la sociedad, pero más que revelarlos acudían a la ficción y sobre todo al humor, para decir las cosas que los periodistas callaban (y aún callan) por

⁸ Vendedores de periódicos

diversas razones (Gómez, 2016). Este hecho, situó desde un inicio a estas publicaciones en la vereda contraria a la de los medios masivos, aun así, con el pasar de los años, su presencia se fue consolidado y sus críticas afilando.

Y, si bien la cara pública de esta prensa es el divertimento, en realidad, su esencia es la corrosión política. Diciendo más de lo que la prensa oficial puede permitirse, esta ingenua prensa miniatura atacó el corazón de las mentiras urbanas y fue castigada con la mordaza, arma urbana preferida para estos casos y, por esta vía, la prensa miniatura de Alasitas, conoció el laberinto jurídico de la ciudad. (Ayllón, 2000)

En 1873, el prefecto de aquel entonces instruyo que toda publicación debía pasar por la censura del Fiscal del Distrito para ser puestos en circulación, eliminado de esta manera la posibilidad de publicar aquel año estos documentos, sin embargo, esta no sería la primera vez que se intentaría silenciar a estos periódicos miniatura. Durante la época de la dictadura, los contenidos, la diagramación e incluso la difusión de estos periodiquitos, se hizo con mucho cuidado y bajo la sombra del temor hacía aquellos gobiernos violentos y defactos. Aún así, la dictadura no logró limitar los alcance de un

periodiquito, ni hacerlo redactarse de sus aseveraciones. De algún modo, lo que no logró la dictadura, se concretó años más tarde, el 2018, cuando varias integrantes femeninas del gobierno de Evo Morales, se sintieron sumamente ofendidas al ver que en la publicación anual del periódico Página Siete, habían sido editadas sobre un poster de la película titulada "Las Malcogidas", este hecho generó un pronunciamiento severo por parte de las afectadas y la posterior disculpa del medio, un hecho sin precedente.

Arandía (2019) hace notar el poder de consenso popular que estos generan, puesto que, muchos de los apodos de los políticos (de distintas épocas) se han consolidado gracias a estos pequeños pero poderosos periódicos. Su cualidad principal "sin censura" y su tono jocoso los han mantenido vigentes. Por su parte, la periodista Patricia Cusicanqui (2019) resalta la carga política que con llevan cada una de estas publicaciones pero menciona que se constituyen al mismo tiempo en un vehículo de valor y de expresión.

Si bien los temas que ocupan los periódicos suelen ser variados, como economía, sociedad, deportes y cultura, la corrosión política es hasta hoy en día la

esencia de estos documentos. Sin embargo, el humor que se utiliza ha sido el arma principal de todos y cada uno de ellos. Ya que, a pesar de no ser muy bien vistos, sobre todo por lo afectados; el pueblo, los marginalizados, están siempre dispuestos a reír con el periódico anual y las noticias del momento.

En muchos casos hay exageraciones de mala fe. Sin embargo, quedémonos con la idea de que la mejor sanción contra el poder es la risa popular. (Gómez, 2016)

El análisis de contenido de las publicaciones, ayuda a corroborar el sesgo hacia la crítica política que poseen estos periodiquitos. Ozuna (2000) realiza el análisis de una muestra de 20 periódicos miniaturas, comprendidos entre los años 1911 y 1997, de ellos se puede observar que el tema político está presente en un 65%, seguido por un triple empate de temas acerca de lo militar, la corrupción y la economía con un 25%, y el tema de clérigo con 10%. En un análisis más reciente, realizado a 20 publicaciones comprendidas entre 2012 y 2020, se puede evidenciar que el tema principal sigue siendo la política con un 55%, se sitúan en segundo lugar el deporte y los temas relacionados con la salud con 25%, temas culturales y de entretenimiento ocupan el tercer lugar con

15% y el ámbito internacional un 5%, el tema clerical ha sido anulado.

La creatividad a la hora de realizar estos periodiquitos es algo que también ha caracterizado este fenómeno. Paredes Candia (1982) señala lo siguiente:

Los periodiquitos de Alacitas, son creaciones ocasionales y espontáneas de algún intelectual o periodista que desahoga su humor en una publicación de este tipo, en la que puede decir lo que quiera y en la forma que le plazca (Paredes, 1982:36).

Y es que, solamente satirizar y bromear con un tema no alcanza, por ello, la planificación de estas publicaciones empieza con muchos meses de anticipación, pensando no solamente en el contenido, sino también en los recursos visuales que acompañaran las publicaciones, ilustraciones y fotomontajes son sin lugar a dudas los preferidos del público, sobre todo aquellas que dialogan con temas coyunturales y culturales, como películas de reciente estreno.

El 2012, Bolivia presentó 141 ejemplares pertenecientes a las colecciones privadas de la familia Rada y la fundación Flavio

Machicado, que datan desde 1846. Este patrimonio documental formó parte fundamental del expediente de postulación de la Alasita como Patrimonio Cultural Inmaterial ante la UNESCO, además de tratarse de una candidatura inédita en el contexto del Programa Memoria del Mundo de América Latina y el Caribe - MOWLAC, porque presentó los periódicos en formato original logrando así su registro bajo la denominación: "Prensa escrita en miniatura del Alasita de la ciudad de La Paz".

CONCLUSIONES. Mini ejemplos de la Folkcomunicación

Marques de Melo, quien ha continuado trabajando la disciplina de la Folkcomunicación que proponía Luiz Beltrão, reflexiona lo siguiente:

El objeto de esa nueva disciplina (...) se sitúa en la frontera entre en el Folclor (rescate e interpretación de la cultura popular) y la comunicación masiva (difusión industrial de los símbolos a través de medios mecánicos o electrónicos destinados a audiencias amplias, anónimas y heterogéneas). Si el Folclor comprende formas grupales de manifestación cultural protagonizadas por las clases subalternas, la Folkcomunicación se caracteriza por la utilización de estrategias de difusión

simbólica capaces de expresar en lenguaje popular mensajes previamente transmitidos por la industria cultural. (Marques de Melo, 2005)

Esa definición enmarca perfectamente en la lógica de los periodiquitos de Alasita. Como se desarrolló anteriormente, estos periódicos, utilizan un lenguaje popular, imágenes atractivas y estrategias de difusión simbólica que ayudan a aterrizar complejos temas de la coyuntura política, económica, social y cultural del país. Lo que se ve, es el mismo formato de un periódico tradicional pero reducido a una tamaño que oscila entre un cuarto de página y que refleja un contenido popular y colectivo, ligado a las características folklóricas de la fiesta y direccionado a públicos marginales y periurbanos.

Pequeños pero contundentes, estas miniaturas se han mantenido a pesar de las mordazas, de los miedos a las represiones y de las amenazas. Sumidos en el anonimato o dando la cara, estos periódicos han demostrado ser, al igual que las diversas perspectivas de la Folkcomunicación, una comunicación de resistencia (Maciel y Sabbatini, 2016). Lo más relevante de ellos, es que conservan elementos del pasado,

aquellos típicos de la fiesta de Alasita, pero se adaptan cada año al escenario coyuntural, propiciando un espacio nostálgico y enriquecedor entre el pasado y el presente, un pensamiento cercano al siguiente.

Las evidencias muestran que los 'comunicadores folclóricos' traducen los contenidos complejos de los medios de masa y los interpretan y reinterpretan según valores tradicionales, pero actuales en sus comunidades. También demuestran el respeto por las singularidades culturales, muchas veces cargadas de los sesgos que asimilan el pasado y buscan reconstruir la propia identidad en el presente. Así, estas manifestaciones culturales llevan a cabo una lucha por la recuperación del ethos y la identidad colectiva local. (Gobbi, 2016)

Si bien, los periodiquitos no realizan un periodismo cultural, bajo la luz de las propuestas de la Folkcomunicación y el Periodismo Cultural se podría sostener que este tipo de comunicación y de periodismo satírico, abre un abanico de posibilidades de expresión y visibiliza la diversidad cultural (Janz y Gadini, 2016) puesto que realiza una doble función. Por una parte, transforma el mensaje a un lenguaje coloquial y cómico. Quien lee esas publicaciones conoce de ante mano los problemas sociales, políticos o económicos que plantea, puesto que son

parte de la agenda diaria de noticias, sin embargo, al leer esta re interpretación de las noticias, al reír con ellas, y asimilarla finalmente como parte de su realidad, el individuo cumple una segunda función, que es socializar estos mensajes entre sus allegados, transformando de este modo, una noticia densa, en un mensaje ligero pero no por ello, menos importante. Como también menciona otro autor:

Por último, perspectivas como la folkcomunicación pueden facilitar un análisis tanto material como simbólico de experiencias concretas en que los productos masivos conectan intertextualmente con la construcción simbólica cotidiana de las historicidades locales. (Yañez y Figueroa, 2018).

Experiencias concretas, recorridos, símbolos y periodiquitos, conforman el exquisito entramado de la fiesta de las Alasitas. Los periódicos en miniatura, son una de las tantas ramas que podrían estudiarse de esta fiesta, pero resulta ser una de las más atractivas, no solo por su construcción estética, sino también por su legado, su fuerza, su historia y su resistencia, pero sobre todo, por la facultad maravillosa que tiene de sumergir profundamente, en medio de una era digitalizada, tanto a niños como adultos,

en las páginas satíricas de una respuesta irreverente a una hegemonía que no puede imponerse.

Referencias

Bibliografía consultada

ACEVEDO, V et al. (s/f). La Feria de las Alasitas de Parque Avellaneda, Ciudad de Buenos Aires, y sus vinculaciones con la tradición andina de miniaturas. Buenos Aires Boliviana. migración, construcciones identitarias y memoria, Temas de patrimonio cultural N° 24, 249 - 265.

AYLLÓN, V. (2000). La ciudad del signo escrito. Revista Número 7. 155 – 160.

AYLLÓN, V. (2018) Revistas culturales y literarias de fines del Siglo XX e inicios del XXI en Bolivia.

BETANIA, Maciel y Marcelo SABBATINI (2016) Más allá de Prometeo: elementos básicos

para una folkcomunicación científica y tecnológica aplicada al desarrollo local. . *Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil.* 95 – 106

BELTRAO, L. (2016) El sistema de la Folkcomunicación. *Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil.* 17-26

BELTRAO, L. Folkcomunicación. Porto Alegre. EDIPUC-RS, 2001

BELTRAO, L. Folkcomunicación – teoría e metodología. São Bernardo do Campo. Cátedra UNESCO/UMESP, 2004.

BERTONIO, L. [1612] 1984. Vocabulario de la lengua aymara.

CORREA, P. (2015). Valoraciones de la prensa de humor en el siglo XIX. *Comunicación: estudios venezolanos de comunicación.* N° 169. 46- 48

GOBBI, M. (2016). Escenarios comunicativos de la folkcomunicación. *Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil.* 117 – 128.

JANZ, Karina y Sergio GADINI. Periodismo cultural y Folkcomunicación: Diálogos y con(tra)sensos en la producción de la cultura. *Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil.* 149 – 158

MARQUES DE MELO, J. (2004) Folkcomunicación, aporte brasileño a la Teoría de la Comunicación. *Punto Cero.* 40 – 46

MARQUES DE MELO, J. (2014) La comunicación de los marginados invade la aldea global. Folkcomunicación en la edad de Internet. *Revista Austral de Ciencias Sociales.* 27: 157-170

MARQUES DE MELO, J. (2016) La comunicación de los marginalizados invade la aldea global: Folk comunicación en la edad del internet. *Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil*. 27-46

OROS, V. (2017) Alasitas. Donde crecen las illas. MUSEF

OZUNA, M. (2000). Los periodiquitos de Alacitas en la hemerografía paceña: Análisis de contenido.

PAREDES CANDIA, Antonio. Las Alacitas. La Paz: Popular, 1982. p. 36.

VAN DEN BERG, H. (1985). Diccionario religioso aymara (Vol. II). Iquitos: CETA - IDEA.

YAÑEZ et al (2016) Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Chile y Brasil

YAÑEZ, Cristian y Arturo Figueroa. (2018) CINE Y FOLKCOMUNICACIÓN: un análisis a partir de la película "Coco". *Revista Observatorio*. Vol. 4 nº5. 331-345

Consulta digital:

Periódicos de Alasita. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6OBf3yUFqFs>

Mira lo mejor de los periodiquitos de Alasitas, que convierten la noticia en una carcajada. Disponible en: <https://www.noticiasfides.com/nacional/sociedad/mira-lo-mejor-de-los-periodiquitos-de-alasitas-que-convierten-la-noticia-en-una-carcajada-361997-361927>

O cotidiano folkcomunicação no seriado *Carga Pesada*. Felipe Adam, Ivan Bomfim

O cotidiano folkcomunicação no seriado *Carga Pesada*

El diario folkcomunicação en la serie Carga Pesada

The daily folkcomunicação in the series Carga Pesada

Felipe Adam⁹

Ivan Bomfim¹⁰

Resumo: Este artigo visa avaliar os 64 episódios da segunda versão do seriado Carga Pesada, transmitido pela TV Globo de 2003 a 2007, através da teoria da folkcomunicação (Beltrão, 1980; 2004) e de estudiosos da cultura popular. O texto analisa o produto midiático de maneira dinâmica, ou seja, como as temáticas e os valores nela representados estão relacionados com o cotidiano dos personagens Pedro e Bino. Por fim, o artigo infere que as temáticas mais abordadas nas cinco temporadas analisadas do seriado são as que envolvem questões sociais, relacionamentos e dramas familiares, seguida por assuntos do universo caminhoneiro, temas policiais, além de histórias de superstição e crenças religiosas, resultados que comprovam que o seriado funciona como uma representação a respeito do contexto sócio-cultural brasileiro.

Palavras Chave: Folkcomunicação, Cultura popular, Carga Pesada.

Abstract: This article aims to evaluate the 64 episodes of the second version of the series Carga Pesada, broadcast by TV Globo from 2003 to 2007, through the theory of folk communication (Beltrão, 1980; 2004) and popular culture scholars. The text analyzes the media product in a dynamic way, that is, how the themes and values represented in it are related to the daily lives of the characters Pedro and Bino. Finally, the article infers that the themes most addressed in the five analyzed seasons of the series are those that involve social issues, relationships and family dramas, followed by subjects from the truck driver universe, police themes, in addition to stories of

⁹ Jornalista e doutorando em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Bolsista Capes, Brasil, felipeadam91@gmail.com.

¹⁰ Professor do Departamento de Jornalismo e do Mestrado em Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Doutor em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil, ivanbp17@gmail.com.

superstition and religious beliefs, results that prove that the series works as a representation about the Brazilian socio-cultural context.

Key words: Folkcommunication, Popular Culture, Carga Pesada.

Introdução

Em maio de 2019, Carga Pesada completou 40 anos da primeira exibição na TV Globo. O seriado conta a história de Pedro e Bino, amigos caminhoneiros que presenciam problemas durante as viagens pelas estradas do Brasil. Em meio a drama, suspense e comédia, assuntos do universo caminhoneiro como críticas às condições das rodovias, greves em prol de mais segurança aos motoristas e casos como tráfico de animais silvestres, trabalho escravo e violência doméstica são tratados.

Baseado nos dramas de reconhecimento contemporâneo e a visualidade de conflitos políticos, sociais e culturais, analisamos como as temáticas, os valores e as dinâmicas dos personagens são relacionados com o cotidiano dos caminhoneiros. Abordamos, de início, o cotidiano e sua relação com a constituição de representações televisivas; em seguida, o histórico do seriado Carga Pesada e, depois, trazemos a teoria folkcomunicação (Beltrão, 1980; 2004), a

partir da qual, na parte final, analisamos o produto cultural em questão.

Cotidiano, produtos culturais e modernização conservadora televisiva

A abordagem acerca do que denominamos como cotidiano folkcomunicação em Carga Pesada demanda a compreensão de processos sociais, culturais e comunicacionais. Ao mesmo tempo que os enredos levam à construção de um universo próprio, midiático, relacionam-se à complexidade dos contextos que buscam representar.

O conceito de cotidiano implica considerar como a vivência comum institui uma matriz de compreensão da realidade e, dialeticamente, também é instituída por esta. Para Heller (1977), o cotidiano é o universo de atividades nos quais estamos imersos, a concretude das relações que estabelecemos com outros sujeitos e ações nas quais nos engajamos. Viver em sociedade é estabelecer

uma dimensão intersubjetiva, produzida e reproduzida socialmente. Concomitantemente, possibilita a existência das pessoas em perspectivas coletiva e individualizada, mobilizando processos de identificação, afetividade; dos laços que unem os indivíduos em diversos aspectos, voluntários ou não.

Para a autora, o cotidiano é a expressão do “mundo da vida”, com as relações estabelecidas sendo objetivadas. É a reprodução de valores, crenças, costumes, ideias, conceitos a partir das vivências, sem que haja uma reflexão direta acerca das ações desenvolvidas em relação às condições sociais impostas. A vida cotidiana formula-se heterogênea, tendo em vista a miríade de elementos que a constituem, e hierárquica, sendo fulcral na composição da socialização dos indivíduos.

Carga Pesada: quando o Brasil se torna seriado

Para Ortiz (1988), na passagem entre anos 1960 e 1970 se afirma o que pode ser entendida como uma indústria cultural no país. O processo de modernização conservadora levado à cabo pelo governo militar brasileiro reflete-se na promoção de mercados de mídia (indústria fonográfica,

editorial, cinematográfica e televisão), com o investimento em agências estatais e infraestrutura para ampliação do alcance dos meios de comunicação. Há um projeto de promoção de grandes grupos midiáticos com o intuito de constituir novas matrizes de interpretação do que seria o Brasil e o “ser brasileiro”, constituindo a integração nacional.

*A Rede Globo investiu no projeto “Séries Brasileiras” em fins da década de 1970. O objetivo era produzir materiais ficcionais diferentes do modelo norte-americano e mais próximos da realidade nacional, o que é materializado na criação dos seriados *Plantão de Polícia*, *Malu Mulher* e *Carga Pesada*. As séries carregam como característica fundamental uma temática particular desenvolvida a partir de um núcleo formado por personagens fixos (Rocha, Silva e Albuquerque, 2013). A cada episódio, um novo assunto é inserido em torno da linha norteadora de atuação. Diferente das novelas, os capítulos encerram com o problema solucionado, mas isso não descaracteriza a composição de uma unidade lógica.*

Protagonizado pelos atores Antonio Fagundes (Pedro da Boleia) e Stenio Garcia

(Setembrino, o Bino), a primeira versão¹¹ de Carga Pesada foi exibida na TV Globo entre maio de 1979 e janeiro de 1981, às terças-feiras, 22h. A temporada contemplou 24 episódios e a segunda, 25.

A segunda versão do seriado foi transmitida em 2003. Mais velhos e experientes, os protagonistas continuavam a enfrentar as mesmas dificuldades, mas o peso da idade afetava a superação dos obstáculos. No início, Carga Pesada foi programada para ter quatro episódios; porém, alcançou 64 capítulos¹², distribuídos nas cinco temporadas da segunda versão, encerrada em 2007.

O seriado traz trilha sonora constituída por canções do gênero sertanejo, ritmo que embala o interior do Brasil. Embora Pedro e Bino não sejam personagens nascidos em ambiente rural, são representados a partir de uma estereotipagem que lembra o “caipira”: em meio a uma linguagem simples, com ditados populares e analogias do cotidiano da estrada, Pedro encarna o papel do homem mulherengo, mais emotivo e descrente de algumas situações; Bino, por sua vez, figura como o homem que valoriza a família, mais racional e sensato. Ao resgatar a história da

música caipira, Alonso (2015) diz que, pelo menos desde 1965, a partir do filme Obrigado a matar, o cinema brasileiro apostou na adaptação do gênero musical às telonas. Segundo o autor, a canção Motorista de caminhão, de Léo Canhoto & Robertinho, foi incluída na trilha de Carga Pesada (1ª versão) em decorrência do enorme sucesso da dupla.

A trilha sonora, por certo, apresenta-se como um dos elementos de maior carga simbólica na tentativa de representar o “Brasil Profundo” em Carga Pesada. Mobilizamos a teoria da folkcomunicação e estudos sobre o universo caminhoneiro para tentar compreender mais a fundo este processo.

Perspectiva folkcomunicacional

O texto objetiva perceber aspectos folkcomunicacionais retratados nos 64 episódios da segunda versão, exibidos originalmente pela TV Globo entre 2003 e 2007, a partir da teoria desenvolvida por Beltrão (2004). Ao se dedicar no campo da comunicação popular, o pesquisador se interessou em saber como as populações do interior se informavam. Beltrão (2004: 55) concebeu a teoria da folkcomunicação como

¹¹ Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/series/carga-pesada/>. Acesso em 19 mar. 2020.

¹² Idem.

o “(...) *processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, idéias e atitudes da massa, por intermédio de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore*”. As mensagens oriundas dessa comunicação são “(...) *elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência, por sua vez conhecida psicológica e vivencialmente pelo comunicador, ainda que dispersa*” (Beltrão, 2004: 74). Sendo uma teoria associada às comunidades marginalizadas, Beltrão alertou que:

(...) os [discursos] da folkcomunicação se destinam a um mundo em que palavras, signos gráficos, gestos, atitudes, linhas e formas mantêm relações muito tênues com o idioma, a escrita, a dança, os rituais, as artes plásticas, o trabalho e o lazer, com a conduta, enfim, das classes integradas da sociedade. (Beltrão, 1980: 40).

Os usuários desse tipo de comunicação popular foram divididos pelo teórico em três grupos marginalizados: os rurais, os urbanos e os culturalmente marginalizados. O primeiro foi identificado como aqueles que residiam em localidades isoladas geograficamente; os segundos, caracterizados pelo pouco rendimento em empregos que não exigem mão-de-obra

especializada, além de se situarem em moradias semelhantes às favelas. A última turma se constitui por sujeitos que não se enquadram nos seguidores de uma filosofia padrão dominante (cultura e elitizada). Os integrantes desses grupos chamam atenção pela “criativa capacidade de camuflar suas mensagens, ora usando linguagens sofisticadas e códigos específicos, ora imprimindo-lhes duplo sentido, ora, enfim, empregando canais e centros de difusão que escapam à vigilância normalmente exercida pela autoridade censora” (Beltrão, 1980: 103). Nesse quesito, destacam-se os messiânicos, político-ativistas e erótico-pornográficos. Como veículo dessas culturas marginalizadas, sobressaem-se três modalidades: as inscrições nas vias públicas, rabiscos em sanitários e legendas de para-choques. Nosso foco será voltado ao último exemplo.

O carreteiro funciona como “(...) agente da informação de atualidade, jornalista ambulante, contando o que viu e ouviu em suas rotas para a entrega ou o carregamento de mercadorias pelas estradas que se entrecruzam” (Beltrão, 1980: 241-242). A cabine e os letreiros nos para-choques (Almeida, 2013; Xavier, 2013) denotam simbolismos, intrínsecos ao universo da

estrada. “Conductor e veículo, o primeiro pela palavra nas fartas conversas em postos e hospedarias ou na boleia com alguma carona; o último pela natureza e pelo volume da carga, formam um rico flagrante da problemática e da atualidade do país” (Beltrão, 2014: 138). As rotas traçadas pelos caminhoneiros constituem “infovias humanizadas”, com o transporte de informações pela narrativização de saberes e experiências. Estas acabam por servir às representações que compõem o universo cotidiano na série.

O cotidiano estruturado em Carga Pesada

A análise se baseou nos episódios da segunda versão (os 64 capítulos estavam disponíveis na plataforma Youtube). A intertextualidade está presente em diversas situações, como a ascensão social promovida pelos estudos, retratada na primeira temporada através do personagem Pedrinho (Wagner Moura), filho de Bino e afilhado de Pedro. A importância da educação também seria mencionada em outros episódios, como em Quadros negros, quando Bino assume a vaga de professor temporário em uma comunidade pobre e se esforça para ensinar o básico da gramática aos residentes, e em

Terceiro sinal, onde Pedro auxilia um grupo de teatro que necessita de um ator para finalizar o esquete de William Shakespeare. Para isso, precisou estudar sobre o escritor inglês e decorar as cenas descritas no século XVI. Ao final do episódio, Pedro ganha a coleção completa do bardo e o episódio se encerra com a frase: “Ser ou não ser, eis a questão” pintada na traseira do caminhão. Aliás, estudos relacionados às mensagens estampadas nos parachoques desses veículos são comuns no âmbito da folkcomunicação.

Legendas e desenhos de caminhão constituem meios de expressão e substituem o jornal em sua crítica. Mas também constituem importantes fatores de educação: são os livros que faltam, os inacessíveis livros para milhões de indivíduos aos quais a sociedade oficial não proporciona condições para o ingresso no mundo maravilhoso das letras (Beltrão, 1980: 242).

Empregou-se a metodologia da análise de conteúdo (Bauer, 2000) para categorizar os assuntos dos 64 episódios da 2ª versão (2003-2007) do seriado em sete grupos: 15 relacionam Questões Sociais, 13 abordam Relacionamentos, 12 envolvem Dramas Familiares, nove abrangem o Universo

Caminhoneiro, oito são assuntos Policiais, cinco de Superstição e dois, de Crenças Religiosas. Em alguns casos, mais de uma temática foi abordada: no primeiro capítulo, por exemplo, Bino descobre um câncer e decide rever o amigo Pedro; assim, os dois se encontram e começam a relembrar a vida de caminhoneiros. No último episódio, associam-se problemas de saúde, prostituição infantil e corrupção. Neste caso, privilegiou-se a saúde enquanto uma questão social, já que foi a partir do problema de hepatite de Bino que se desenvolveram as demais intrigas do episódio.

O norte de Carga Pesada é o universo caminhoneiro em consonância com diversos assuntos do cotidiano popular. Para aproximar a audiência, personagens eram inseridos de acordo com a abordagem da temática, e ao final, Pedro e Bino refletiam sobre os acontecimentos; críticas relacionadas ao governo ou julgamentos sobre as atitudes do povo faziam parte do diálogo dos protagonistas durante as viagens. Destaque aos quatro primeiros episódios, intitulados A grande viagem, que percorreu o Brasil de Sul ao Norte, a começar pelas imagens na Ponte do Guaíba em Porto Alegre (RS). Paradas estratégicas nos cenários turísticos das Cataratas do Iguaçu (Foz do

Iguaçu – PR), do Elevador Lacerda (Salvador – BA), da estátua do Padre Cícero (Juazeiro do Norte - CE) e do Theatro da Paz (Belém – PA) representam a complexidade geográfica do país, bem como a diversidade cultural das culinárias, sotaques e realidades cotidianas.

Não há melhor laboratório para a observação do fenômeno comunicacional do que a região. Uma região é o palco em que, por excelência, se definem os diferentes sistemas de comunicação cultural, isto é, do processo humano de intercâmbio de idéias, informações e sentimentos, mediante a utilização de linguagens verbais e não-verbais e de canais naturais e artificiais empregados para a obtenção daquela soma de conhecimentos e experiências necessárias à promoção da convivência ordenada e do bem-estar coletivo. (Beltrão, 2004: 57).

Os 15 episódios que relacionavam temáticas sociais abordaram problemas na área da saúde e educação, mas também reforma agrária (Terra mãe), inclusão de pessoas com Down (Não faz diferença), trabalho escravo (Liberdade, liberdade), acessibilidade para cadeirantes (Vem dançar). No segundo tópico, sobre relacionamentos, o seriado geralmente expunha as aventuras amorosas de Pedro de maneira humorística, como em E agora,

companheiro?, O corno sou eu, Muita área pro meu caminhão e Por trás da lona. Contudo, Carga Pesada não apenas promovia entretenimento. Nos chamados Dramas Familiares, os personagens se deparavam com o desespero do pai em não conseguir emprego e sustento para família (Direção perigosa), violência doméstica¹³ (Vítima do silêncio) e abuso sexual na família (Marcas profundas), fatos que alertavam o público para uma realidade ainda tida como tabu nos lares brasileiros.

Em quarto lugar, com nove episódios, notabilizam-se casos específicos que ocorrem no cotidiano dos motoristas. As rotinas, os hábitos e as gírias da categoria perpassam o seriado por completo, como as pernoites em redes nos postos de gasolina, refeições nas estradas e contratempos como problemas mecânicos no veículo ou os assaltos em lugares afastados. Beltrão (2014) compara as atividades do chofer de caminhão com a profissão dos mascates, de tropeiros e até dos caixeiros-viajantes, que atuavam pelo país em uma espécie de jornalistas ambulantes.

“O seu contato frequente com os grandes centros, a sua extraordinária

mobilidade, os seus conhecimentos das pessoas, dos costumes, das sociedades interioranas (...) – tudo os torna excelentes veículos de informação, hábeis repórteres e porta-vozes seguros da opinião coletiva” (Beltrão, 2014: 136).

No episódio Fronteira sem lei, o seriado discute as proteções nas fronteiras; em Cotidiano, a irresponsabilidade dos condutores em disputas de corridas, os conhecidos rachas; no Estrada.com.br, Pedro chama atenção da sociedade ao liderar uma greve entre caminhoneiros após o veículo da dupla necessitar de reboque por causa das péssimas condições nas rodovias. O episódio Primeiro prêmio abordou momentos de lazer em uma gincana entre os colegas de volante. Já Gritos na estrada aborda a greve dos fiscais de balança.

Na quinta posição da análise, destacam-se oito capítulos de caráter policial, que mesclavam corrupção na frete dos pescados (Atravessadores), crimes ambientais (Carga maldita), corrupção policial (Poder), tráfico de armas (Caixa preta), tráfico de drogas em animais (Mistério no trecho). As últimas categorias observadas na segunda versão de Carga Pesada são Superstição, com cinco

¹³ O episódio foi ao ar no dia 10 de abril de 2004. Dois anos mais tarde, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionaria a lei nº11.340, conhecida como Lei Maria da Penha, no dia 7 de agosto de 2006.

episódios, e Crenças religiosas, com dois. Por superstição, entendem-se situações esotéricas e lendas populares como nos episódios O lobisomem, A loira do banheiro, Mula sem cabeça. Pela dinâmica da folkcomunicação, “[o] discurso folclórico, em toda a sua complexidade, não abrange apenas a palavra, mas também meios comportamentais e expressões não-verbais e até mitos e ritos que, vindos de um passado longínquo, assumem significados novos e atuais” (Beltrão, 2004: 72). Os dois únicos capítulos que traziam crenças religiosas no seriado eram A grande viagem – parte III e o Sem identidade e tinham a ver com o catolicismo: enquanto o primeiro se passava em uma viagem para o Ceará, quando Bino agradece a intercessão de Padre Cícero em Juazeiro do Norte (CE), o segundo retrata o desespero de Pedro - um caminhoneiro descrente – na busca incessante por Bino. Para isso, vai a Aparecida (SP) para pedir ajuda de Nossa Senhora.

Considerações finais

O seriado Carga Pesada funciona como uma incursão pelo Brasil, onde Pedro e Bino servem de guias que apresentam o interior do país ao telespectador que, no aconchego do lar, pega carona na cabine dos protagonistas.

Em cada capítulo, um novo local; porém, a sensação é que as histórias não sejam tão diferentes. Em meio a estradas de terra, bares, sinucas e músicas do gênero sertanejo, os amigos buscam refletir o cotidiano diante das críticas sociais. Isto é, a partir das apropriações diárias, surge uma nova forma cultural.

As séries, como produtos culturais, procuram alcançar o público no processo de significação das formas simbólicas difundidas midiaticamente. Ao tratar de temáticas como o cotidiano, buscam trazer características compreensíveis para o público, de maneira a fazê-lo entender, por meio do compartilhamento de significados, a mensagem produzida. Em Carga Pesada, as diferentes situações têm, na representação da vida cotidiana dos caminhoneiros, uma de suas principais estruturas para interpretação. Não parece exagero dizer que os protagonistas, estando integrados ao contexto do universo caminhoneiro e, ao mesmo tempo, sendo originários da dimensão urbana, representam uma incursão a esse país sublimado pelos códigos culturais das metrópoles. Situações cômicas, dramas, críticas a elementos políticos e processos econômicos: estes momentos indicam modos de compreensão daquela esfera sociocultural

considerada distante, constituída pelo “Brasil profundo”.

A série apresenta motivação similar tanto em sua primeira quanto na segunda fase: fazer o encontro simbólico do público com um Brasil desconhecido por meio do caminhão. Meio de transporte e carga que representa a modernidade (em contraste ao trem, considerado símbolo do atraso com o decorrer do século XX), o veículo avança por territórios que, no imaginário das gentes urbanas, seriam cultural e economicamente atrasados. Seja com o intuito de marcar diferença ou na tentativa de criar identificação, as narrativas que constituem Carga Pesada amparam-se, diversas vezes, na representação de elementos e processos socioculturais. Assim, delineiam aproximações e distanciamentos por meio dos sentidos mobilizados na dimensão folkcomunicação, onde os diferentes grupos que constituem o Brasil interiorano são retratados em diversas expressões, especialmente a partir de valores, crenças, gostos e linguagens.

Referências

ALMEIDA, M. (2013). *Filosofia dos Para-Choques*. In: MARQUES DE MELO, J. & FERNANDES, G. M. *Metamorfose da*

folkcomunicação: antologia brasileira (pp. 427-436). São Paulo: Editae Cultural.

ALONSO, G. (2015). *Cowboys do asfalto: música sertaneja e modernização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BAUER, M. W. (2000). *Análise de Conteúdo Clássica*. In: BAUER, M. W. & GASKELL, G. *Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (pp. 189-217). Petrópolis: Vozes.

BELTRÃO, L. (1980). *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez.

BELTRÃO, L. (2004). *Folkcomunicação: teoria e metodologia*. São Bernardo do Campo: Umesp.

BELTRÃO, L. (2014). *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*. Porto Alegre: Edipucrs.

HELLER, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

HELLER, A. (1992). *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra.

HOHLFELDT, A. (2018). *O legado de Luiz Beltrão sob a ótica de José Marques de Melo*. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, 16 (37), 77-83.

ORTIZ, R. (1988). *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense.

ORTIZ, R. (1998). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense.

ROCHA, S. M., SILVA, V. R. L., & ALBUQUERQUE, C. A. (2013) *O lugar cultural das Séries Brasileiras no fluxo televisivo: consumo e produção na definição de um subgênero*. *Líbero*, 16 (31), 77-88.

XAVIER, C. (2013). *Filosofia dos Para-Choques segundo Mauro Almeida*. In: MARQUES DE MELO, J. & FERNANDES, G. M. *Metamorfose da folkcomunicação: antologia brasileira* (pp. 424-426). São Paulo: Editae Cultural.

Folkcomunicação: Mestre de capoeira angola como o "guardião" das práticas comunicacionais da Capoeira. Murilo Aranha Guimarães Marcello

Folkcomunicação: Mestre de capoeira angola como o "guardião" das práticas comunicacionais da Capoeira

Folkcomunicación: Maestro de capoeira angola como el "guardián" de las prácticas comunicacionales de Capoeira

Folkcommunication: Capoeira angola master as the "guardian" of Capoeira's communicational practices

Murilo Aranha Guimarães Marcello¹⁴

Este ensaio, parte da tese em processo, sob os auspícios do Capes, tem como objetivo compreender as práticas comunicacionais dos mestres de capoeira angola. A capoeira trazer-nos uma complexidade por sua multidimensionalidade – podendo ser interpretada como arte, cultura, esporte, lazer. Mesmo com emergência de tecnológicas e redes digitais que a sociedade dispõe, a capoeira conta com tradições que atravessaram séculos.

Para tanto, buscou-se adotar a revisão bibliográfica como metodologia, a fim de se refletir sobre a concepção da Folkcomunicação, assim, averiguando questões como a tradição oral da capoeira.

Esse processo comunicacional da capoeira pode ser explicado pelos pensamentos da comunicação do popular marginalizado de Beltrão, a Folkcomunicação. O autor conceitua a Folkcomunicação como "o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes de massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore" (Beltrão, 2013, p. 115), que segundo o mesmo, algumas dessas manifestações constituem-se em veículos adequados à promoção de mudança social. Para Beltrão (2013), a Folkcomunicação é uma estreita vinculação entre o folclore e comunicação popular, sendo um "tipo de

¹⁴ Murilo Aranha Guimarães Marcello. Universidade de Sorocaba (Uniso), Doutorando em Comunicação e Cultura, Brasil, murilomarcello@yahoo.com.br .

“cismático” de transmissão de notícias e expressão de pensamento e das reivindicações coletivas” (p.115).

Na contemporaneidade, as convivências em redes virtuais transfaz certo modo viver, o antropólogo argentino Canclini (2008) intende que “as redes virtuais alteram os modos de ver e ler, as formas de reunir-se, falar e escrever, de amar e saber-se amado à distância, ou, talvez, imaginá-lo” (p. 54). No entanto, a capoeira na busca de preservar suas características tradicionais, toma-se certa distância de digitalizar-se. Isso não significa que os praticantes da capoeira não utilizem ou se adequem as redes digitais e tecnologias emergentes, mas que essas tradicionalidades que envolvem a prática, permeiam por outras práticas comunicacionais.

O pesquisador Mwewa (2007) fez um levantamento de como se comportaria a capoeira no universo virtual, e percebeu que a maioria dos conteúdos não eram de mestres. Neste caso, a persuasão midiática na dimensão dos relacionamentos interpessoais e práticas comunicacionais da capoeira são abarcadas por uma tradição oral, sendo a “história oral como fonte da transmissão do conhecimento sendo a mesma passada de geração a geração” (Silva, Santos & Milder,

2014, p. 2). Nesse sentido, os mestres capoeiristas podem ser considerados os comunicadores, aqueles que mantêm viva as tradições dessa arte.

A tradição de história oral é recorrida se da por dois fatores: o primeiro, pela falta de letramento, em decorrência a precariedade e subalternização vindas desde os tempos de escravidão; e a segunda por cautela pela perseguição.

O pesquisador Abib (2015), comenta a importância do mestre de capoeira para a existência da própria capoeira, dizendo ser quase impossível falar de capoeira e não pensar nessa figura, sendo esse, segundo o pesquisador, o “guardião da memória”.

Esses mestres de capoeira muito de influência têm dos griôs africanos, que transmitiam de forma oral vivências e saberes em reuniões, sendo isso realizado de geração em geração. Abib (2015) comenta que a capoeira “tem no seu mestre o principal veículo de transmissão” (p. 56). Por isso vemos antigos mestres que são reconhecidos por serem grandes contadores de história, cantadores, dançadores, mandingueiros etc. Assim, o atributo imprescindível para torna-se mestre, não é ter uma performance atlética, mas sim ter conhecimento, e indo mais longe, ter capacidade de propagar esse

conhecimento, ou seja, é necessário envolvimento com a manifestação para ter o conhecimento.

A influência do conhecimento dos mestres pode-se relacionar com influenciador pessoal ou líder de opinião, termo utilizado por Lazarsfeld, Berelson e Guadet (1967). O mestre de capoeira é um grande ícone da capoeira, mas seu papel só é de destaque por que têm admiração dos outros pares, sendo fundamentado no conhecimento e na experiência.

Segundo Arruda e Gushiken a capoeira também tem processos comunicacionais que vão além da oralidade, para eles a roda de capoeira está envolvida em um universo simbólico, "que une canto, cantoria, códigos sociais, identificações culturais, coordenação, ritmo, equilíbrio, além da percepção do próprio corpo, dos objetos, das formas, das linhas e das cores" (Arruda & Gushiken, 2015, p. 114). A roda de capoeira em si representa uma série de simbolismos, desde o primeiro toque de berimbau até as batidas de palmas, tudo faz parte do jogo de capoeira, isso faz com que o momento não seja exclusivo dos dois adversários no meio da roda, ou seja, jogo se compreende como um todo, por isso sem roda de capoeira, não se tem um jogo de

capoeira. Nesse sentido a roda da capoeira também é um processo comunicacional.

Na perspectiva folkcomunional, de Beltrão (2013), é nessa manifestação coletiva, como a capoeira, que se pode apreender o popular, buscando suas práticas comunicacionais nas expressões simbólicas da cultura popular, transmitindo informações, expressando um pensamento e que busca reivindicações coletivas. Tratando-se da capoeira e sua roda, temos um fenômeno repleto de folclore, compreendido como o saber popular, sendo esse dinâmico e vivo, como proposto por Carneiro (2013), no qual essa tradição é permeada pelos mestres de capoeira.

Referências

ABIB, Pedro. *Conversas de Capoeira*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2015.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: Intercâmbio de Mensagens*. In: MELO, José Marques, FERNANDES, Guilherme Moreira (orgs). *Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira*. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

CLANCLINI, Néstor García. *Leitores, espectadores e internautas*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do Folclore*. In: MELO, José Marques, FERNANDES, Guilherme Moreira (orgs). *Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira*. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

Lazarsfeld, P.F., Berelson, B. & Gaudet, H. (1967). *The People's Choice*. 3ª ed Nova York: Columbia University Press.

Mwewa, M. (2007) *Entretenimento, "tempo livre" e sociedade de consumo no mundo da capoeira*. *Revista Brasileira de Educação Física, Esporte, Lazer e Dança*, 2(2), 48-55.

Silva, J. S, Santos, J. R. Q. dos & Milder, S. E. S. (2014). *A prática da Capoeira enquanto patrimônio cultural: Trajetórias afrodescendentes e multiculturais no Brasil*. *Revista Estudios Históricos, Uruguai*, 12, 1-19.

Anuniação, D. (Diretora). (2018). *A dona do terreiro [Documentário]*. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>. Data do acesso: 12 jun. 2019.

Beauvoir, S. (1967). *O segundo sexo II: a experiência vivida*. (2ª ed.). São Paulo: Difusão Europeia do livro.

Carmo-Roldão, I. C.; Bazi, R. E. R. & Oliveira, A. P. S. (2007). *O espaço do documentário e da vídeo-reportagem na*

televisão brasileira: uma contribuição ao debate. *Contracampo*, 2(17), 107-126.

Collins, P. H. (2016, Jan./Abr.). *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127.

Collins, P. H. (2017, Jan./Jun.). *Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória*. *Parágrafo*, 5(1), 7-17.

Davis, A. (2016). *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo.

Dias, G. T. (2018). *Os Intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, Brasil.

Góis Junior, E. & Lovisolo, H. (2005). *A educação física e concepções higienistas sobre raça: uma reinterpretação histórica da educação física na virada dos anos 1930*. *Revista Portuguesa de Ciências do desporto*, 5(3), 322-328.

Gracia, T. I. (2005). *O "giro linguístico"*. In Iñiguez, L. *Manual de análise do discurso em Ciências Sociais*. (2ª ed.). (pp.19-49). Petrópolis: Vozes.

Joachim, M. S. (2001). *O papel da liderança religiosa feminina na construção da*

identidade negra. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó.*

Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra. Portugal: Antígona.*

Melo, C. T. V.; Gomes, I. M. & Morais, W. (2001). *O documentário jornalístico, gênero essencialmente autoral. In Anais, 24 Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (pp. 1-14). Campo Grande: UFMS.*

Montes, M. L. (1996). *Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia. In Schwarcz, L. M. & Queiroz, R. S. (Org.). Raça e Diversidade. (pp. 47-75). São Paulo: Edusp.*

Munanga, K. (1996). *As facetas de um racismo silenciado. In Schwarcz, L. M. & Queiroz, R. S. (Org.). Raça e Diversidade. (pp. 213-229). São Paulo: Edusp.*

Nichols, B. (2010). *Introdução ao documentário. (5a ed.). Campinas: Papyrus.*

Pinheiro, O. (1999). *Entrevista: uma prática discursiva. In Spink, M. J. (Org.). Práticas discursivas e produção de sentidos*

no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas. (pp. 183-214). São Paulo: Cortez.

Ribeiro, D. (2019). *Lugar de fala. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.*

Rodrigues, N. (2005). *Animismo Fetichista dos negros Bahianos. Salvador: Teatro XVIII. (Coleção A/C/ Brasil).*

Schwarcz, L. M. (1996). *As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. In Schwarcz, L. M. & Queiroz, R. S. (Org.). Raça e Diversidade. (pp. 147-185). São Paulo: Edusp.*

Silva, V. G. (2005). *Candomblé e Umbanda: Caminhos de Devoção Brasileira. São Paulo: Selo Negro.*

Spink, M. J. (2014). *A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.*

Van Dijk, Teun. (2008). *Discurso e poder. São Paulo: Contexto.*

Verger, Pierre. (1986). *A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. São Luís do Maranhão: UNESCO.*

Camiones de Escalera en Colombia: De la riqueza gráfica visual campesina a los oficios en vía de extinción. María Isabel Zapata Cárdenas

Camiones de Escalera en Colombia: De la riqueza gráfica visual campesina a los oficios en vía de extinción

Caminhões de escada na Colômbia: da riqueza gráfica visual rural aos negócios ameaçados

Escalera Trucks in Colombia: From the rural visual graphic richness to the endangered trades

María Isabel Zapata Cárdenas¹⁵

Resumen: El objetivo de esta investigación doctoral es revisar los esquemas gráficos e icónicos presentes en el estilo visual de los Camiones de Escalera, transporte tradicional rural en Colombia. Cabe aclarar, que los vehículos han sobrepasado su importancia como medio de transporte, para convertirse en un referente de la cultura visual en el contexto campesino del país. Para ello el proyecto ha revisado su composición, elementos religiosos y paisajísticos, organización de las formas, ornamentación y esquemas figurativos. Elementos enmarcados dentro de una propuesta de análisis basada en los preceptos de la iconografía de Erwin Panofsky. Se propone entonces una metodología cualitativa macro, partiendo de la investigación narrativa como gran eje metodológico que se sitúa en una realidad rural constituida de forma colectiva, alrededor de un medio de transporte, que involucra a sus creadores visuales (decoradores y artistas), conductores, mecánicos y carroceros. Todos ellos agentes de investigación que desde la metodología buscan evidenciar un panorama cultural, que como lo explica Martín-Barbero (2004), la configuración de la categoría "cultura popular" se nutre del marco político, como un campo de lucha, donde las condiciones sociales y políticas evidencian la aparición de un tipo de cultura masiva, gracias al fortalecimiento de las clases y la masa.

Palabras Clave: Iconografía; Comunicación; Ruralidad.

Abstract: The objective of this research is to review the graphic and iconic schemes present in the visual style of the Escalera Trucks, traditional rural transport in Colombia. It should be clarified that

¹⁵ María Isabel Zapata Cárdenas [mizapata@udem.edu.co] Comunicadora Social Periodista. Estudiante de Doctorado en Educación y Comunicación Social. Universidad de Málaga, España. Profesora, Universidad de Medellín, Facultad de Comunicación.

the vehicles have exceeded their importance as a means of transport, to become a benchmark of visual culture in the country's peasant context. For this, the project has reviewed its composition, religious and landscape elements, organization of shapes, ornamentation and figurative schemes. Elements framed within an analysis proposal based on the precepts of the iconography of Erwin Panofsky. A qualitative methodology is then proposed, based on narrative research as a great methodological axis that is located in a rural reality constituted collectively, around a means of transport, which involves its visual creators (decorators and artists), drivers, mechanics and bodybuilders. All of them research agents that from the methodology seek to show a cultural panorama, which, as Martín-Barbero (2004) explains, the configuration of the "popular culture" category is nourished by the political framework, as a field of struggle, where social conditions and Policies show the emergence of a type of mass culture, thanks to the strengthening of classes and mass.

Key words: Iconography; Communication; Rurality.

Resumo: O objetivo desta pesquisa de doutorado é revisar os esquemas gráficos e icônicos presentes no estilo visual de Ladder Trucks, tradicional transporte rural na Colômbia. Cumpre esclarecer que os veículos têm ultrapassado a sua importância como meio de transporte, para se tornarem uma referência da cultura visual no contexto rural do país. Para isso, o projeto revisou sua composição, elementos religiosos e paisagísticos, organização de formas, ornamentação e esquemas figurativos. Elementos enquadrados em uma proposta de análise baseada nos preceitos da iconografia de Erwin Panofsky. Propõe-se, então, uma metodologia qualitativa, partindo da pesquisa narrativa como grande eixo metodológico que se situa em uma realidade rural constituída coletivamente, em torno de um meio de transporte, que envolve seus criadores visuais (decoradores e artistas), motoristas, mecânicos. e fisiculturistas. Todas eles agentes de investigação que a partir da metodologia procuram mostrar um panorama cultural, o qual, conforme explica Martín-Barbero (2004), a configuração da categoria "cultura popular" se nutre do enquadramento político, como campo de luta, onde as condições As questões sociais e políticas mostram o surgimento de um tipo de cultura de massa, graças ao fortalecimento das classes e das massas.

Palabras-Chave: Iconografía; Comunicação; Ruralidade.

Tema central y objetivos

Este texto se deriva del trabajo doctoral titulado “Análisis iconográfico de la cultura popular campesina colombiana. Caso: Camiones de Escalera. Relatos e historias mediadas por la imagen”, vinculado al programa Doctorado en Educación y Comunicación Social de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Málaga, España.

Antes de abordar los objetivos que dan origen a este proceso investigativo, se aclara la pertinencia e importancia de este trabajo desde dos ámbitos: El primero, se relaciona directamente con el renglón de las expresiones culturales relacionadas con los bienes inmateriales, dado que uno de los territorios por visitar en el trabajo de campo, es el único municipio en Colombia que ha generado una declaratoria local entorno a los Camiones de Escalera como patrimonio cultural: municipio de Andes, Departamento de Antioquia. Evidenciando una valoración social y colectiva, la cual ubica a estos vehículos fuera del renglón transportista. El segundo, es la oportunidad investigativa para con una realidad, cada vez amenazada y marginada, desde las premisas del desarrollo

y la modernidad; lo cual evidencia la carencia de una política nacional sobre la protección de oficios artesanales, ya que estas prácticas carecen de herederos y escuelas de aprendizaje en la actualidad. Lo cual pone en peligro a pintores, decoradores, carroceros y familias colombianas al darse la posibilidad de extinción de este sistema de transporte que es un referente visual de la cultura gráfica popular y al mismo tiempo de las manifestaciones y costumbres de estas latitudes rurales.

Desde el contexto, el problema a investigar se sitúa en la Región Andina colombiana, en los Departamentos de Antioquia y Caldas, municipios de Andes, Jardín y Aguadas. La razón de su escogencia se ubica en que Andes, es el único municipio de Colombia que inscribe un Acuerdo de protección (015 del 3 de marzo de 2004), el cual les otorga a estos vehículos la categoría de bienes de interés cultural para la localidad. Además, porque son zonas cafeteras reconocidas, lo cual convierte a estos vehículos en los sistemas de transporte de las cosechas cafeteras.

Por otro lado, el municipio de Aguadas en el Departamento de Caldas fue declarado en su Centro Histórico como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional mediante la Resolución N.º 1883 del 28 de septiembre del 2001. Además, este Departamento hace parte del Paisaje Cultura Cafetero nombrado por la UNESCO como patrimonio mundial. (25 de junio de 2014 con la declaración de Valor Universal Excepcional. Decisión 35 COM 8B.43 del Comité de Patrimonio Mundial).

El objetivo general de este trabajo busca “identificar los aportes visuales, culturales y sociales que la presencia de los Camiones de Escalera ha generado en el marco de la cultura popular campesina en Colombia”. Y se acompaña de tres líneas específicas a desarrollarse de la siguiente manera: (1), establecer cuáles son las representaciones iconográficas que dan cuenta del estilo visual de los camiones de escalera en la zona cafetera colombiana. (2), relacionar los conceptos de cultura popular y patrimonio a la luz del fenómeno investigado en el contexto rural. Y (3), evidenciar los relatos e historias que surgen con el uso de este transporte, enmarcados en los diálogos sociales y culturales de los agentes involucrados en el proyecto. La investigación busca retratar a

estos medios de transporte desde la mirada social, visual y gráfica, ampliando su eje de influencia y de la misma naturaleza del transporte. La ponencia desarrollada a continuación se centra en el objetivo número 3, el cual mira al sujeto insitu, en medio de su realidad creadora.

Caracterización del estudio o discusión teórica propuesta

Sobre el nombre “Camión de Escalera”, se aclara que, dependiendo de la región colombiana, este sistema vehicular puede variar su denominación. Coloquialmente, en la zona Andina los conocen por los nombres de Camiones, Berlinas o Líneas. En el Caribe y Sur del país, como Chivas. Término que también se usa en las ciudades capitales. Vocablo que hace alusión al sonido de su claxon, el cual relacionan con el bramido del animal (Zapata-Cárdenas, 2019). Los Camiones son medios de transporte que han rodado por décadas en los territorios rurales más apartados, transitando por vías terciarias -en medio de precipicios y zonas sin otro acceso alguno-. Su peculiar estructura las hace reconocibles en carreteras, trochas, montañas y empinados caseríos; pues llevan a cuestras toneladas de productos agrícolas y

animales; además de los pasajeros que en sus trayectos suben y bajan todo el tiempo. Una Línea puede tener una disposición sólida de un viejo camión Ford, Continental o Chevrolet de los años 40 en adelante. Y su carrocería hecha a mano, entre maderas nativas de alta resistencia y estructura metálicas.

Para comprender su forma, una Chiva es un carro amplio y largo, conformado en su interior por una serie de bancas de madera acolchadas, las cuales pueden desarmarse, de acuerdo a las necesidades del transporte. Puede tener desde 5 hasta 9 filas de bancas, para una capacidad de 45 pasajeros sin carga física. Se explica mejor: “un Camión de Escalera puede tener el frente (capó, bisel, motor y latonería) de un vehículo tipo Ford del año 1956. Su carrocería (laterales, bancas, piso y techo) hechos en madera nativa. Compartimentos y paredes hechas a la medida por carroceros artesanos que encajan el diseño propuesto y ensamblan el trabajo con partes existentes de otros modelos. Dado su uso y alta resistencia, este carro es ideal para el transporte rural” (Zapata, 2020, p. 27).

Su estructura obedece a carrocerías híbridas y construidas a la medida con un fin común: resistir caminos con pendientes muy

pronunciadas o fuertes desniveles que dificultan el acceso, además del excesivo peso de la producción agrícola y los pasajeros que recoge. El proceso de montaje desde la construcción de su estructura, el diseño y pintura las hacen únicas. Al ser los Camiones -en algunos territorios- los únicos medios de transporte masivo, llevan en su interior todos los recursos y objetos que la labor del campo arroja: animales, cosechas, mudanzas, encargos especiales, entre otros. Además de ser un recinto de historias y sucesos en medio de una travesía campesina en las empinadas montañas del relieve colombiano, en sí mismo, son un medio de comunicación cargado de mensajes, procesos culturales y relatos. Otra de sus características, es el nombre con que se reconoce al vehículo. El trabajo de campo en el municipio de Andes ha permitido registrar Líneas que son reconocidas así: El Filipichín, El Yoyo, El Rey de Reyes, La Colegiala, EL Clavel Rojo, La Picarita, La Estrella del Sur, El Real Tesoro, entre otros. Sus propietarios, conductores y mecánicos también se diferencian en el territorio por sus sobrenombres y apodos. Popularmente, pueden localizarse fácilmente por su seudónimo que por su nombre real: “Vitamina”, “el Angelito”, “Beto de la

Posesión”, “Arracacho”, “El Muelón”, entre otros.

Más que un medio de transporte, la Chiva es un elemento de la cultura popular colombiana que se circunscribe en un espacio social mediado por las visiones y las representaciones del sector rural colombiano. Su decorado pasa por la religiosidad popular, la admiración por el paisaje campesino, y las alegorías a los amores y a la familia.

Asimismo, la labor de ornamentación y grafía también es ejercida por maestros que al igual que el vehículo también tienen

seudónimos: Es el caso de “El Pingüino”, reconocido pintor y artista del Departamento de Antioquia. Un artista de Chivas tiene entre sus elementos de trabajo brocha, pincel, y compás. Las partes laterales, frontales y traseras, al igual que el capacete son los lienzos para iniciar el esquema figurativo y geométrico que dan origen a su estilo. Para terminar con un último proceso y es el de adornar el vehículo con algunas figuras de santos, paisajes y aditamentos propios de la cultura popular.



Imagen N. 1: Mezcla de imágenes que reflejan el trabajo manual de Alejandro Serna, decorador de Camiones de Escalera. Municipio de Andes, Antioquia. Fuente: elaboración de la investigadora.

La Cultura popular y el sujeto en extinción

En esta investigación se interesa ubicar expresiones campesinas populares en el marco de las aportaciones de artistas y creadores, conductores y líderes culturales; que desde las manifestaciones rurales se conectan con la presencia, uso y convivencia

de los Camiones de Escalera en sus territorios campesinos. Las expresiones culturales, visuales que provienen y se manifiestan en estos vehículos son el reflejo de un concepto rico que conjuga en un modo de transporte idiosincrasia, relatos de viaje, perfiles humanos, cotidianidad y por supuesto, necesidades de conexión y transbordo geográfico entre territorios, casi siempre apartados y olvidados.

Se recoge que la cultura tiene unas características fundamentales: cultura y acción social van de la mano; y, por otro lado, la cultura necesita de un territorio concreto para expresarse desde los tres componentes que la conforman. Es así como una mirada global a la cultura debe tener en cuenta las relaciones comunicativas de los sujetos, y más que los individuos, son los procesos que se gestan desde las formas de acción social y los contenidos de dichas formas, procesos de acción y las estructuras que los soportan.

Martín-Barbero (2004, p. 36) anota que la invocación al pueblo legitima el poder de la burguesía en la medida exacta en que esa invocación articula su exclusión de la cultura. Una mirada reducida que conduce a una concepción de lo popular desde lo excluyente, al pueblo como un agente de carencias frente al intercambio entre alta y baja cultura; y a un enfoque desde lo inculto. Este punto de vista también se encuentra en los textos de (Burke, 2005, p. 9) donde hace referencia a la cultura popular en Europa entre 1500 y 1650 comprendida desde los intercambios de la alta y baja cultura, junto con la aparición de la cultura carnavalesca. Más adelante, el autor afirma que entre los años de 1650 y 1800 los

*profundos cambios sociales como la reforma protestante, la contrarreforma y la revolución industrial; condujeron a un camino obsoleto y excluido para la cultura popular. Pero es en el siglo XX, como lo reitera Martín-Barbero en el texto *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, donde la configuración de la categoría “cultura popular” se nutre del marco político, como un campo de lucha, donde las condiciones sociales y políticas evidenciarían la aparición de un tipo de cultura masiva, gracias al fortalecimiento de las clases y la masa.*

(Martín-Barbero, 1987, p. 49) explica que lo popular es “entendido como modo de existencia de competencias culturales diferentes a las hegemónicas”, la cual, presenta diálogos que la enriquecen y transforman. La reflexión del autor confluye entre el campo de la comunicación, la educación y las manifestaciones culturales. Reivindica la cultura como un proceso habitado por mestizajes.

La apuesta es ubicar la cultura al alcance de las masas populares, y para ello, les apuesta a propuestas que coloquen al centro las expresiones populares como cultura y que visibilicen, posicionen y rescaten estas otras sensibilidades estético-políticas. Para lograr esto, habla de ejemplos cotidianos como los

carnavales y las fiestas populares como espacios de recuperación y reconocimiento del patrimonio intangible de los pueblos.

Otro aporte es el de García (2005), el cual se refiere a la hibridación cultural. La cual manifiesta las relaciones y tensiones entre lo moderno y lo tradicional, campo donde lo popular está cobijado. El primer postulado es que la "incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no solo de lo que separa a naciones, etnias y clases sociales, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan" (p. 14).

Desde la mirada de los pintores y decoradores, al igual que los carroceros, conductores y propietarios; estos oficios son heredados como un legado infaltable. De

abuelos a padres, de padres a hijos. Una escuela familiar, artesanal, que mantiene la tradición entre aquellos que quieren seguir con el trabajo manual de decorar, conducir y fabricar Camiones de Escalera. Oficios en vía de extinción.

La manera cómo estas prácticas populares se han mantenido latentes tiene que ver con la demanda y la necesidad de muchos campesinos por trasladarse, sacar sus cosechas de sus caseríos y mantenerse comunicados, como una necesidad básica humana. Pero aún así, intenciones estatales por sacar de circulación a estos vehículos, por considerarlos viejos y poco seguros mantienen en vilo a familias y propietarios que ven amenazada su subsistencia, en pro del desarrollo y el progreso.



N.2: Mezcla de imágenes del camión La Colegiala. Conductor "El Muelón". Jorge Hernán Ramírez García. Fuente: elaboración de la investigadora.

Imagen

En diciembre de 2019, “una medida del Ministerio de Transporte de Colombia - resolución 5412 de 2019-, pretendió sacar las Chivas de circulación” (Ospina, 2020). Buscando la chatarrización de estos vehículos. El hecho originó una protesta nacional del transporte, pues significaba que carros con más de 50 años de uso no debían circular más. A la luz de esta orden, los Camiones de Escalera de Colombia debían dejar de prestar sus servicios mixtos: carga y pasajeros. Anótese que en “el país hay alrededor de 8.000 Chivas. Y en Antioquia, unas 800”. Y en algunas localidades son los únicos vehículos que permiten movilizar a los pobladores y todo lo que conlleva su cotidianidad. Otra manifestación se relaciona con las decisiones particulares de operadores del transporte por cambiar el uso de Chivas y Líneas, por flotas de microbuses modernas que deben asumir la conquista de trochas, caminos empedrados y empinados.

Ante esta incertidumbre que el panorama público y privado evidencian, la valoración de las prácticas tradicionales como el decorado manual de estos carros, su fabricación y ensamble se ven amenazados.

Enfoque y/o metodología de abordaje

Como eje central metodológico se propone la investigación narrativa que desde su enfoque cualitativo se interesa por evidenciar las voces propias de los sujetos y la manera cómo expresan sus vivencias. Para el caso de estudio, aporta la posibilidad de entender la realidad del sujeto desde la construcción colectiva de los hechos donde las narraciones no sólo dan cuenta de su realidad individual sino también de su noción del mundo y su entorno.

Desde esta posición, la biográfica-narrativa permitirá para esta investigación (1) recuperar el valor de la subjetividad al entender la realidad como una narración, (2) la realidad es una construcción colectiva, y (3), la realidad es un proceso histórico, de relatos generados en contextos específicos, a través de experiencias de vida puntuales.

Se trata entonces de una opción metodológica que permite acceder a una información relevante de la vida de los sujetos, a partir de la cual se interpreta y comprende la dimensión social, cultural y política de los escenarios en los que actúan. “El objetivo es comprender el modo en que los

sujetos construyen sus identidades en relación a sus contextos socioculturales (familias, políticos, económicos, laborales, recreativos) en que viven. Cada biografía, cada narración pone de manifiesto esta complejidad" (Rivas, 2003).

Pero, cómo funciona la metodología: Supone generar estrategias dialógicas para la interpretación de las narraciones, la consecución de la información y la dinamización de la relación sujeto y realidad. Para esto existen algunos procedimientos que se aplican al proceso investigativo:

Textos biográficos. A partir de las transcripciones de las entrevistas y

conversaciones con los sujetos. Para el caso en cuestión, entrevistas con artistas, líderes culturales, conductores, acompañamiento en los trayectos de los vehículos por el territorio, entre otros.

Recolección de datos: registros en diarios informativos, artículos, documentos, videos y fotografías que contribuyan a la alimentación de la narración.

Elaboración de las categorías que cubren las narraciones: indicadores temáticos que dan línea al grupo de preguntas elaboradas para el guión de las entrevistas.

Análisis e interpretación compartida de las distintas categorías a partir de las evidencias.

SUJETOS	ROLES	CATEGORÍAS
<p><i>Hermanos</i> <i>Alejandro y Beto Serna</i> <i>Dayron Acevedo Henao</i></p>	<p><i>Decorador(a) y pintor(a)</i></p>	<p><i>Herencia y Tradición</i> <i>El Oficio</i> <i>Proceso creativo</i> <i>Contexto Cultural y Social</i> <i>Amenazas y Conflictos del sector</i> <i>Futuro del Oficio</i></p>
<p><i>Jorge Hernán Ramírez García</i> <i>"El Muelón"</i> <i>Jorge Humberto Restrepo</i> <i>Moreno "Fríjoles"</i> <i>Edgar de Jesús Restrepo</i> <i>Restrepo</i></p>	<p><i>Conductor (a)</i></p>	<p><i>Herencia y roles</i> <i>Contexto Cultural y Social</i> <i>Creencia popular</i> <i>Amenazas y Conflicto</i></p>

<p><i>Hermanos</i> <i>León Darío Vergara Morales</i> <i>Juan Vergara Morales</i></p>	<p><i>Carrocero</i></p>	<p><i>Herencia y Tradición</i> <i>El Oficio</i> <i>Proceso creativo</i> <i>Contexto Cultural y Social</i> <i>Amenazas y Conflictos del sector</i> <i>Futuro del Oficio</i></p>
<p><i>Hernán Darío</i> <i>Saldarriaga Jiménez</i></p>	<p><i>Presidente. Sociedad de</i> <i>Mejoras Públicas de</i> <i>Andes, Antioquia</i></p>	<p><i>Comunicación y cultura popular</i> <i>Imagen y cultura visual</i> <i>Política y patrimonio</i></p>

Cuadro N. 1: Discriminación de sujetos y sus roles en la investigación. Acompañado de las categorías que caracterizan la realización de las entrevistas.

Principales resultados, reflexiones y conclusiones

Se aclara que los resultados enunciados hacen parte del desarrollo del proceso doctoral. No son definitivos y que el trabajo de campo continua.

Dentro de los hallazgos se destaca el hecho que conductores, artistas y usuarios valoran la tradición y permanencia de estos vehículos en los territorios campesinos. Y no es solamente por la solución al transporte, sino también por los aportes culturales y visuales que le impregnan a su cotidianidad. A la luz de los usuarios, el valor estético y compositivo se expresa gracias al color y al trabajo de los decoradores.

Desde la composición visual, tanto artistas como carroceros y conductores expresaron en las entrevistas que las formas impregnadas en cada carro los hacen únicos e irrepetibles. Aunque visualmente se

encuentren similitudes entre ellos, como los colores primarios en la base cromática y las formas de la geometría plana.

La religiosidad y la hibridación cultural están presentes en estos carros. Desde sus nombres -la gran mayoría en femenino- van acompañados de representaciones de vírgenes latinas (La Virgen del Carmen, Guadalupe, María Auxiliadora), además de santos e iconos de la cultura masiva, propios de la pasión por el fútbol y la música popular. Un trayecto puede ir acompañado del paisaje cafetero y una ranchera mexicana, un reguetón o una canción de música guasca y carrilera (Hernández Salgar, 2014).

Frente a la amenaza de los oficios, los entrevistados argumentan que las posturas del gobierno evidencian el desconocimiento de la realidad campesina colombiana. La intención de abolir este sistema de transporte no sólo desconecta usuarios sino que frena un



trabajo visual de décadas en el país, y acaba con empleos y medios de subsistencia en muchos territorios donde solamente tienen a estos vehículos para movilizarse.

La inestabilidad frente al futuro de los Camiones ha llevado a algunos decoradores a experimentar con otras formas de representación, derivadas del diseño industrial, como sillas, mesas, avisos publicitarios, etc. Con el fin obtener otras fuentes de sustento.

Referencias

Burke, Peter (2005). *La cultura popular en la Europa moderna* (1 ed.). Madrid: Alianza editorial.

Eco, H. (1986). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* (3rd ed.; F. S. Cantarell, ed.). Barcelona: Editorial Lumen.

Eco, U. (2007). *A paso de cangrejo. Artículos, reflexiones y decepciones, 2000-2006*. Barcelona: Debate.

García Canclini, N. (2005). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Hernández Salgar, O. (2014). *Los mitos de la música nacional. Poder y emoción en las músicas populares colombianas 1930-1960*. Recuperado de:

<https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/15410>

Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones Comunicación, cultura y hegemonía*. México DF: Anthropos Editorial.

Martín-Barbero, J. (2004). *Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad*. In M. C. Toscano Laverde, G. Navarrete Daza, & M. Pardo Zuleta (Eds.), *Debates sobre el sujeto: Perspectivas contemporáneas* (pp. 33–45). <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/books.sdh.310>

Ospina, G. (2020, January 1). *Antioquia se cuenta en Chiva*. Periódico El Colombiano, pp. 12–13. Recuperado de: <https://www.pressreader.com/colombia/el-colombiano/20200105/282419876180950>

Panofsky, Erwin (1991). *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza Editorial.

Rivas, José; Sepúlveda, Pilar; Rodrigo, Pilar y González, Eduardo (2003): *La Cultura Profesional de los Docentes de Enseñanza Secundaria*. En: <http://www.hum619.uma.es/CulturaProfesional/CulturaProfesional.pdf> (11/09/2020)

Valencia Salazar, D. (2010). *Las reinas de la trocha. El valor patrimonial de los buses de escalerao chivas en el municipio de*

Pensilvania y sus corregimientos aledaños. Manizales: Universidad de Caldas.

Zapata Cárdenas, M. I. (2020). Análisis visual de los camiones de escalera: expresión de la gráfica popular en Colombia. *Revista Científica Orbis Cognita*, 4(2), 24–40. Recuperado de: http://www.revistas.up.ac.pa/index.php/orbis_cognita/article/view/1381

Zapata Cárdenas, M. I. (2019). *Camiones de Escalera: iconografía visual campesina rodante como expresión viva de la cultura y*

gráfica popular colombiana. AdComunica. Revista Científica de Estrategias, Tendencias e Innovación En Co- Municacón, 17, 187–207. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.6035/2174-0992.2019.17.11>

Zapata Cárdenas, M. I. (2019). Iconografía y cultura rural en Colombia. *Los Camiones de Escalera como elementos rodantes de la expresión gráfica popular. In V. L. Chao, P. S. González, & A. Botella Nicolás (Eds.), Contenidos universitarios Innovadores (1st ed., pp. 495–506). Barcelona.*

Cultura popular y apropiación de referentes mediáticos en carteles de protesta: El caso del movimiento social chileno de octubre. María José Acuña Moreira

Cultura popular y apropiación de referentes mediáticos en carteles de protesta: El caso del movimiento social chileno de octubre

María José Acuña Moreira ¹⁶

Resumen: Este trabajo tiene como objeto de estudio las imágenes de carteles de protesta utilizadas en el marco de las movilizaciones recientemente producidas en Chile. Con base en la perspectiva de la Folkcomunicación, se describe la apropiación de elementos provenientes de los medios y la cultura popular que son resignificados como discursos de resistencia en el marco de la protesta social. Particularmente nuestro trabajo se basa en las manifestaciones ocurridas después del levantamiento social chileno con posterioridad al 18 de octubre de 2019.

Palabras Clave: Folkcomunicación, carteles de protesta, cultura popular

Resumo: Este trabalho tem como objetivo estudar uma seleção de imagens de pôsteres de protesto utilizados no âmbito das mobilizações produzidas recentemente no Chile. É descrita a apropriação de elementos da mídia e da cultura popular que são ressignificados como discursos de resistência no âmbito do protesto social.

Las movilizaciones sociales en Chile, también llamado “Estallido social” o “Chile Despertó”, producido el 18 de octubre de 2019, fue el resultado de una suma de

demandas que se venían arrastrando desde el periodo de la dictadura militar. El sistema neoliberal que rige el país y que fue implementado durante la dictadura cívico

¹⁶ María José Acuña Moreira - Universidad Austral de Chile. Licenciada en Comunicación Social y Periodista de la Universidad Austral de Chile. Bachiller en Humanidades y Ciencias Sociales UACH. Fotógrafa y comunicadora audiovisual. Correo electrónico: coteacu96@gmail.com

militar (1973-1990) y profundizada por los gobiernos democráticos después de 1990, ha logrado dominar a la población a través de un cúmulo de situaciones estructurales que han producido situaciones de injusticia, desigualdad, discriminación de género, étnico, discriminación, bajas pensiones, endeudamiento, entre otras, configurando un sistema basado en el mercado (García, 2010) que atraviesa las distintas dimensiones de la vida social. Esta creciente movilización y descontento social, se fue acrecentando a lo largo de los años hasta desembocar en un estallido masivo de ira e indignación.

Durante este periodo de “despertar social” fueron numerosas las formas de manifestación de la ciudadanía en el que se ha podido ver y registrar diversas formas de expresar el descontento, este despliegue creativo se caracterizó a través de marchas, intervenciones, bailes, cantos y pancartas por las calles del país y en el que tuvo a los medios digitales como principal sostén comunicacional, sin embargo, en este trabajo nos enfocaremos en una de las “viejas” formas de expresión como elemento difusor: el cartel o pancarta.

A través de las redes sociales el movimiento logró un impacto y una organización nunca vista, descolgándose y

alejándose de los medios masivos tradicionales como periódicos, revistas y canales de televisión, vinculados fundamentalmente a los grupos económicos y políticos hegemónicos en el país. La marcha dejó impresionantes imágenes de la multitud reunida de manera pacífica, pero también cientos de muestras de creatividad con distintos mensajes expresando de manera original las quejas y demandas de la ciudadanía. Dibujos, memes y frases creativas han sido vistos en las multitudinarias marchas.

Por lo tanto, ¿Qué características tiene la apropiación de elementos de las culturas populares y los medios de comunicación masiva en los carteles de protesta que se han utilizado en las calles de Chile en las recientes manifestaciones sociales?

Mi hipótesis es que la apropiación incorpora una mezcla de personajes y elementos que son sacados desde la cotidianidad e intimidad de las personas. Estos escritos están caracterizados por ser espontáneos, irónicos y nacen desde los afectos, la emoción, a veces de la rabia, angustia o miedo. Para ello, el mensaje es por lo general una mezcla cultural entre nuestro país y el mundo, mensajes que se expresan con un particular ingenio y creatividad.

Perspectiva teórica

El enfoque teórico de esta investigación se basa en los estudios de folkcomunicación, que para efectos de este trabajo entendemos como el estudio de los procedimientos comunicacionales en que las manifestaciones de la cultura popular o folclore se expanden, conviven con otras cadenas comunicacionales, sufren modificaciones por la influencia de la comunicación masificada o se modifican cuando son apropiadas por tales complejos (HOHLFELDT, p. 877, 2013).

El malestar social y las manifestaciones han tomado cada vez más fuerza y adhesión entre la población que no se siente representada por los partidos políticos dominantes y por el gobierno, apareciendo distintos focos de conflicto y de demandas, tales como estudiantes de distintos niveles, profesores, pueblos originarios, mujeres, identidades de género, entre otros, que en conjunto aumentan la desaprobación y crítica hacia el actual Presidente de Chile.

La crisis social en Chile ha llegado a diversos sectores y grupos. En las marchas se han hecho presentes grupos feministas, barras bravas de equipos de fútbol que en esta oportunidad se unieron para marchar

por un cambio en el país, movimientos de pueblos originarios, adultos mayores, entre otros. Podemos observar que el descontento es transversal, y que, en ciertos grupos, las demandas se mantienen y se arrastran desde hace años. Cuando hablamos de acción colectiva de protesta, nos referimos a:

“acciones realizadas por un conjunto de sujetos motivados por unos intereses comunes, que adoptan una forma de organización más o menos estructurada, y diseñan unas prácticas de movilización concretas, actuando en una estructura de oportunidad política que facilitará o dificultará la acción y condicionará sus posibilidades de influir en la articulación del poder” (Funes/Monferrer 2003 citados por García, s/f: 3).

Esta perspectiva se pone en diálogo con aproximaciones en torno a la protesta social desde una perspectiva social crítica y el análisis de manifestaciones genéricas para abordar el objeto mismo de los carteles de protesta. Metodológicamente trabajamos en base a un análisis de discurso y seleccionamos un corpus relevante para abordar la problemática planteada incorporando las variables del contexto enunciativo.

Entre los principales resultados observamos la presencia permanente de referentes del cine de Hollywood que

aparecen resignificados en relación a las necesidades de las demandas sociales producidas en Chile. Del mismo modo identificamos referentes mediáticos que aparecen resignificados sectorialmente para invertir el contenido del mensaje y situarlo en la órbita de la enunciación de los movimientos sociales.

En el sistema de folkcomunicación, aunque la existencia y utilización en ciertos casos, de modalidades y canales indirectos e industrializados (como emisiones deportivas por la TV, canciones grabadas en disco o mensajes impresos en folletos y volantes), las manifestaciones son sobre todo resultado de una actividad artesanal del agente-comunicador, en cuanto su proceso de difusión se desenvuelve horizontalmente, teniendo en cuenta que los usuarios característicos reciben los mensajes a través de un intermediario propio en uno de los múltiples estadios de difusión. (BELTRÃO, p. 27-8, 1980).

La circulación y apropiación de referentes provenientes de la televisión masiva y las tecnologías digitales expresa el lugar relevante que tienen tales referentes en la construcción de un imaginario, pero también la distancia social respecto de la estructura y los actores pertenecientes al mainstream al

cual se opone el discurso de resistencia. Del mismo modo observamos la relevancia de referentes provenientes de las barras del fútbol y una gráfica popular recontextualizada a las demandas del presente.

Por otra parte, la referencia a elementos propias de la interacción mediada por redes sociales también aparece recontextualizada en el espacio público como parte de las demandas. En otras palabras, la folkcomunicación es, por naturaleza y estructura, un proceso artesanal y horizontal, semejante en esencia a los tipos de comunicación interpersonal ya que sus mensajes son elaborados en lenguajes y canales familiares a la vez que la audiencia es conocida psicológica y vivencialmente por el comunicador, aún dispersa. (BELTRÃO, p. 27-8, 1980).

De este modo, los resultados expresan que los carteles vienen a constituirse en un medio de comunicación popular de segmentos marginalizados en el contexto del Chile contemporáneo.

Referentes utilizados en carteles de protesta

En base a lo anterior seleccionamos un conjunto de carteles que fueron fotografiados

durante las marchas en el período de tiempo desde el 18 de octubre de 2019 hasta el 31 de diciembre de 2020 en Chile. El corpus se construye bajo los criterios temáticos que evidencian la presencia de referencias temáticas provenientes de otros medios, evidenciando un proceso de intertextualidad en el cual las y los agentes de protesta construyen un mensaje de resistencia en el

marco de una movilización general. Las fotografías fueron tomadas en terreno por la autora de este trabajo como parte del registro audiovisual y de otros medios de comunicación que cubrieron las manifestaciones. A continuación, presentamos algunas de las imágenes seleccionadas:



Imagen 1. Las alusiones a cantantes nacionales e internacionales fueron numerosas. / Por: María Ignacia Inostroza / Periodista en Rock & Pop

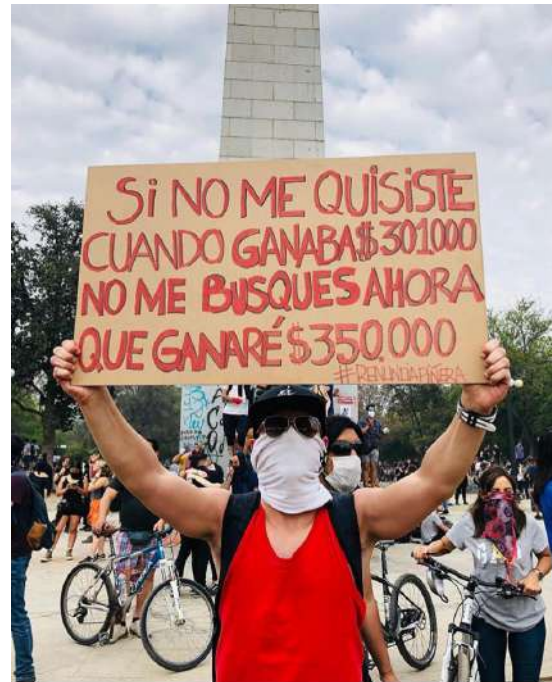


Imagen 2. Un poco de humos económico en medio de la protesta



Imagen 3. Descontento por las calles de Valdivia, Chile Por: María José Acuña Moreira / Periodista



Imagen 4. La sátira también tocaba a rostros faranduleros de Chile Por: María Ignacia Inostroza / Periodista en Rock & Pop



Imagen 5. Los niños son el futuro / Por: María José Acuña Moreira / Periodista



Imagen 6. Series tan populares como "Grey's Anatomy" ("Anatomía de Grey"), que se ha prolongado por 16 temporadas y aún sigue en antena / Por: BBC News Mundo.



Imagen 7. Las calles tuvieron a varios reconocidos "dibujos animados" en medio de las manifestaciones. Por: María Ignacia Inostroza / Periodista en Rock & Pop



Imagen 8. Las alusiones a cantantes nacionales e internacionales fueron numerosas / Por: [Sebastián Medina](#) / Periodista en Redgol.



Imagen 9. Los niños se toman las calles / Por: María José Acuña Moreira / Periodista



Imagen 10. El gobierno ha tomado diversas medidas para responder al descontento social, pero muchos no ven suficiente la respuesta de Piñera a sus demandas. / Por: María Ignacia Inostroza / Periodista en Rock & Pop

Conclusión

Teniendo en consideración que desde el principio del siglo XX la rápida evolución de los medios de comunicación ha habilitado y creado nuevos espacios para los consumidores. Este rápido avance de la tecnología ha hecho posible la transmisión y presentación de contenido de una forma versátil, rápida y de fácil acceso; aumentando su dominio y la necesidad de observación y estudio. Junto con esto, los estudios de Folkcomunicación obtienen cada vez más importancia, por su naturaleza de instancia mediadora entre la cultura de masas y la cultura popular; la utilización de estos elementos viene tornando objeto de estudio, especialmente en los espacios académicos, ya que se está apropiando y conectando con la resistencia popular.

Referencias

- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação – a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez Ed., 1980.
- García Montes, N. *Aproximación teórica al estudio de la acción colectiva de protesta y los movimientos sociales*. Revisado el 14 marzo 2020, Recuperado de http://www.redcimas.org/wordpress/wpcontent/uploads/2013/03/t_aproximacion_teorica_mmss_garcia.pdf
- García de la Huerta, Marco (2010). *Memorias de Estado y Nación: Política y Globalización*. Chile: Lom Editores.
- Hohlfeldt, Antonio (2013). *Novas tendências nas pesquisas da Folkcomunicação: pesquisas acadêmicas se aproximam dos Estudos Culturais*. En MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (Orgs.). *Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira*, p. 876 –883, 2013. São Paulo: Editae Cultural.

Análisis pragmático para la comunicación en el aula intercultural: una revisión de los modelos de Escandell, Apln y máximas de Grice.
Rebecca Marilyn Rodríguez Ríos

Análisis pragmático para la comunicación en el aula intercultural: una revisión de los modelos de Escandell, Apln y máximas de Grice

Análise pragmática para comunicação em sala de aula intercultural: uma revisão dos modelos Escandell, Apln e Maxima de Grice

Pragmatic analysis for communication in the intercultural classroom: a review of the Escandell, Apln and Grice's maxims models

Rebecca Marilyn Rodríguez Ríos ¹⁷

Resumen: En el presente documento se realiza una revisión de los modelos para el análisis pragmático propuestos por María Victoria Escandell Vidal, el modelo Apln propuesto por Pedro J. Sánchez Gómez, y las máximas de Grice, cuyo análisis se abordará desde un punto pragmático. Se resaltan los conceptos principales de éstos con la finalidad de orientar el análisis hacia una de las características fundamentales de cualquier cultura: la lengua; más específicamente a la función pragmática de ésta. El texto es de carácter descriptivo. Se localizaron los conceptos clave en materia de modelos de interpretación pragmática del mensaje por medio de una búsqueda de fuentes primarias como el libro de Introducción a la pragmática de María Victoria Escandell Vidal. Además, como complemento, se utilizaron fuentes secundarias como los portales digitales que incluyen cuya base de datos incluyen revistas especializadas en idioma castellano.

Palabras Clave: Comunicación Intercultural, Modelos Pragmáticos, Educación.

Abstract: This document reviews the models for pragmatic analysis proposed by María Victoria Escandell Vidal, the Apln model proposed by Pedro J. Sánchez Gómez, and the Grice maxims, whose analysis will be approached from a pragmatic point; highlighting the main concepts of these with the aim of orienting the analysis towards one of the fundamental characteristics of any culture:

¹⁷ Rebecca Marilyn Rodríguez Ríos. Universidad Intercultural de San Luis Potosí, Maestría en Ciencias de la Comunicación, México, mcc.rebecca.rdz@gmail.com.

language and more specifically its pragmatic function. This text was developed in a descriptive way, the key concepts in terms of models of pragmatic interpretation of the message were located through a search for primary sources such as the book Introduction to pragmatics by María Victoria Escandell Vidal. In addition, it was complemented by consulting secondary sources, which were constituted in digital portals whose data base include specialized journals in Spanish language.

Key words: Intercultural Communication, Pragmatic Models, Education.

Introducción: La globalización y la interculturalidad en la educación. Una mirada crítica en perspectiva.

La interculturalidad no es un nuevo es un enfoque analítico en la educación y es que, dentro del fenómeno de la globalización, aquellos que sean capaces de superar las barreras que impiden una comunicación efectiva, incluso en ambientes de interculturalidad, se proyectan como agentes del movimiento de reformas educativas actual, las cuales buscan que se genere en los espacios educativos un ambiente de inclusión y equidad e incluso ejes fundamentales para una posible transculturación. Cabe resaltar que aún conscientes de la importancia de crear en la sociedad una percepción cada vez más abierta al entendimiento de una cultura contigua, no se ha integrado a la raíz de formación del ente social (sistema educativo) un programa que desarrolle este tipo de competencias y coadyuve a minimizar el

impacto de aquellos que buscan insertarse en un entorno cultural ajeno al propio, analizando y comprendiendo aspectos fundamentales que la integran para después buscar la adaptación e incluso una posible adopción, para este caso, la introducción del análisis pragmático en la dinámica escolar resulta ser una opción por demás atractiva. La globalización fungirá como nuestro escenario de contexto.

Es de resaltar los procesos de adaptación que inconscientemente han estado presentes a la par del crecimiento de los ámbitos sociales en donde los intercambios globales han tenido lugar, uno de ellos, y quizás el más importante es el ámbito educativo, ya que el aula de clases es el lugar donde se forma al individuo, se lo convierte en un elemento social más, se le dota de conocimientos básicos, pero más importante converge y conoce estructuras familiares, pensamientos y culturas diferentes a él. Se forman además

las competencias necesarias para ser funcionales dentro de la estructura social, por lo cual será el espacio de análisis en el presente trabajo.

Considerando que los rasgos culturales forman parte vital de la identidad de cada nación, el debate en torno a este es la inequívoca integración, ser patrimonio global, es decir, compartimos identidades globales, la identidad ya no se delimita por territorio, hay tradiciones que se encuentran en cualquier punto del globo, somos ahora, lo que pareciera ser una “cultura global”, en contraste con la integración, somos guiados en un ejercicio de poder por una cultura hegemónica. Este hecho ha sido un campo beneficioso y fértil para las industrias culturales y los medios masivos de comunicación, ya que dentro de una sola cultura global no se debe personalizar los contenidos que se ofrecen en cada región del globo, lo global sigue sirviendo a su propósito original, el campo económico, por otra parte, es de resaltar el peligro que esto supone para la diversidad cultural, al respecto Ortiz (2012) opina:

El nuevo paradigma denominado globalización trata de encontrar una nueva interpretación de la humanidad y, desde luego que, trata de integrar una historia

universal en donde la diversidad cultural exige un lugar, desde los grupos de oposición al pensamiento único. (p. 28)

Coadyuvando a la aceleración y esparcimiento del pensamiento global están las herramientas y redes digitales, mismas que trajeron consigo un aumento de los espacios de convergencia cultural, los cuales se han diversificado, ya no estamos a merced de esperar un encuentro delimitado por espacio y tiempo, las interacciones entre dos o más personas que no comparten la misma identidad cultural suceden cada vez con más frecuencia, enriquecidas por la curiosidad natural de “conocer al otro”, interacciones potencializadas gracias a las plataformas que ofrece internet. Resulta muy interesante resaltar que la sociedad misma se ha encargado de definir y difundir los aspectos fundamentales de convivencia en situaciones interculturales, valores como la tolerancia y el respeto hacia la “cultura ajena” son fuertemente defendidos por aquellos a favor de abrir más canales de comunicación y establecer conexiones con distintos miembros de un grupo cultural.

Conviene hacer un espacio para revisar el concepto de interculturalidad y como éste se aborda dentro del aula. Uno de los conceptos lo propone Simón (2011) “La interculturalidad

como enfoque analítico, como apuesta política y entendida en su sentido más amplio tiene, cada vez, mayor acogida en muchos países, ya que plantea una propuesta de diálogo horizontal que resulta enriquecedor y deseable entre diversas culturas" (p. 56), mismo que se pretende sea libre de cualquier tipo de barrera cultural. La interculturalidad, desde su concepción misma, niega la existencia de asimetrías debidas a relaciones de poder, asume que la diversidad es una riqueza. A diferencia del interaccionismo, la segregación o el olvido, que buscan eliminar las diferencias, la interculturalidad asume la diferencia no sólo como algo necesario sino como algo virtuoso" (Schmelkes, 2003, p. 27), por lo cual, hablar de interculturalidad supone ir más allá de la multiculturalidad.

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, de aquí la necesidad de principios éticos universales que hagan compatibles las diferencias y garanticen la cohesión social. Sólo así se lograría que la multiculturalidad se orientara hacia la interculturalidad, es decir, cuando las diferencias no se trastoquen en irreductibles e incommensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones jerárquicas. (Comboni y Juárez, 2013, p. 10)

Dicho lo anterior, las relaciones que se den dentro de un ambiente intercultural no deberán estar sujetas a valores jerárquicos en donde se identifique una cultura dominante y se condicione la interacción (lenguaje, símbolos semióticos y semánticos) bajo una línea de interpretación unidireccional. Las consecuencias de dicha acción derivan inevitablemente al nepantlismo definido por Miguel León-Portilla como, la como la aculturación y pérdida de identidad de las culturas subalternas ante una dominante.

El sistema educativo mexicano busca incluir elementos que generen respeto hacia la diversidad cultural y lingüística del país, tal y como se establece en la renovada Ley General de Educación:

Promover la comprensión, el aprecio, el conocimiento y enseñanza de la pluralidad étnica, cultural y lingüística de la nación, el diálogo e intercambio intercultural sobre la base de equidad y respeto mutuo; así como la valoración de las tradiciones y particularidades culturales de las diversas regiones del país; (Ley General de Educación, DOF2019, Art. 15 f.VII.)

Por supuesto, un país como México tan diverso culturalmente, resulta relevante si se habla de multiculturalidad y diversidad lingüística, identificado ya mundialmente por

ser uno de los países más ricos en identidades culturales, es de imaginar que los esfuerzos por la transición de la multiculturalidad a la interculturalidad en el ámbito educativo deberían ser objetivos y planificados. Ante tanta diversidad, es difícil formar actores conscientes, que respeten y encuentren un punto de entendimiento para superar la barrera más importante en la educación intercultural: la comunicación.

***Comunicación intercultural:
lenguaje, competencias y barreras.***

Partiendo desde la premisa que lengua y cultura son un binomio indisoluble, resulta ser éste una de las barreras más fuertes a superar en la transición de la multiculturalidad a la interculturalidad, aún más si nos referimos al ámbito educativo en donde la comprensión y decodificación que el individuo genere del mensaje recibido lo será todo en la consolidación de sus aprendizajes, es entonces de vital importancia incorporar y desarrollar en los agentes sociales educativos la llamada “competencia intercultural” definida por Chen y Starosta (1996) como la “(...) habilidad para negociar los significados culturales y de actuar comunicativamente de una forma eficaz de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes” (citado en

Alsina, 1997, p. 13); sin embargo, la decodificación efectiva no siempre indica una comunicación efectiva, esto es, totalmente controlada y sin ambigüedades. Basta entender que los elementos lingüísticos que componen el idioma en una cultura son claramente complejos. Pérez (2008) describe así la relación simbiótica entre lenguaje y cultura: “La cultura es un magno sistema, de lenguajes, lenguas, textos y mecanismos de mediación expresiva de la más variada índole” (p. 38) para que se produzca un encuentro comunicativo deberemos pensar entonces en las competencias necesarias a desarrollar para el hablante intercultural.

Hablando de las competencias para lograr una comunicación intercultural efectiva, una de las primeras es la capacidad que tenga el interlocutor de abrir sus horizontes de entendimiento; más allá de todo el conocimiento técnico en traducción y la aplicación de modelos de análisis, la comunicación no será posible si existe alguna barrera de juicio social ante la persona con quien se desea establecer conexión, es decir, la negociación de significados sólo podrá lograrse si antes se ha reconocido al receptor como un igual, la distancia social suele ser uno de los primeros tropiezos de la comunicación, no sólo intercultural, está

establecida con base en el sistema jerárquico de la cultura hegemónica de la que se hizo alusión párrafos antes en este mismo texto.

Otro de los factores a considerar es la habilidad del sujeto de establecer correctamente la intención del mensaje ya que este constituye su propósito, de esto depende que, independiente a los signos lingüísticos requeridos para establecer la comunicación, no se produzcan situaciones de ambigüedad. Por último, la asimilación, entendida como “el grado en el cual una persona armoniza o se hace similar a la cultura anfitriona, lo cual implica cambios actitudinales y cognitivos” (Sanhueza, Paukner, San Martín y Friz, 2012, p. 133) a partir de ésta es como comienza el proceso de normalización y ajuste, a través de los cuales el sujeto intenta reorientar su sistema completo de adaptación cultural, busca ahora la integración.

Método

Con la finalidad de elegir cuáles serían las fuentes consultadas para la elaboración del presente artículo, se estableció como criterio el uso de una fuente primaria como eje de conceptos principales y de dos fuentes secundarias en donde presentara el análisis pragmático de textos escritos y orales. Se

realizó una búsqueda en las bases de datos Redalyc y Dialnet, utilizando las siguientes palabras clave: modelo, análisis pragmático, aula, textos, lingüística y didáctica. Tras la combinación de las palabras clave se seleccionaron los artículos que cumplieran con los siguientes criterios de inclusión: publicaciones provenientes de revistas cuya temática girara en torno a la didáctica y la lingüística, con registro ISSN, abstract, que presentaran claramente los elementos del modelo propuesto, un ejemplo de la aplicación del mismo y los resultados. Se descartaron aquellos que no ejemplificaran el modelo de análisis, así como los resultados que omitieran los resultados o no describieran una metodología clara. Siguiendo los criterios de selección se localizaron dos artículos, uno encontrado en la base de datos Redalyc y el otro en Dialnet.

Revisión de conceptos: Introducción a la pragmática- María Victoria Escandell vidal

Como primer trabajo a analizar se propone el de María Victoria Escandell Vidal, ya que en este texto se estudian, además del concepto de pragmática, los elementos que intervienen en el modelo de comunicación con ejes de análisis pragmático. Para Escandell (1996), reducir el proceso de comunicación sólo en las acciones de codificar y decodificar sin

incluir agentes externos sería dar una visión parcial e inexacta de la compleja acción comunicativa, es por ello que propone la pragmática como parte de una estrategia global para el análisis de elementos propios del contexto los actores, elementos extralingüísticos en las acciones comunicativas que marcan una significativa diferencia en la dinámica de la codificación y decodificación del mensaje.

El primer concepto es por supuesto el de pragmática; dentro del libro la autora define a la pragmática como:

El estudio de los principios que regulan el uso del lenguaje en la comunicación, es decir, las condiciones que determinan tanto el empleo de un enunciado concreto por parte de un hablante concreto en una situación comunicativa concretos, como su interpretación por parte del destinatario (Escandell, 1996, p. 13-14)

Las situaciones determinan el código del mensaje sin duda alguna pero más influye sobre la decodificación de éste, basta con revisar una de las frases que muchos conocemos directamente desde nuestro breviario cultural: "cuando una mujer dice *sí*, podría ser un *quizás* y si dice un *quizás*, podría ser un *no*", ¿qué determina entonces que el receptor pueda entender ese quizás como un

no?, elementos de la situación que se produce en ese momento nos darán una pista, ¿cuál fue la cuestión que derivó a la respuesta de quizás? ¿qué efecto condiciona la respuesta?, podría ser que ese quizás provoque una reacción negativa en el emisor o quiera indicar misterio, lo cierto es que ese quizás utilizado en esa situación concreta, con esos interlocutores concretos, no tendrá el mismo valor si se cambia alguno de los elementos de la práctica comunicativa. Al respecto, la acción de "leer entre líneas", dicho de otra manera, la separación entre el significado concreto o literal de la palabra y la intención comunicativa que ésta lleva resulta un fenómeno interesante en la comunicación humana, contamos con cierta habilidad de inferir significados; sin embargo, agregando un elemento más a la ecuación como el contacto con una cultura diferente, las cosas se complican, ya que los interlocutores no comparten un contexto común y probablemente tampoco un código lingüístico, dependerá entonces de saber leer los elementos paralingüísticos que intervengan en el momento, ejecutar un análisis pragmático.

La necesidad de la pragmática

Por supuesto que entendemos la existencia de la función pragmática del lenguaje, pero, como se puntualizó anteriormente, los seres humanos tenemos la función "natural" de la inferencia de significados, como es algo que parece tan normal como respirar, el hacerlo objeto de análisis pareciera perder relevancia, pero no así en el campo de la comunicación intercultural. Escandell (1996) resalta la aportación de la pragmática y enuncia sus ventajas:

(...) de un lado, complementa y matiza de un modo altamente eficaz las consideraciones gramaticales; del otro, y si se distinguen con nitidez los dos puntos de vista -el gramatical y el pragmático-, contribuye no sólo a dar una visión más precisa de la compleja realidad lingüística, sino sobre todo a simplificar notablemente la descripción del nivel estructural. (p. 23)

Para aquellos familiarizados con los modelos clásicos de la comunicación, en especial con el modelo establecido por David K. Berlo en 1960 no son ajenos a los términos de: emisor o fuente, receptor, mensaje, canal, codificación, decodificación y retroalimentación, este fue uno de los primeros modelos del proceso de la comunicación, describía una vía lineal del mensaje y no profundizaba en el contexto en donde se producía la comunicación, no fue sino hasta el modelo de Roman Jakobson que apareció la función referencial (contexto) en la ecuación. El modelo Escandell toma los elementos clásicos y los clasifica en componentes materiales y relacionales. En las siguientes tablas (tabla 1 y 2) se realiza una clasificación y descripción de los elementos posteriormente se integrarán en modelos ejemplos (figuras 1 y 2).

Elementos del modelo Escandell

<i>Componentes materiales</i>	<i>Descripción</i>
<i>El emisor</i>	<i>La persona que produce un signo lingüístico, ya sea oral o escrito, con una intención específica.</i>

<i>El destinatario</i>	<i>Persona o grupo de personas a las que se dirige el mensaje estructurado por el emisor.</i>
<i>El enunciado</i>	<i>Expresión lingüística producida en cada una de las intervenciones entre el emisor y el destinatario.</i>
<i>El entorno</i>	<i>Contexto o situación espacio-temporal en donde se realiza la acción comunicativa y provee información paralingüística.</i>

Tabla 1. Descripción de los componentes materiales
Fuente: elaboración propia.

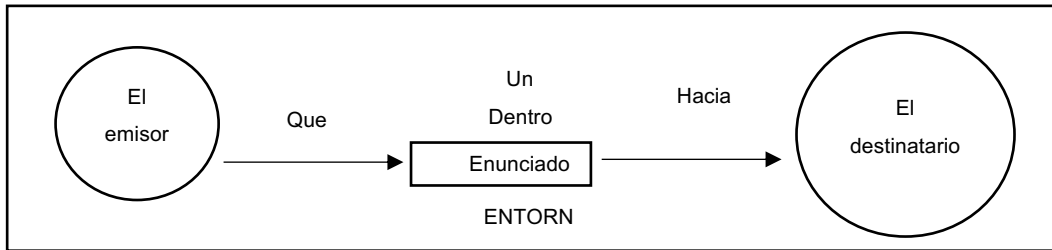
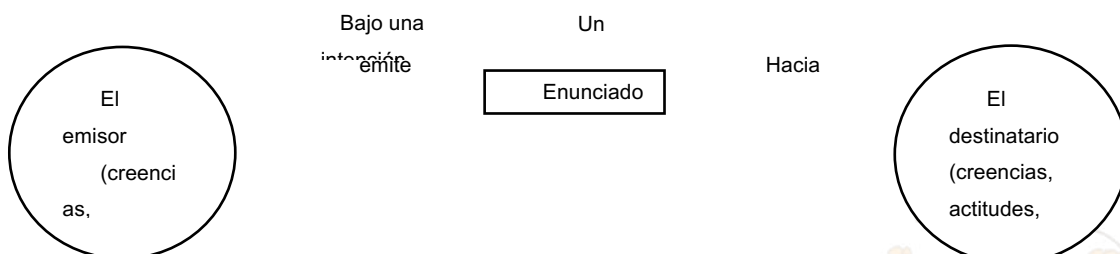


Fig. 1 Componentes materiales en el modelo
Fuente: Elaboración propia.

<i>Componentes relacionales</i>	<i>Descripción</i>
<i>Información pragmática</i>	<i>El conjunto de experiencias y conocimientos relativas al mundo tanto del emisor como del destinatario.</i>
<i>Intención</i>	<i>Relación dinámica entre emisor y destinatario que busca establecer relaciones determinadas por las actitudes y la información pragmática con la que cuentan.</i>
<i>Relación social</i>	<i>El grado de cercanía en el cual los interlocutores se encuentren dentro del estrato social.</i>
<i>Significado e interpretación</i>	<i>El significado lo constituye los elementos codificados por el emisor en el enunciado, mientras que, la interpretación está dada a través de la decodificación que el destinatario haga de éste.</i>

Tabla 2: Descripción de los componentes relacionales. Fuente: Elaboración propia.

Nota. Se debe mencionar que la información pragmática incluye también las creencias, supuestos, opiniones y sentimientos de los interlocutores, entra en juego la identidad cultural de cada uno de ellos.



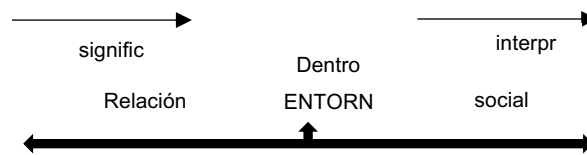


Fig. 2 Integración de los componentes en el modelo relacional en el modelo. Fuente: Elaboración propia. Nota: En esta figura se presentan los elementos del modelo Escandell, el emisor que cuenta con información pragmática a partir de sus creencias, actitudes etc. bajo una intención emite un enunciado al cual dota de significados hacia el destinatario, quién a su vez, interpreta condicionado por su propia información pragmática; todo esto dentro del contexto o entorno desde donde se identifica la relación social entre los interlocutores.

Un modelo pragmático de la comunicación escrita en el aula de ciencias. “El modelo Apln”.

Pedro Sánchez Gómez expone un modelo cuyo objeto de análisis son los textos escritos producidos dentro del aula de ciencias a nivel superior, la revisión de este artículo aportará una perspectiva diferente para la evaluación que se produzca dentro del aula. Los textos escritos están presentes en cualquier dinámica escolar, la elaboración por parte de los alumnos requiere diversas competencias de acuerdo a la temática del mismo; sin embargo, la correcta redacción, coherencia, cohesión y ortografía sin duda conforman los primeros elementos a observar para el docente; ahora bien, en cuanto a la evaluación también se requiere la correcta interpretación por parte del lector, supongamos, por ejemplo, que se ha encargado un texto de argumentación hacia un tema específico dentro de un aula de derecho a nivel superior,

el tema es el aborto, claro está que si el docente realiza una interpretación homogénea del contenido de todos los textos perderá el sentido inicial, después de todo, la argumentación también se relaciona con el contexto de la persona que la sustenta.

Habría que acotar que dentro del aula intercultural suceden, por inexperiencia o desconocimiento del entorno cultural del otro, interpretaciones que no obedecen al significado del autor del texto, tanto del docente al alumno como del alumno al docente. El docente, bajo una postura de autoridad se rige bajo ciertas normas establecidas en la dinámica del aula, una de ellas es la forma unidireccional de interpretación: si no lo comprendo como yo busco comprenderlo, entonces es incorrecto. En el contrato didáctico de toda aula se reconoce al docente como el autor modelo, los estudiantes lo utilizarán como referencia en sus propios textos ya que el determinará de primera la intención bajo la cual se produce y

el valor del mismo traducido a una calificación. Sánchez (2003) hace una referencia a la interpretación de “diccionario” y la diferencia de la interpretación “enciclopédica”, como se cita a continuación:

El sentido de un texto no se puede, en general, establecer a partir de un análisis de sus componentes cuando éstos se analizan como si fuesen entradas de un diccionario; esto es, cuando se tiene en cuenta únicamente su valor semántico aislado y sus propiedades sintácticas. Para interpretar un texto se requiere de un código (o códigos) organizado en forma no ya de diccionario, sino de enciclopedia, en la que cada entrada incluya información contextual e información circunstancial sobre un término dado. (p. 309)

Así pues, la interpretación -componente relacional del modelo de comunicación

pragmática- aplicada al contexto escolar requiere que el destinatario (docente) contemple que el término buzo tendrá relación con mar y deporte, pero también como expresión coloquial. La acción de interpretar un texto escrito tiene cierto nivel de dificultad sobre los textos orales, ya que no somos capaces de leer directamente el contexto desde donde se produjo el mismo, así que es un juego de intenciones, ya que es lo único que se puede inferir aún sin conocer el contexto del emisor (autor) del texto.

Elementos del modelo Apln

En la tabla 3 se describen los elementos enunciados dentro del modelo de interpretación Apln para textos escritos en el aula, los cuales son:

<i>Elemento</i>	<i>Descripción</i>
<i>Docente/ Investigador</i>	<i>Se presenta como el autor modelo, determina los parámetros de producción de textos, así como su intención dentro de la dinámica de clase, para, posteriormente interpretarlos.</i>
<i>El alumno</i>	<i>El lector modelo, con base en los parámetros e intención establecidos por el docente, produce un texto.</i>

<i>Competencia "enciclopedia"</i>	<i>La capacidad de los actores comunicativos de inferir significados no-literales a una palabra, es decir, no conceptos estilo diccionario.</i>
<i>Interpretación pregunta</i>	<i>Ésta es puesta en dinámica por el docente a partir de la interpretación de las habilidades del alumno, rige los conceptos clave de la intención del texto.</i>
<i>Interpretación respuesta</i>	<i>Surge de la interpretación del alumno hacia la pregunta (tarea) expuesta por el docente, se sintetiza en una elaboración de texto o formulación de hipótesis hacia la intención del docente.</i>

Tabla 3. Descripción de elementos del modelo Apln. Fuente: Elaboración propia

Análisis pragmático de las máximas griceanas en textos orales y escritos

Una vez abordada la interpretación de elementos pragmáticos en los textos escritos, es el turno de los textos orales, en este artículo de Horacio Miranda Ubilla y Marisa Guzmán Munita se realiza un análisis conversacional utilizando como sustento teórico las máximas de Grice – establecidas por Paul Grice en 1975- . Los elementos pragmáticos dentro de las conversaciones son un punto siempre a observar para los lingüistas y especialistas de la comunicación, nos comunicamos todo el tiempo, a veces sin estar conscientes del código que empleamos para establecer la conversación, una vez más se pone en énfasis la evolución de los estudios lingüísticos de un sentido lineal a una apertura

de significados y modos de interpretación; al respecto Miranda y Guzmán (2012) opinan:

No cabe duda que con nuestra conducta lingüística trascendemos los límites de los significados semánticos convencionales, para incursionar en el mundo de los significados pragmáticos. Esto se manifiesta en las realizaciones cotidianas, en las que la carga pragmática de los enunciados puede dar lugar a mensajes muy distintos de lo que se expresó literalmente. (p. 231)

El modelo de Grice fomenta desde la parte intercultural a una identificación de los principios de cooperación, lo cual ayudará, tanto a la persona que desee integrarse como a la persona que integra, a actuar en una conversación de la manera más cercana posible al otro y así mantenerla fluida y

provechosa para ambos interlocutores, basta con enfocarnos a hacer nuestra contribución a la conversación dependiendo al propósito y la interacción lingüística que se identifique en ese momento Yule (1996)

Las máximas griceanas

El modelo de Grice recae en el principio de cooperación en la conversación; es decir, que las personas que participen en ese encuentro realmente tengan la intención de hacerlo, este principio se puede transgredir por muchas

situaciones, pero como la principal encontramos las razones culturales, “relacionadas, por ejemplo, con mantener relaciones amistosas en buen pie, por temor, deferencia, etc.” (Miranda y Guzmán, 2012, p. 243) como parte de las competencias interculturales, un buen hablante debe identificar que máximas se pueden transgredir y cuales observa y privilegia en pos de establecer el lazo comunicativo. En la tabla 4 se identifican y describen las máximas de grice.

<i>Máxima</i>	<i>Descripción</i>
<i>De cantidad</i>	<i>Mantener en los enunciados solamente la cantidad de información necesaria según el propósito de la conversación (evitar la saturación de información)</i>
<i>De calidad</i>	<i>Procurar que la información dada sea veraz, no decir nada que no se tenga certeza sea cierto o no se tenga el conocimiento suficiente.</i>
<i>De relevancia</i>	<i>Lo compartido deberá ser apegado al tema de conversación que se estableció en el momento</i>
<i>De modo</i>	<i>Evitar las ambigüedades siendo claro, preciso y breve en nuestras intervenciones</i>

Tabla 4. Descripción de las máximas de Grice. Fuente: Elaboración propia

El uso de las máximas de Grice dentro del aula intercultural requiere el conocimiento de que, aún establecidas, la práctica más común

es que alguna de ellas se omita en el uso cotidiano del lenguaje; por ejemplo, en la siguiente conversación:

¿Cómo te fue con tus amigos?

Me divertí

Se puede inferir que en esta conversación el sujeto "b" transgrede la máxima de cantidad, ya que, aunque no está excediendo la información, ilustra el extremo contrario: está dando muy poca información; sin embargo, bajo la máxima de cooperación podemos también concluir que "b" está dando sólo la información necesaria a la cantidad de preguntas que recibió sino que agrega en ese "me divertí" un significado intrínseco, "me divertí" puede dar referencia de actividades recreativas para el sujeto "b" y por el tono que se utiliza en el código utilizado también podría implicar que "a" y "b" son personas con alguna relación cercana, padre e hijo, hermano-hermana, etc. Culturalmente hablando, incorporar la conciencia de estos elementos en una interacción verbal logrará una integración y comprensión de los modos de interacción en diferentes grupos, por ejemplo, en la cultura japonesa tradicional es normal que las conversaciones sean con intervenciones cortas (máxima de cantidad) y siempre buscando la pertinencia de lo que se dice (máximas de calidad y relevancia); por otro lado en la dinámica de una cultura latina

como la sociedad mexicana, las máximas de cantidad por lo general se ven transgredidas en pos de la "buena conversación", es muy común incluir metáforas e ironías para mejorar "el ambiente". Compartir un código lingüístico facilita el cincuenta por ciento para el desarrollo de una conversación lo demás es abonado por los elementos que la rodean y cada cultura presenta una dinámica diferente.

Discusión y Conclusiones

El enfoque pragmático de la comunicación es, sin duda alguna, un elemento a considerar para mejorar las interacciones dentro de un aula intercultural, además de la integración y reforzamiento de los valores como la tolerancia, el respeto y la valoración mutua; aunado a esto, acortar las distancias sociales que se generan a partir de la jerarquización. Esto no sería posible sin la conciencia de nuestra posición dentro del contexto multicultural, que, una vez identificada, nos permite invitar a la reflexión de todos los agentes involucrados en la dinámica. Los modelos presentados abordan el análisis pragmático desde diferentes perspectivas, se aplican a textos orales y escritos, pero convergen en los siguientes puntos:

La comunicación no puede ser concebida de manera lineal, ya que los elementos que la

componen son dinámicos. Reducir el proceso a una codificación y decodificación lineal atendiendo solamente a elementos gramaticales sería negar la complejidad del proceso.

La interpretación –proceso que le da valor a los significados- depende tanto del contexto del individuo, sus creencias, tradiciones, identidad cultural, etc., como del espacio temporal donde se ubica la práctica comunicativa; es por ello que un solo signo lingüístico, aunque comparta el mismo código resulta con diferentes significados.

Como parte de las competencias para una comunicación intercultural se debe integrar la habilidad de interpretar a modo “enciclopedia”; es decir, buscar complementar el concepto denotativo de la palabra con información contextual y circunstancial.

Siendo conscientes de esto, se podría lograr una armonía comunicativa en un espacio escolar multicultural, la finalidad de esto es migrar a la interculturalidad efectivamente, derrumbar las barreras que se presentan –además de la que supone no compartir el mismo lenguaje- en pos de una convivencia que permita lograr los objetivos de aprendizaje, después de todo, aquel alumno que se siente comprendido tiene

mayor posibilidad de desarrollar su potencial, que es, a fin de cuentas la meta de todo profesor a cualquier nivel educativo.

Referencias

Alsina, M. R. (1997). Elementos para una comunicación intercultural. *Afers internacionals*, (36), 11-21. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4741761>

Comboni, S., Juárez, J. M. (2013). Las interculturalidad-es, identidad-es y el diálogo de saberes. *Reencuentro*, (66), 10-23. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=340/34027019002>

Escandell, M.V. (1996). *Introducción a la pragmática*. Barcelona, Madrid: Editorial Ariel, S.A

Ley General De Educación. Diario Oficial de la Federación, México, 30 de septiembre de 2019.

Miranda, H. y Guzmán, M. (2012). Análisis pragmático de las máximas griceanas en textos orales y escritos. *Literatura y Lingüística*, (26), 229-246. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=352/35225006014>

Ortiz, D. M. (2012). Diversidad cultural. Ciudad de México, México: Red Tercer Milenio.

Pérez, H. (2008). Hacia una semiótica de la comunicación. *Comunicación y Sociedad*, (9), 35-58. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=346/34600903>

Sánchez, P.J. (2003). Un modelo pragmático de la comunicación escrita en el aula de ciencias. *Enseñanza de las ciencias: revista de investigación y experiencias didácticas*, 21(2), 307-318. Recuperado de: <https://ddd.uab.cat/record/1607>

Sanhueza, S., Paukner, F., San Martín, V. y Friz, M. (2012). Dimensiones de la competencia comunicativa intercultural (CCI) y sus implicaciones para la práctica educativa. *Folios: revista de la Facultad de Humanidades*, (36), 131-151. Recuperado de: <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RF/article/view/1729/1676>

Schmelkes, S. (2003). Educación intercultural. Reflexiones a la luz de experiencias recientes. *Revista Electrónica Sinéctica*, (23), 26-34. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99815908005>

Simón, C. (2011). La interculturalidad y la pragmática en el aula. *Decires, Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, 13

(número especial), 55-70. Recuperado de: <http://revistadecires.cepe.unam.mx/articulos/artE-6.pdf>

Competencias de comunicación intercultural en niñas, niños y adolescentes en una propuesta de educación intercultural. María José Arguedas Pinasco.

Competencias de comunicación intercultural en niñas, niños y adolescentes en una propuesta de educación intercultural

Competências de comunicação intercultural em meninas, meninos e adolescentes em uma proposta de educação intercultural.

Intercultural communication skills in children and teens within an intercultural education proposal.

María José Arguedas Pinasco¹⁸

Resumen: La presente ponencia analiza cómo se desarrollan competencias de comunicación intercultural en niñas, niños y adolescentes desde la propuesta educativa del Colegio Pukllasunchis (Cusco, Perú). La importancia de las competencias de comunicación intercultural - (1) respeto, (2) autoconciencia de la identidad propia, (3) empatía, (4) escucha y diálogo intercultural, (5) deconstrucción y reconstrucción de significados - y su desarrollo dentro del ámbito educativo, se ubica en la capacidad de formar personas que sea constituyan, a lo largo de su proceso escolar, como interlocutores e interlocutoras activas en procesos reales de comunicación intercultural.

Las niñas, niños y adolescentes que aprenden a ejecutar estas competencias, son y serán capaces de superar barreras que impiden el entendimiento común entre las diversas manifestaciones culturales, para construir acciones de transformación colectiva en la sociedad actual donde abundan la desigualdad y fragmentación.

Palabras Clave: Competencias de comunicación intercultural, Educación intercultural, Comunicación relacional.

Abstract: This presentation analyzes how intercultural communication skills are developed in children and teens, from the educational proposal of the Pukllasunchis School (Cusco, Peru).

Key words: Intercultural communication skills, intercultural education, relational communication

¹⁸ Arguedas Pinasco, Maria Jose. Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciada en Comunicación para el Desarrollo. Perú. mjarguedas@pucep.pe

La presente ponencia presenta la investigación “Competencias de comunicación intercultural en niñas, niños y adolescentes: estudio de caso de la propuesta educativa del Colegio Pukllasunchis”, la cual tuvo como objetivo general analizar cómo se desarrollan competencias de comunicación intercultural en niñas, niños y adolescentes en un espacio educativo escolar.

La importancia de las competencias de comunicación intercultural y su desarrollo dentro del ámbito educativo se ubica en la capacidad de formar personas que se constituyan, a lo largo de su proceso escolar, como interlocutores e interlocutoras activas en procesos reales de comunicación intercultural. Las niñas, niños y adolescentes que aprenden a ejecutar estas competencias, son y serán capaces de superar barreras que impiden el entendimiento común entre las diversas manifestaciones culturales, para construir acciones de transformación colectiva en la sociedad actual donde abundan la desigualdad y fragmentación.

Las concepciones teóricas, en las que se basa la investigación, son: la comunicación desde el enfoque relacional, la

interculturalidad como propuesta política de re-conceptualización y re-fundación de estructuras sociales igualitarias, y la comunicación intercultural desde el desarrollo de competencias como estrategia para la convivencia intercultural.

Comunicación Relacional

La comunicación es un campo de estudio que con frecuencia se concibe como un fenómeno de difusión y transmisión de información y contenidos (Gumucio, 2001), en su dimensión de mediática y unilateral (Rizo, 2009). Sin embargo, la comunicación también tiene un aspecto humano relacional de suma importancia (Ceberio, 2006), ya que dentro ese campo los seres humanos son capaces de establecer vínculos sociales, formar relaciones de intercambio e interactuar en sociedad (Rizo, 2009).

Por lo tanto, la comunicación se configura como una dimensión básica e indispensable de la vida humana, mediante esta, se establecen las relaciones socioculturales necesarias para la supervivencia. Así, mediante la comunicación, las y los sujetos son capaces de reconocer e interactuar dinámicamente con otros actores, a través de

diversos medios, construyendo procesos de socialización (Alfaro, 1993) y de descubrimiento y afirmación de identidad, tanto personal como colectiva (Alfaro, 2006).

A este tipo de comunicación la conocemos como “comunicación relacional” ya que es interlocución entre sujetos, lo cual supone interlocutores y no emisores-receptores, es una relación activa constante, cambiante y cotidiana entre sujetos que involucra que ambos interlocutores cumplan un rol activo dentro de la relación. Entonces, en la comunicación relacional, las y los interlocutores tienen la capacidad de discutir, discrepar, ceder, colaborar, crear acciones comunes, siendo estas redes de intercambio espacios de expresión, resolución de conflictos y creación de acuerdos (Alfaro, 2006).

Ejercer comunicación relacional dentro del sistema educativo genera que las y los estudiantes transiten por un proceso de empoderamiento que va desde la ruptura de silencio hasta la transformación de estructuras sociales. La ruptura del silencio o la capacidad de expresión muchas veces ha sido desvalorada y desalentada dentro del sistema educativo, caracterizado por el poco

o nulo fomento del pensamiento crítico. La cultura del mutismo se encuentra bastante arraigada, esto significa que solo profesores y profesoras pueden expresarse (Mujica, 2001).

Hacer comunicación relacional necesariamente significa involucrar a la dimensión cultural (Alfaro, 2006), ya que la comunicación siempre se desarrolla en espacios de encuentro entre sujetos heterogéneos con cosmovisiones sociales y culturales diversas. Por lo tanto, solo siendo conscientes de la dimensión cultural, será posible articular, integrar y construir espacios que enfrenten a la desigualdad (Alfaro, 1993).

Así, la comunicación relacional, cumple su propósito cuando es capaz de vincular personas pluriculturales, intercambiando significados, encontrando sus puntos en común y generando lazos de colaboración colectiva (Wolton, 1999 en Montes, 2017). Bajo esta mirada, se convierte en un proceso horizontal y dialógico orientado hacia el entendimiento dentro de contextos sociales y culturales (Silva, 2015).

Interculturalidad

La cultura se entiende como un conjunto de relaciones, cosmovisiones y formas de

organización particulares de un grupo social. En base a este concepto, la interculturalidad se configura como un proceso de interacción entre individuos o grupos sociales con culturas y experiencias distintas, que tiene como fin el intercambio, diálogo y convivencia en condiciones de igualdad. Este proceso necesita de un ejercicio consciente de reconocimiento de las desigualdades sociales, culturales, políticas y económicas, para deconstruir las relaciones de poder que las configuran (Walsh, 2009).

Entonces, la interculturalidad al significar interacción pone en contacto a diferentes culturas en procesos dinámicos repletos de creación y de tensión, siempre en construcción. Estos procesos están enraizados en brechas culturales reales y actuales, brechas caracterizadas por asuntos de poder y por grandes desigualdades sociales, políticas y económicas que no nos permiten relacionarnos equitativamente. En este sentido, la interculturalidad pretende desarrollar solidaridades y responsabilidades compartidas (Walsh, 2009, p.47).

Es así como, se busca intervenir estructuralmente para generar una convivencia intercultural donde todas las

culturas, grupos sociales e individuos tengan igualdad de oportunidades y sean capaces de interactuar juntos en relaciones horizontales de transformación social. En este sentido, la comunicación es una condición que permite llevar a cabo la interculturalidad, ya que hace manifiesto y objetivable el proceso del intercambio recíproco entre interlocutores (Rizo, 2008). La comunicación, en este campo, propone vías para actuar en diálogo y negociaciones entre las diferencias, aceptando la posibilidad de la existencia de conflictos y disensos. Sin embargo, llegando al entendimiento entre la diversidad (Silva, 2013).

Comunicación Intercultural

Tanto la interculturalidad y la comunicación relacional son dos procesos que se entrelazan y complementan continuamente. Por lo tanto, tal como plantea Rizo y Romeu (2006), la interculturalidad necesariamente pasa por la comunicación, y por lo tanto es comunicación intercultural. Es por ello, que la comunicación intercultural será entendida como el proceso de interacción, vínculo, relación y diálogo entre sujetos que ponen en común una variedad de significados, prácticas y representaciones simbólicas, para lograr crear espacios donde

todas las culturas sean reconocidas como válidas e igualmente importantes.

Para esto, se reconoce a las competencias de comunicación intercultural como habilidades y capacidades que las personas deben desarrollar para generar una convivencia intercultural, reestructurando la asimetría y desigualdad desde el reconocimiento de la diferencia como fuente de enriquecimiento común. En esta investigación se considerarán competencias de comunicación intercultural a las siguientes:

El respeto activo, lo cual se entiende como valorar a todos los seres humanos, sus culturas y dimensiones de vida como importantes e igualitarias (UNESCO, 2013). Es así como, el respeto activo no solo implica tolerar a otros, sino un reconocimiento consciente de que todas las manifestaciones de la diversidad son legítimas, valiosas (Cortina, 1998).

La autoconciencia de la identidad propia implica comprender y reconocer los lentes a través de los cuales nosotros, como seres humanos partícipes de una cultura y un contexto social, político y económico

determinado, entendemos el mundo y comprendemos lo que sucede cotidianamente (UNESCO, 2013).

La empatía con las identidades y contextos diversos significa tener la capacidad de ver, analizar y entender otras perspectivas y visiones del mundo, sin importar la similitud o diferencia a nuestra cosmovisión (UNESCO, 2013).

La escucha y el diálogo, son una competencia base para participar en una auténtica convivencia intercultural entre personas de diferentes grupos culturales. Implica que los participantes acuerden y ejerciten conscientemente la escucha y el entendimiento de perspectivas diversas, incluso si están en desacuerdo. Esto con el fin de poder llegar a sinergias y acuerdos comunes (UNESCO; 2013).

La capacidad de deconstrucción de significados y sentidos que se encuentran llenos de estereotipos, para reconstruir nuevos significados basados en la tolerancia, respeto y empatía. Esto implica, estar dispuestos a cambiar de perspectiva y a cuestionar certezas, valores y "verdades" (UNESCO, 2013), para lo cual se ejercita la

comprensión crítica de la realidad, con el fin de intervenir de manera transformadora en la misma (García, 2012) creando entendimientos comunes basados en comprensiones compartidas.

Estas competencias de comunicación intercultural se desarrollan de manera efectiva en un entorno escolar donde existe un esfuerzo transversal y coherente por integrarlas en todos los espacios y agentes de la comunidad educativa. Bajo esta premisa, la propuesta educativa del Colegio Pukllasunchis vincula, las clases y actividades propuestas en su currículo académico, el rol de profesoras y profesores como referentes, y el rol de las y los estudiantes de ejecutar consciente y autónomamente estas competencias.

Estudio de caso: Colegio Pukllasunchis

La experiencia del Colegio Pukllasunchis¹⁹ con más de treinta años ejecutando una propuesta educativa con un eje intercultural prioritario, podrá brindar lecciones aprendidas y ser fuente de conocimiento

sobre estrategias de enseñanza y promoción de competencias de comunicación intercultural en niñas, niños y adolescentes de diversas procedencias. Esta propuesta se fundamenta en cuatro ejes transversales, que siempre se encuentran en proceso de construcción colectiva y constituyen los pilares del trabajo escolar cotidiano: (1) Interculturalidad, (2) Medio ambiente, (3) Género y (4) Valores y actitudes.

Además, el Colegio Pukllasunchis ha construido su propio diseño curricular con ocho áreas curriculares²⁰ mediante las cuales se desarrollan capacidades y habilidades cognitivas y sociales de los cuatro ejes transversales de la propuesta educativa. Si bien es cierto, este diseño curricular toma en cuenta los principios generales del Currículo Nacional Educación Básica Regular, tiene un tratamiento de la educación y los contenidos académicos diferente, con mayor incidencia en la participación, el aprendizaje vivencial, la reflexión y aspectos de la cultura andina.

En la coyuntura educativa peruana, el Currículo Nacional vigente desde el 2017, plantea la interculturalidad como uno de los

¹⁹ Colegio ubicado en la ciudad de Cusco, Perú.

²⁰ Áreas curriculares Propuesta Educativa Pukllasunchis 1. arte; 2. ciencias sociales; 3. comunicación y quechua; 4. juego y movimiento; 5. khipukamayuq o matemática; 6. kawsay o ciencias naturales; 7. productiva; 8. tutoría.

ejes estratégicos de la educación, el cual debe ser desarrollado en las propuestas educativas de todos los colegios peruanos. Sin embargo, para que el concepto interculturalidad sea entendido de manera práctica, es necesario primero delimitar cuáles son las competencias de comunicación intercultural que se deberán trabajar en las aulas y mediante qué estrategias específicas; lo cual estudia esta investigación.

Metodología de la Investigación

La presente investigación tiene un enfoque metodológico cualitativo, basada en el recojo de datos de la realidad mediante trabajo de campo presencial e investigación documental de publicaciones institucionales de la propuesta educativa del Colegio Pukllasunchis.

El universo de investigación está dividido en tres grupos de agentes que interactúan en Colegio Pukllasunchis: (a) Asociación Pukllasunchis; (b)Equipo del Colegio Pukllasunchis; y (c) Estudiantes del Colegio Pukllasunchis.

Las muestras de los agentes del universo y las herramientas de investigación fueron las siguientes:

Revisión y análisis de tres publicaciones institucionales de la Asociación Pukllasunchis.

“Colegio Pukllasunchis: una experiencia intercultural en ciudad” (2009).

“Interculturalidad en Pukllasunchis” (2009).

“Pukllasunchis: la tutoría en nuestro colegio” (2017).

Seis entrevistas a profundidad al equipo del Colegio Pukllasunchis: realizadas entre el 23 y 24 de abril del 2018 en Cusco.

Grupo Focal a trece estudiantes del Colegio Pukllasunchis: realizado el 5 de noviembre del 2018 en Cusco.

Resultados

En la propuesta educativa del Colegio Pukllasunchis, las competencias de comunicación intercultural se desarrollan bajo la premisa de la comunicación relacional, que propone que todos los agentes que participan en el colegio son interlocutoras e interlocutores activos y legítimos. El trabajo de estas competencias

se desarrolla en distintas intensidades, debido a que algunas - como el respeto y la empatía - significan condiciones previas para otras - como la escucha y el diálogo intercultural -. Las competencias de comunicación intercultural son entendidas de la siguiente manera dentro del Colegio Pukllasunchis:

Respeto: Competencia pilar de la convivencia con personas y con el entorno, basada en la comprensión de las minorías y las mayorías. Debe ser evidente en el trato cotidiano en todos los ámbitos donde el individuo se desarrolla. El indicador de trabajo de esta competencia es la conciencia del valor igualitario de las personas, culturas y situaciones, sin importar las diferencias o diversidades.

Autoconciencia de la identidad propia: Competencia basada en la construcción de conciencia, en base al reconocimiento y afirmación de la cultura de origen y de la cultura de contexto- en este caso, la andina-. Para esto, es de suma importancia el desarrollo de la libertad de expresión y aceptación de todas las identidades como valiosas y legítimas.

Empatía: Competencia entendida como un proceso que implica pensar, analizar otros contextos, entender motivaciones e interpelarse para actuar y responder aportando en la resolución de conflictos. En el Colegio Pukllasunchis, esta competencia se desarrolla mediante el trabajo colectivo y se evidencia en actitudes de solidaridad.

Escucha y diálogo intercultural: Competencia basada en el intercambio de opiniones y crítica constructiva de las mismas con el fin de generar acuerdos colectivos para resolver los conflictos. Dentro de Pukllasunchis, el quechua se considera como un medio que genera oportunidades de diálogo intercultural.

Deconstrucción y reconstrucción de significados: Competencia basada en el sentido crítico sobre manifestaciones culturales y sociales que busca librar a las y los estudiantes de significados con carga negativa. El indicador de esta competencia es la actitud de crítica y transformadora frente a estereotipos y prejuicios.

La propuesta educativa del Colegio Pukllasunchis ha generado diversos espacios de desarrollo, fortalecimiento y ejecución de las competencias de comunicación

intercultural de manera integral y articulada. Así, se constituye un proceso que combina tres ejes fundamentales: (a) las actividades escolares, propuestas en el currículo escolar por la Asociación Pukllasunchis en colaboración con las profesoras y los profesores del colegio, (b) la relación profesor-estudiante, donde el rol de las profesoras y los profesores juega un rol clave como ejemplos y referentes, y (c) la participación de las y los estudiantes, quienes se forman a lo largo de los años como sujetos libres, críticos y dialogantes que ejercen consciente y autónomamente estas competencias de comunicación intercultural.

Con respecto a (a) las actividades escolares, tanto las ocho áreas curriculares como las actividades y espacios integradores creados por el colegio, cumplen este rol en distintas intensidades y acorde a sus posibilidades. Una condición altamente importante para que estos espacios sean efectivos en el desarrollo de competencias, es la planificación de la metodología.

El equipo de Pukllasunchis encargado debe trabajar con detenimiento y de manera estratégica sus clases dentro de las áreas

curriculares, teniendo siempre presente que las actividades escolares son un medio para el crecimiento personal en base a competencia de las y los estudiantes. Esto significa un reto constante, ya que implica un esfuerzo cotidiano de planificación y construcción colectiva de estrategias, metodologías y actividades educativas adecuadas a las necesidades de cada grupo de estudiantes, por parte del equipo del Colegio Pukllasunchis.

En este sentido, es importante resaltar el rol que cumple el Rimanakuy²¹, como “asamblea” dentro del espacio escolar donde se dialogan sobre los pendientes cotidianos y los sentimientos entre las y los estudiantes, con respecto a las y los profesores, y de las y los profesores con respecto a las y los estudiantes. Este espacio engloba y pone en práctica las competencias de comunicación intercultural de manera integral, ya que es un momento de reflexión y trabajo de valores, actitudes y comportamientos.

Por otro lado, el Colegio Pukllasunchis, en este momento, pone énfasis en actividades escolares que, mediante la comunicación intercultural y sus competencias, revalorizan

²¹ El Rimanakuy es un espacio de conversación, diálogo y resolución de conflictos que se desarrolla dentro del área de tutoría

elementos y conocimientos de la cultura andina, como la Kuska²², los talleres de plantas medicinales, telar y cerámica, el trabajo de huerto del área curricular de Ciencias Naturales – Kawsay, y los viajes-campamentos²³ anuales, donde las y los estudiantes pueden expresarse, manifestar su manera de concebir el mundo, así como relacionarse y aprender de los demás.

Otro elemento de suma importancia es el rol que cumplen las y los profesores, y la relación profesor-estudiante, para que esta relación contribuya y propicie el desarrollo de competencias de comunicación intercultural es de vital importancia que las y los profesores se apropien y actúen en base a las mismas competencias que se pretenden trabajar con las y los estudiantes.

Esto significa, un trabajo previo y un reto de trabajo continuo con el personal docente, para que en su actuar sean ejemplo de estas competencias. Solo así, una relación profesor-estudiante que propicie el desarrollo de competencias de comunicación

intercultural se caracterizará por los siguientes puntos claves:

Horizontalidad; basada en la construcción de vínculos de confianza e interés donde exista la disposición de dar y recibir afecto. En este punto, es importante mencionar la primacía del respeto, donde las y los profesores mantengan ciertos límites y el rol de los mismos como guías sea explícito, con el fin de mantener relaciones de confianza sin ser malinterpretadas o generar conflictos.

Participación equitativa; basada en la construcción colectiva del aprendizaje en los espacios escolares, donde tanto las y los profesores como las y los estudiantes sean interlocutores legítimos.

Rol y actitud de las y los profesores; basado en la capacidad de escuchar y dialogar, aceptando sus errores, promoviendo el debate y la libertad de expresión. A su vez, la conciencia de que su rol como profesores es el de "facilitadores" responsables de acompañar y monitorear

²² La Kuska es un espacio de reflexión y trabajo colectivo donde todo el colegio, por el periodo aproximado de un mes, trabaja de manera transversal una temática con dimensión cultural propuesta por el equipo de profesores y coordinación

²³ Los viajes-campamentos son espacios de acercamiento con la naturaleza, personas y comunidades de realidades y culturas diferentes. Se realizan desde inicial hasta quinto de primaria de manera local y de sexto de primaria a quinto de secundaria de manera nacional.

continuamente el desarrollo de las competencias de las y los estudiantes.

Por último, las y los estudiantes del Colegio Pukllasunchis son quienes complementan de manera clave este proceso de desarrollo de competencias de comunicación intercultural, ya que son ellos quienes de manera consciente y decidida las ejecutan en su día a día, tanto dentro del contexto educativo como en otros espacios de su vida cotidiana.

En este sentido, la participación en el desarrollo de competencias se evidencia de la siguiente manera, el (1) respeto en el trato igualitario que las y los estudiantes tienen hacia todas las personas, la (2) autoconciencia de la identidad propia mediante la libertad que ellas y ellos ejercen para manifestar sus formas de expresar su identidad, la (3) empatía, con su afán de estudiar y entender las distintas formas de actuar y contextos para colaborar en la solución de conflictos de la convivencia, la (4) escucha y diálogo siendo conscientes de que aún tienen deficiencias al momento de escucharse, pero trabajando en ellas con compromiso, y por último la (5) deconstrucción y reconstrucción de

significados cuestionando constantemente las “verdades absolutas” para crear significados más horizontales e igualitarios.

Todo ello, va de la mano con el trabajo de una capacidad clave “la autonomía”, ya que así las y los estudiantes toman un rol activo de decisión en su aprendizaje. Tanto por la Asociación Pukllasunchis como por el equipo del Colegio Pukllasunchis, las y los estudiantes son concebidos como corresponsables del desarrollo personal de competencias de comunicación intercultural. Por lo cual, se pone incidencia en que las y los estudiantes son sujetos autónomos, críticos y libres, capaces de ejecutar conscientemente en su día a día competencias. Sujetos listos para generar procesos de transformación y convivencia intercultural, a través del uso de estas competencias, con el fin de lograr espacios donde la diversidad sea fuente de enriquecimiento común.

Entonces, mediante la ejecución de las competencias de comunicación intercultural, el colegio se convierte en un entorno donde se reconoce y valora la diversidad, posibilita las relaciones de intercambio, encuentro, libre expresión y creación de acuerdos para la acción colectiva. Así, el Colegio Pukllasunchis

es cotidianamente un espacio de convivencia intercultural, donde las niñas, niños y adolescentes son ciudadanas y ciudadanos interculturales, que en el futuro serán capaces de fomentar procesos de transformación frente a la desigualdad social en otros ambientes.

Reflexiones y conclusiones

La comunicación, entendida desde el enfoque relacional, cumple su propósito cuando es capaz de vincular a personas pluriculturales en la generación de lazos de colaboración colectiva para la transformación y en cambio social (Montes, 2017). Esto solo es posible mediante sujetos que hayan desarrollado y ejecuten las competencias de comunicación intercultural que se han analizado en la presente investigación: (1) Respeto, (2) Autoconciencia de la identidad propia, (3) Empatía, (4) Escucha y diálogo intercultural y (5) Deconstrucción y reconstrucción de significados.

En este sentido, la interculturalidad y la comunicación intercultural tienen una labor clave: reestructurar las causas de asimetría y desigualdad social tan arraigadas en nuestro entorno. El sistema educativo, es una de las

instituciones más importantes de la sociedad, ya que está encargado de formar ciudadanas y ciudadanos en base a un conjunto de valores, conocimientos y normas sociales.

Cuando las competencias de comunicación intercultural son trabajadas desde el ámbito educativo, se forman personas que desde niñas y niños valoran la diversidad como forma de enriquecimiento común, capaces de resolver conflictos en base al diálogo, sabiendo identificar dónde hay existen prejuicios y estereotipos que generan desigualdad, para apostar y comprometerse con cambios sociales íntegros hacia una convivencia intercultural armoniosa.

Este desarrollo de competencias de comunicación intercultural en el ámbito educativo se debe realizar desde tres aristas (1) curricular - rol institucional, (2) rol de profesoras y profesores, (3) rol de las y los estudiantes, los cuales deben articularse y funcionar en sinergia y colaboración constante. El trabajo en complementariedad es indispensable, ya que garantizará el éxito o fracaso en el desarrollo de competencias de comunicación intercultural en el espacio escolar.

Primero, se debe manifestar con coherencia y de manera estructural en la currícula la decisión de trabajar estas competencias, lo cual implica una labor institucional y de la plana docente en materia de planificación de las áreas curriculares, sus respectivas clases y actividades, así como todos los espacios escolares. La clave es siempre tener en cuenta, de manera transversal, como cada una de las actividades está contribuyendo al desarrollo de las competencias de comunicación intercultural, ya sea directa o indirectamente.

Segundo, el perfil y el rol de las profesoras y los profesores es fundamental. Estos deben representar claros ejemplos de cómo comportarse haciendo efectivas las competencias de comunicación intercultural. Lo cual significa que la plana docente se caracterice por ser respetuosa, empática, capaz de escuchar, dialogante, crítica y participativa. Con el fin de formar, en espacios escolares, ambientes seguros que faciliten las relaciones horizontales y la participación colectiva.

Tercero, el rol de las y los estudiantes en el proceso de formación en estas competencias

debe ser activo. Esto significa que, a lo largo de los años las niñas, niños y adolescentes empiecen a ejecutar consciente, racional y cotidianamente las competencias de comunicación intercultural, las cuales en un momento fueron enseñadas de manera pedagógica u observadas en sus referentes escolares.

Solo así, las y los estudiantes decidirán de manera, libre, autónoma y crítica, serán sujetos que activamente se comprometen y desarrollan las competencias de comunicación intercultural en su día a día para contribuir a la construcción de una convivencia intercultural donde la diversidad sea valiosa y legítima.

Referencias

Aguado, M. (2004). *Investigación en Educación Intercultural*. Madrid: CIDE.

Alfaro, R (1993). *Una comunicación para otro desarrollo*. Lima: Asociación de Comunicadores Sociales Calandria.

Alfaro, R (2006). *Otra Brújula. Innovaciones en Comunicación y Desarrollo*. Lima: Asociación de Comunicadores Sociales Calandria.

Arias, D. (2014). *¿Qué cambia la educación? Políticas públicas y condiciones*

de los cambios educativos. Bogotá: Universidad de La Salle.

Asociación Pukllasunchis (2009). *Colegio Pukllasunchis: una experiencia intercultural en ciudad. Cusco: Tarea Asociación Gráfica Educativa.*

Benavides, J. (2001). *Una mirada al consumo cultural de los jóvenes de secundaria en colegios de Santa Fé de Bogotá: mediaciones de las formas de aprender a estar juntos. En Covi, Delia (Comp.). Comunicación y Educación: La perspectiva latinoamericana. (pp.311-334). México DF: Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa.*

Ceberio, M. (2006). *La buena comunicación. Las posibilidades de la interacción humana. Barcelona: PAIDOS.*

COPARE Consejo Participativo Regional de Educación (2007). *PER Proyecto Educativo Regional Cusco al 2021. Cusco: Dirección Regional de Educación.*

Cortina, A. (1998). *Ciudadanos del mundo, hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza Editorial SA.*

DEIB Dirección de Educación Intercultural Bilingüe y DIGEIBIRA Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el

Ámbito Rural (2015). *Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Lima.*

ESCALE Estadística de Calidad Educativo, MINEDU Ministerio de Educación (2015). *Cusco: ¿cómo vamos en educación?.*

Freire, P. (1983). *Pedagogía del oprimido. México DF: Siglo XXI.*

García Medina, R., García Fernández, J. & Moreno, I. (2012). *Estrategias de atención a la diversidad cultural en educación. Madrid: Los libros de la catarata.*

Garzón, E. (2010). *Comunicación y diversidad intercultural. Conceptos, dispositivos y estrategias en red. Valencia: Universidad CEU-Cardenal Herrera de Valencia.*

Gobierno Regional de Cusco, Dirección Regional de Trabajo y Promoción del Empleo (2016). *Diagnóstico Socioeconómico Laboral de la Región Cusco. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.*

Gumucio, A. (2001). *Haciendo Olas. Historias de comunicación participativa para el cambio social. Nueva York: Fundación Rockefeller.*

INEI Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018). *Cusco Resultados Generales Censo 2017. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.*

Leiva, J. & Márquez, M. (2012). *La comunicación intercultural: una herramienta de inclusión en los contextos educativos de diversidad cultural*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. *Revista de Pedagogía*, vol. 33, núm. 93, julio-diciembre, 2012, pp. 71-93

MINEDU Ministerio de Educación (2017). *Currículo Nacional de la Educación Básica*. Lima: Ministerio de Educación.

MINEDU Ministerio de Educación (2018). *Política Sectorial de Educación Intercultural y Educación Intercultural Bilingüe*. Lima: Ministerio de Educación.

Montes, V. (2017). *La danza contemporánea como estrategia comunicacional para la inclusión social de personas con discapacidad física: el caso de Kinesfera Danza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Morabes, P. (2001). *Comunicación/Educación: trayectorias y representaciones en los docentes y sus propuestas escolares*. En Covi, Delia (Comp.). *Comunicación y Educación: La perspectiva latinoamericana*. (pp.207 - 240). México DF: Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa.

Mujica, C. (2001). *Construyendo comunicación: el caso de niños y niñas en una*

escuela popular. En Covi, Delia (Comp.). *Comunicación y Educación: La perspectiva latinoamericana*. (pp.281 - 310). México DF: Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa.

Municipalidad Provincial del Cusco (2013). *Plan de Desarrollo Urbano del Cusco 2013 – 2023*. Cusco: Municipalidad Provincial del Cusco.

Muñoz, A. (2000). *Hacia una Educación Intercultural: Enfoques y Modelos*. Madrid: Encuentros sobre Educación, volumen 1.

Pech, C. & Rizo, M. (2014). *Interculturalidad: miradas críticas*. Bellaterra : Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.

Rizo, M. & Romeu, V. (2006). *Hacia una propuesta teórico para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural*. Colima: Estudio sobre las Culturas Contemporáneas Universidad de Colima, diciembre, año/vol. XII, número 024, pp.35 - 54.

Rizo, M. (2008). *Intersubjetividad y comunicación intercultural: reflexiones desde la sociología fenomenológica como fuente científica histórica de la comunicología*. México DF: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Rizo, M. (2009). *Intersubjetividad y Comunicación Intercultural. Reflexiones desde la sociología fenomenológica como fuente científica histórica de la comunicología*. México DF: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Silva, V. (2013). *El conflicto de las identidades. Comunicación e imágenes de la interculturalidad*. Barcelona: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.

Silva, N. (2015). *La perspectiva relacional de la comunicación en los procesos de e-Salud en Brasil: el proyecto Maluco Beleza*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

SINEACE Sistema Nacional de Evaluación, Acreditación y Certificación de la Calidad Educativa (2018). *Caracterización de la Región Cusco*. Lima: SINACE.

Tejerina, V. (2011). *Diversidad cultural, educación intercultural y currículo*. En *Interculturalidad, educación y pluralismo en América Latina* (pp. 68 - 86). Madrid : Ediciones Pirámide.

Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo editorial PUCP.

UNESCO. (2013). *Competencias interculturales: marco conceptual y operativo*. Colombia.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural. Ampliación de ponencia presentada en el Seminario "Interculturalidad y Educación Intercultural"*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado y sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.

La interculturalidad en espacios universitarios: el caso de la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales de la UABC, México. Ana Daniela Leyva González.

La interculturalidad en espacios universitarios: el caso de la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales de la UABC, México

Interculturalidade nos espaços universitários: o caso da Faculdade de Ciências Administrativas e Sociais da UABC, México

Interculturality in university spaces: the case of the Faculty of Administrative and Social Sciences of the UABC, Mexico

Ana Daniela Leyva González ²⁴

Resumen: El trabajo contextualiza la problemática de la interculturalidad en la FCAyS de la UABC, Ensenada, México, presenta propuestas de transformación social para sensibilizar, informar y valorar la diversidad presente en las aulas.

Palabras Clave: interculturalidad, educación superior, estudiantes indígenas.

Abstract: This paper contextualizes the interculturality in the FCAyS of the UABC, Ensenada, Mexico, it presents proposals for social transformation to sensitize, inform and value the present diversity in the classrooms.

Key words: Interculturalty, Higher education, Indigenous students.

La educación es el medio para transformar nuestro entorno, para adquirir saberes que modifiquen nuestras condiciones de vida y la de los que nos rodean, idealmente la educación debe ser gratuita y accesible para

todos los niños y jóvenes, pero la realidad no se acerca al ideal. En el mundo actual no todas las personas tienen garantizado el acceso a la educación básica de calidad y menos a la educación superior.

²⁴ Ana Daniela Leyva, UABC-Maestría en Proyectos Sociales, licenciatura en lingüística, México, aleyva1@uabc.edu.mx

La universidad es un espacio de confluencia de la diversidad, en todas sus expresiones, diversidad de intereses, asignaturas, programas educativos, diversidad de individuos que la conforman, esa variedad enriquece las miradas del mundo que se adquieren en la educación superior. El mundo actual nos involucra en dinámicas que tienden al desvanecimiento de la diversidad, las lenguas indígenas poco a poco desaparecen, los saberes y prácticas tradicionales también se van perdiendo en la memoria y con ellas los otros lentes para construir realidades incluyentes, pacíficas y solidarias.

Objetivos

El objetivo de este trabajo es contextualizar la problemática de la diversidad cultural en la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales de la UABC y presentar las propuestas de acción del proyecto de intervención que se está llevando a cabo como parte del programa de Maestría en Proyectos Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California.

Caracterización del estudio o discusión teórica propuesta

El trabajo abordará en un inicio el reconocimiento de un problema que no se ha nombrado en la FCAyS, el del racismo y la discriminación de la población indígena en la facultad, reflejo claro de las ideologías de la sociedad nacional y local, que encuentran conflictiva la idea de diversidad y heterogeneidad.

El texto está conformado por dos apartados principales, el del racismo y la discriminación donde retomamos la distinción que nos muestra Mato (2020) entre el racismo como una ideología y la discriminación como la ejecución de acciones con forme a esa ideología; ahí mencionaremos tres tipos de racismo y discriminación, la estructural, la sistémica y la institucional y mostraremos ejemplos de las tres en el contexto mexicano y bajacaliforniano. El segundo apartado es el de interculturalidad y diversidad, en el que dibujamos de manera muy general ambos conceptos y mostramos la manera en la que se evidencia la diversidad cultural en nuestras aulas y las propuestas de este proyecto para fortalecer la diversidad, al mismo tiempo que se sensibiliza y se da información certera y adecuada sobre los pueblos y comunidades indígenas con las que convivimos de manera cotidiana.

Enfoque y/o metodología de abordaje

El proyecto ancla sus bases metodológicas en el paradigma fenomenológico, desde una perspectiva cualitativa bajo el método de la investigación-acción, las técnicas usadas hasta el momento para obtener datos en la elaboración del diagnóstico han sido las de entrevistas semiestructuradas y grupos focales, así como la revisión bibliográfica pertinente.

Resultados, reflexiones y conclusiones

“No conozco a ningún indígena, solo una vez que una profesora invitó a alguien nativo, pero de ahí en fuera no estoy en contacto con nadie de ninguna etnia en la facultad”; eso responden estudiantes de la FCAyS cuando se pregunta por su relación con estudiantes indígenas; la frase evidencia un aspecto de la problemática que se ha identificado y que se intentará transformar en los próximos semestres: la “invisibilidad” de los estudiantes indígenas dentro de la facultad y la escasez de espacios de diálogo intercultural entre los universitarios.

Las causas son complejas, los hechos históricos que marcaron la conformación de las sociedades nacionales –la mexicana y las de América Latina–: la conquista y colonización del territorio, establecieron

relaciones de desigualdad entre los que ostentan el poder y los que no lo hacen; esta desigualdad se afianzó durante los siglos de la independencia y la consolidación de la república; dejando una herencia de discriminación y racismo (Puyana, 2018, p. 55), que puede ser sutil o muy evidente, y no permite el establecimiento de relaciones entre iguales, relaciones horizontales de aprendizaje mutuo y un enriquecimiento de la visión del mundo, al tiempo que nos mantiene negando derechos humanos a la población indígena y sin caminos viables para la disminución de la brecha social y económica que separa a la población indígena de la población no indígena.

Racismo y discriminación

Daniel Mato (2020) es muy claro al distinguir racismo de discriminación, por un lado, el racismo es una ideología donde se considera que una raza es superior a otra, y la discriminación, por otro lado, es la puesta en práctica de esa ideología, las acciones que actualizan la creencia racial, esta discriminación no es siempre evidente ya que los distintos niveles en los que el racismo opera no nos permite tener una perspectiva neutral y transparente con respecto a las acciones que ejecutamos de manera

cotidiana. Existen tres niveles en los que esto opera: 1) el estructural (o sintáctico en términos de Dietz (2019)) es el que llevamos en la médula de los huesos, opera en lo profundo y corresponde a la historia profunda de nuestras civilizaciones y no pueden resolverse de manera inmediata. 2) El racismo sistémico corresponde a un ámbito al que tenemos cierto grado de incidencia, es el que se ejerce en, por ejemplo, el sistema de educación en general y el de la educación superior en particular. 3) El racismo institucional es el que se actualiza en la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales de la UABC; ese racismo, explicitado en actos discriminativos dentro de nuestro espacio educativo es uno que podemos resolver, o al menos, intentarlo.

La expresión del racismo y la discriminación estructural la hacemos patente haciendo notar que en México existen más de 25 millones de personas que se autoadscriben como indígenas y representan el 21.5% de la población total, de ellas solo 7 millones hablan alguna de las 68 lenguas indígenas, correspondiente al 6.5% de la población (INPI, 2017). El 71.9% de la población indígena vive en pobreza y el 28% en extrema pobreza, lo que los ubica como uno

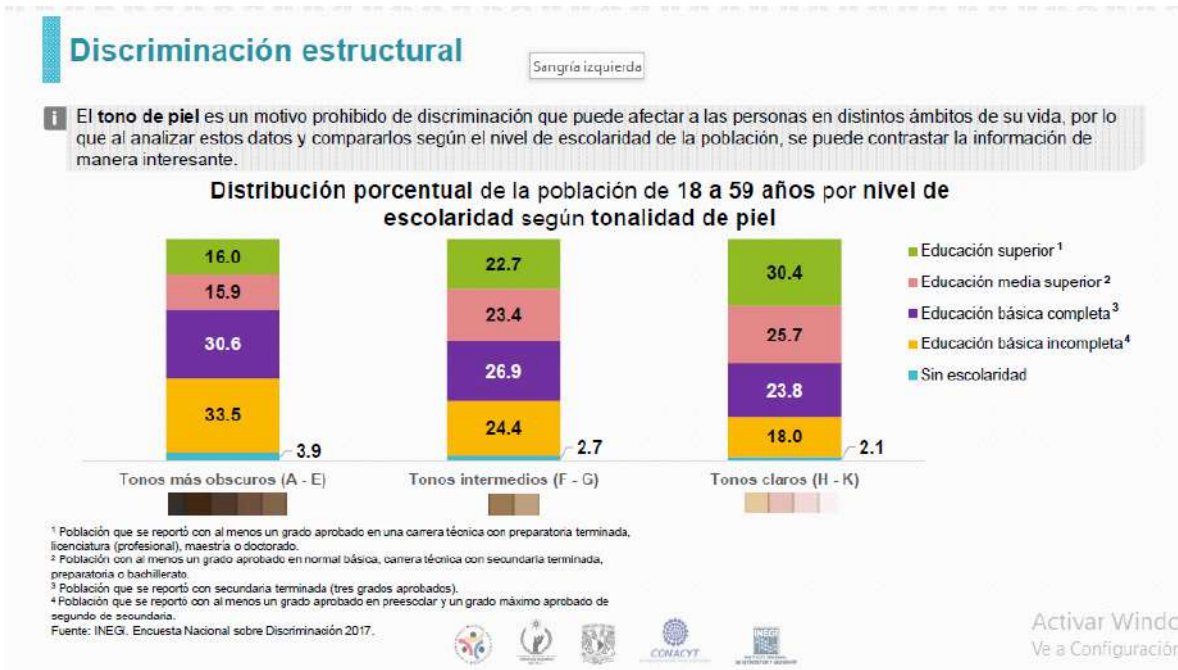
de los grupos con mayor vulnerabilidad del país (Del Val, Pérez y Sánchez, 2019).

Las condiciones de la población indígena en materia educativa son diferentes a las de la población nacional, sobre todo en los niveles medio superior y superior. De acuerdo con los datos de la Encuesta Intercensal del 2015, el promedio de escolaridad de la población hablante de lengua indígena a nivel nacional es de 5.7 años (6.2 los hombres y 5.1 las mujeres) mientras que el promedio de escolaridad nacional asciende a 9.1 años (9.3 los hombres y 9.0 las mujeres) como se muestra en la gráfica 1. La población indígena que cursa educación media superior es del 14.6% mientras que el 21.9% de la población nacional cursa el mismo nivel; la brecha es mayor cuando abordamos los porcentajes de educación superior ya que solo el 7% de la población indígena logra acceder a ese nivel educativo mientras que el porcentaje nacional asciende a 18.2% esto es más del doble.

La discriminación se evidencia en los resultados de la Encuesta Nacional sobre la Discriminación de 2017 (INEGI), donde el 20.3 % de los indígenas encuestados declararon haber sido discriminados sobre todo en los servicios médicos, la calle o transporte público y en la familia. El color de piel parece afectar de manera directa el nivel de

escolaridad alcanzado por la población, como se muestra en la gráfica 4, lo que nos sugiere que tanto la pertenencia a un grupo indígena

como el color de piel son disparadores de un bajo nivel de escolaridad.



Gráfica 1. Resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación con respecto a la discriminación estructural y su relación con el tono de piel. Fuente: Principales resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación, INEGI, 2017.

Esta discriminación tiene consecuencias en el entorno universitario, por un lado, la población estudiantil desconoce la diversidad cultural y lingüística de nuestro país, este desconocimiento es tierra fértil para la generación de estereotipos y prejuicios que pueden desencadenar discriminación hacia los estudiantes indígenas; por otro lado, los jóvenes que provienen de una familia indígena pueden haber sufrido discriminación en otros espacios y tratar de prevenirla en el educativo,

por lo que pueden no hacer saber a sus compañeros su procedencia étnica; entendemos que no todas las experiencias son iguales, otros jóvenes exteriorizan su pertenencia e identidad étnicas con orgullo dentro y fuera de las aulas, motivando al diálogo con los demás estudiantes y tendiendo puentes de interculturalidad en el espacio universitario pero de manera individual.

Como señala Villa Lever, “los indígenas universitarios no siempre quieren ser

identificados como tales, porque en muchas ocasiones su condición étnica está asociada a la pobreza y a la discriminación” (Notimérica, 2018, 9 de agosto). “Ante tal peso de lo occidental, de lo monolingüe y monocultural, muchos/as jóvenes ni siquiera se atreven a mencionar que hablan otra lengua aparte del castellano, que son portadoras/es de otras cosmovisiones o que poseen y podrían aportar otros saberes agronómicos, nutricionales, medicinales, jurídicos, organizacionales y espirituales a las carreras que se encuentran estudiando. Al silenciar sus saberes, sus culturas y sus lenguas para no seguir sufriendo del racismo y de la discriminación que ya han experimentado en los niveles anteriores de su proceso de escolarización castellanizante y eurocéntrica, las y los jóvenes indígenas acaban siendo percibidos por sus compañeras/os y sobre todo por sus docentes como “calladitos”, “dóciles” y algo pasivos. Este silencio, este silenciamiento acerca de la diversidad realmente existente en la universidad es una de las principales expresiones del racismo académico.” (Dietz y Mateos, 2019, p. 19-20).

Son pocos los trabajos que dan cuenta de la puesta en práctica del modelo educativo intercultural en Baja California, un estado con una diversidad cultural y lingüística

representativa de la diversidad nacional (Aguilar, 2004; Velasco y Rentería, 2015 y 2019). El trabajo de Velasco y Rentería (2019), inserto dentro del proyecto de Diagnóstico y evaluación de las estrategias escolares para la interculturalidad: Experiencias locales ante la diversidad cultural de Baja California pone en evidencia la característica multiétnica, tanto del estado, como de las aulas de educación básica, y los retos a los que se enfrenta la educación intercultural en estas configuraciones sociales específicas, donde la migración juega un papel relevante. Algunos de los factores que generan dificultades para tener escuelas estrictamente bilingües son “la heterogeneidad lingüística y de adscripciones locales y regionales con distinciones tales como norteros o sureños, oaxaqueños y zacatecanos, u otras de orden local o interétnica entre las regiones indígenas” (2019, p. 6). La puesta en práctica de modelos interculturales y bilingües genera tensiones, “[...] la escuela es un espacio de convivencia y conflicto cultural, donde el personal docente y alumnos generan día a día estrategias que no necesariamente responden a una planeación institucional sino a una creatividad articulada en prácticas cotidianas que pueden reproducir la desigualdad o bien salvarla” (2019, p. 6), y esos espacios de convivencia y

conflicto se mantienen incluso en la universidad.

Entre sus hallazgos señalan que “las escuelas indígenas del estado son pobladas por niños y niñas nativas que constituyen en su mayoría la segunda generación de migrantes” (2019, p. 11); esto sugiere que el origen geográfico se convierte en un lugar ancestral, simbólico, más que un lugar real; esto puede advertir, al proyecto sobre interculturalidad en la FCAyS, que el rasgo de origen no será indicativo de su condición étnica, pero quizás sí un rasgo simbólico que los une con ‘el hogar de sus padres y abuelos’.

A partir de su análisis encuentran que la discriminación se percibe de manera diferente entre profesores que entre los niños; y que tiene una contraparte de resistencia o valoración a la diferencia como mecanismo de autoafirmación positiva. La discriminación se presenta hacia la lengua indígena, el color de piel, el lugar de origen o procedencia, la vestimenta y los atributos físicos o corporales y su mecanismo más usual es la burla, las frases de ridiculización. “La construcción de la categoría cultural “oaxaco” interseca un conjunto de líneas de discriminación en torno a la lengua indígena, el color de piel, características físicas, el lugar de procedencia o ancestral” (Velasco y Rentería, 2019, p. 21);

esta categoría se muestra dentro y fuera de la escuela, permeando todos los niveles educativos y los espacios laborales y de convivencia, y es reproducida en las interacciones dentro de la FCAyS.

Haciendo una revisión de las notas emitidas por la Gaceta Universitaria, órgano de comunicación institucional, podemos encontrar que la visión que se tiene de la interculturalidad y de lo indígena es desde arriba, mostrando verticalidad en la perspectiva comunicativa, en las notas sobre visitas a comunidades nativas o prácticas interculturales se hace alusión a los indígenas como grupos vulnerables, necesitados de ayuda, así en la nota *Visitan a comunidad indígena (Visitan a Comunidad Indígena Kumiai estudiantes de FTyM _ Gaceta UABC.pdf)* notamos que en la imagen que acompaña la nota los estudiantes de la universidad están parados y todos los indígenas están sentados, esto icónicamente muestra una diferenciación de niveles, no están vistos ni mostrados como iguales. en la nota sobre las caravanas interculturales (*Forma parte FCH de las primeras caravanas interculturales en comunidades vulnerables _ Gaceta UABC.pdf*) podemos observar que en la imagen que acompaña la nota solo aparecen los estudiantes universitarios y

nadie de la comunidad. Los estudiantes mencionan que esos “ejercicios promueven reflexiones y acciones encaminadas a la construcción de espacios de intercambio de saberes a partir de la diversidad cultural” pero no se muestran esos intercambios, y es difícil que se logren si vinculamos exclusivamente lo intercultural con lo vulnerable.

Se han hecho intentos de inclusión dentro de la universidad, en febrero de 2013, el Dr. Felipe Cuamea, en ese entonces rector de la UABC, firma un acuerdo sobre las disposiciones complementaria del artículo 22 del Estatuto Escolar. En él se establece la creación de un “Comité de Equidad, el cual se integrará y funcionará de conformidad con las disposiciones complementarias que emita el Rector, que podrá proponer el ingreso de aspirantes en los programas educativos cuando haya cupo, atendiendo consideraciones de equidad social, humanitarias, de salud y otras que el Comité estime pertinentes”. Dicho comité responde al nuevo paradigma nacional e internacional de respeto y vigilancia de los derechos humanos, lo que “impone a la Universidad la necesidad de establecer alternativas claramente definidas y debidamente apegadas a la legalidad y transparencia, para que quienes se encuentran en situaciones menos favorables,

tengan la oportunidad real de acceder a una formación profesional, y con ello avanzar en el camino a su realización como seres humanos” (Gaceta Universitaria, 2013). Esta acción afirmativa solo contempla el ingreso de los estudiantes indígenas, como parte de un grupo más amplio de población considerada vulnerable.

Interculturalidad/diversidades

El concepto de interculturalidad ha dado giros a lo largo de su historia, como lo muestra Günther Dietz (marzo, 2019) actualmente, en el contexto mexicano, nos interpela hacia la interacción entre culturas, hacia el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas, nos acerca hacia la concepción de la diversidad no como problema, no como algo que deba diferenciarse y segregarse ni asimilarse, para él y el equipo de trabajo con el que colabora desde hace más de una década, la diversidad debe ser vista como un recurso pedagógico, como una oportunidad de aprender sobre el entorno, sobre los modos en los que los de antes han estado aquí y las innovaciones que los de ahora han creado, las maneras de adaptar los conocimientos traídos desde el sur para poder habitar y enraizarse en la península. Los saberes-haceres otorgados por la diversidad los necesitamos

todos, sobre todo en este tiempo de reajuste, de nuevas conformaciones, de cambios drásticos en nuestro estar en el mundo.

Baja California ocupa el lugar 27 a nivel nacional, en cuanto a población indígena se refiere, con un 8.5% de personas que se

autorreconocen como indígenas, un lugar por debajo de la Ciudad de México y por encima de Durango, con porcentajes de 8.8% y 7.9% respectivamente, como se muestra en la gráfica 1.



Gráfica 2. Porcentaje de población que se autorreconoce como indígena por estado. Fuente: Presentación de principales resultados de la encuesta intercensal, INEGI (2015, p. 73).

La población del estado de Baja California reportada en la Encuesta intercensal ascendía a 3,315,766, cifra que representa el 2.8% de la población nacional. En el estado, 283,055 personas se autorreconocen como indígenas y representan el 8.5% de la población total del estado; de ellos, 87,789 habitan en el municipio de Ensenada, siendo el municipio con mayor porcentaje de población indígena, 18.04%, mientras que Mexicali representa el municipio con menor población indígena, con solo 4.65% de su población total considerada a sí misma indígena.

Los datos de los demás municipios pueden observarse en la tabla 1, así como el

porcentaje de hablantes de lengua indígena por municipio, nótese la diferencia porcentual de cantidad de hablantes por municipio, esto indica que si solo se usa el criterio 'hablante de lengua indígena' se está dejando fuera a la mayoría de la población que se identifica a sí misma como indígena. Tijuana, al ser el municipio con mayor población total, muestra un gran número de población reconocida como indígena (126,565) pero esto corresponde solamente al 7.71% de su población total. Si comparamos la cantidad de hablantes de lengua indígena en los municipios también notaremos que Ensenada es el que sobresale, con 24,770 hablantes,

mientras que Tijuana tiene 14,610; Ensenada por lo tanto es un municipio que presentará retos especiales en la implementación de

políticas públicas y programas de atención a comunidades indígenas.

<i>Municipio</i>	<i>Población total</i>	<i>Población autorreconocida indígena</i>	<i>% Población autorreconocida</i>	<i>Población hablante de lengua indígena</i>	<i>% Población hablante de lengua indígena</i>
<i>Ensenada</i>	<i>486639</i>	<i>87790</i>	<i>18.04%</i>	<i>24770</i>	<i>5.09%</i>
<i>Tecate</i>	<i>102406</i>	<i>12811</i>	<i>12.51%</i>	<i>1024</i>	<i>1.00%</i>
<i>Playas de Rosarito</i>	<i>96734</i>	<i>9867</i>	<i>10.20%</i>	<i>1577</i>	<i>1.63%</i>
<i>Tijuana</i>	<i>1641570</i>	<i>126565</i>	<i>7.71%</i>	<i>14610</i>	<i>0.89%</i>
<i>Mexicali</i>	<i>988417</i>	<i>45961</i>	<i>4.65%</i>	<i>6227</i>	<i>0.63%</i>
<i>Totales</i>	<i>3315766</i>	<i>282994</i>	<i>8.50%</i>	<i>48208</i>	<i>1.45%</i>

Tabla 1. Porcentaje de población autoadscrita y hablante de lengua indígena por municipio. Fuente: Elaboración propia a partir de Panorama sociodemográfico de Baja California 2015, INEGI.

En Baja California la población indígena total mayor de 15 años es de 72,179 individuos, el 25.8% cursan educación media superior y superior, esto es 18,592 personas. En Ensenada 6,474 indígenas cursan estos niveles y esto representa el 19.7% de las 32,793 personas que están estimadas como población mayor de 15 años en el municipio (INPI, 2017).

Baja California es un estado que presenta peculiaridades con respecto a la población indígena, de los más de 200,000 indígenas que reporta el INEGI, solo el 1% (2,000 personas aproximadamente) representa a población indígena nativa, es decir,

descendientes de los grupos que se encontraban antes de la llegada de los misioneros a la península bajacaliforniana. El resto es población indígena que fue llegando desde mediados del siglo XX, viene de distintos lugares del país, conformando así un crisol cultural que dinamiza la problemática (Velasco y Rentería, 2019). Es decir, de los 68 grupos indígenas que habitan en México, en Baja California se encuentran representados varios de ellos: mixteco, triqui, náhuatl, zapoteco, maya, tzotzil, otomí, tzeltal, totonaca, mazateco, chol, huasteco, mazahua, chinanteco, amuzgo (Gutiérrez y Valdés, 2015, pp. 202-205). Esto implica que de los más de

seis mil indígenas que cursan educación media superior o superior en el estado de Baja California no sabemos con certeza a qué grupo indígena pertenecen.

En la facultad encontramos presencia de miembros de comunidades nativas: paipai, kiliwa, kumiay; y mixtecos (entendiendo que la diversidad cultural del grupo es muy amplia, mencionaremos lo que los entrevistados han comentado, encontramos mixteco alto y bajo, jóvenes que descienden de población de Guerrero y de Oaxaca principalmente); tiquis; nahuas y por la distribución de la población residente en el estado no es de extrañar que encontremos más adelante presencia de zapotecos, aunque hasta el momento no hemos tenido contacto con ninguno.

Propuestas del proyecto

El proyecto apunta en dos direcciones, o en una sola dirección mediante dos acciones complementarias: por un lado, se considera de suma importancia hacer un trabajo de sensibilización a la comunidad universitaria sobre temas vinculados con la diversidad cultural presente en la facultad; por otro lado, se diseñará una estrategia de comunicación, usando la radio educación-entretenimiento, para compartir información certera y actualizada sobre los pueblos y comunidades

indígenas que se dan cita en las aulas de la FCAyS; información dada por los actores mismos. A través de estas dos acciones se intenta frenar la discriminación, promoviendo el respeto a modos distintos de estar y ser en el mundo.

Para la implementación de las acciones propuestas en el proyecto se buscará el apoyo de las técnicas de la radio educación-entretenimiento ya que se busca dar voz a las historias que no se han contado desde y para la universidad; se busca narrar la diversidad desde ella misma, desde las experiencias que hacen la diferencia y al mismo tiempo unen, no segregan. La elaboración de contenidos se realizará de manera creativa y colaborativa creando espacios de interacción entre indígenas y no indígenas, donde confiamos que se generarán intercambios profundos y enriquecedores para todos los involucrados.

Conclusiones

El tema de la diversidad cultural y lingüística de nuestro país suele estar presente en el centro y sur de la nación, pero poco se escribe sobre el norte, y mucho menos, sobre la península, es como estar a la orilla de los márgenes, donde los significados se transforman, se desvinculan de la centralidad conceptual y se reconfiguran

desde un espacio de intercambio, de movilidad, de fluidez. Esa diversidad está aquí, está todo el tiempo presente, conformada por identidades que no son estáticas, sino que se reconstruyen en función del interlocutor, donde 'lo indígena' no es homogéneo, no es tradicional, no es todo aquello que los otros, nosotros, esperamos.

Necesitamos encontrar nuevas formas de convivencia que incluyan el diálogo, el intercambio de saberes, la valoración de los conocimientos arraigados localmente, conocer las maneras en las que las personas se adaptan a nuevos contextos, a climas distintos, a sociedades desconocidas y aun así mantienen viva la raíz que los conecta con sus formas diversas de aprehender el mundo que nos rodea. Desde ahí podremos, quizás, construir un mundo más armónico con la naturaleza, con los demás seres y con nosotros mismos.

Referencias

Aguilar, J. (2004). Hacia una memoria argumental sobre la educación intercultural en México. Una narrativa desde la frontera norte. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 9(20), 39-59.

Del Val, J., Pérez, J. y Sánchez, C. (2019). Mexico. En Berger, D. (ed.). *The Indigenous World 2019*. Copenhagen: IWIGA.

Dietz, G. (Marzo, 2019). Interculturalidad y diversidad cultural como recurso educativo. *Conferencia Regional para Latinoamérica y el Caribe: Cognición, inclusión y cultura. Desafíos para el aprendizaje en contextos educativos actuales*. Universidad Diego Portales, Chile. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=YZx745s6lWk>

Dietz, G. y Mateos, L. (2019). ¿El racismo como problema, la interculturalidad como solución? El caso de la Universidad Veracruzana en México. Apuntes para la erradicación del racismo. Cátedra UNESCO-ESIAL y Universidad Nacional Tres de Febrero, Buenos Aires, pp. 17-25.

Gaceta Universitaria. (2013). Acuerdo que establece las disposiciones complementarias del artículo 22 del estatuto escolar, para la integración y funcionamiento del comité de equidad de la Universidad Autónoma de Baja California. Consultado en http://sriagrul.uabc.mx/Externos/AbogadoGeneral/Acuerdos/Rector/32_ComiteEquidad.pdf

Gutiérrez, N. y Valdés, L. (2015). Ser indígena en México. Raíces y derechos.

Encuesta Nacional de Indígenas. México: UNAM.

INEGI. (2015). Encuesta Intercensal 2015. Principales resultados. México: INEGI.

INEGI. (2017). Encuesta Nacional sobre Discriminación. México: INEGI

INPI. (2017). Indicadores socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2015. Consultado en <https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128>

INPI. (2019). Informe cualitativo y cuantitativo del Programa de Apoyo a la Educación Indígena, septiembre 2019. Oficina de representación Ensenada.

Mato, Daniel. (Abril, 2020). Racismo y educación superior. Cátedra UNESCO Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. UNESCO IESCALC. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=5iU_9oSQ9LA&t=4s

Notimérica. (2018) Indígenas, solo el 1% de la matrícula universitaria en México. 9 de agosto. Consultado en <https://www.notimerica.com/sociedad/noticia-indigenas-solo-matricula-universitaria-mexico-20180809202252.html>

Puyana, A. (2018). Desigualdad horizontal y discriminación étnica en cuatro países latinoamericanos. *Revista CEPAL*, 125, 47-70.

Velasco, L., & Rentería, D. (2015). Diagnóstico sobre la diversidad cultural y las prácticas de discriminación en la comunidad escolar. México: El Colegio de la Frontera Norte, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Velasco, L., & Rentería, D. (2019). Diversidad e interculturalidad: La escuela indígena en contextos de migración. *Estudios Fronterizos*, 20, 1-29. <https://doi.org/10.21670/ref.1901022>

La competencia de comunicación intercultural, como estrategia y técnica de negociación internacional. Nini Johana Rueda Gómez.

La competencia de comunicación intercultural, como estrategia y técnica de negociación internacional

Competência em comunicação intercultural, como estratégia e técnica de negociação internacional.

Intercultural communication competence, as an international negotiation strategy and technique.

Nini Johana Rueda Gómez ²⁵

Resumen: El comercio internacional ha sido fuertemente impulsado durante los últimos años por la globalización y el libre comercio, lo que ha demandado en las organizaciones la necesidad de contar con profesionales que estén capacitados para enfrentar los múltiples entornos culturales que están presentes previo, durante y después de la negociación; habilidades más allá del manejo de un segundo idioma. En ese contexto comercial se plantea analizar la competencia de comunicación intercultural CCI como una estrategia técnica en los procesos de negociación internacional. El objetivo principal que guía este trabajo es identificar y analizar los elementos teóricos y metodológicos de los principales modelos de comunicación intercultural existentes, que permitan estudiar el fenómeno a mención en términos de competencia, desde su formación tridimensional: lo cognitivo, lo afectivo y lo comportamental.

Palabras Clave: Comunicación intercultural, Competencia de comunicación intercultural, Negociación internacional, Globalización.

Abstract: International trade has been strongly promoted in recent years by globalization and free trade, which has demanded in organizations the need to have professionals who are trained to face the multiple cultural environments that are present before, during and after the negotiation; skills beyond the command of a second language. In this commercial context, it is proposed to analyze the CCI - intercultural communication competence as a technical strategy in international negotiation processes. The main objective that guides this work is to identify and analyze the

²⁵ Nini Johana Rueda Gómez. Estudiante de Maestría en Innovación Comunicativa para las organizaciones, UASLP- Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Profesional en Negocios Internacionales, USTA, Colombia. johana.rueda94@gmail.com

theoretical and methodological elements of the main existing models of intercultural communication, which allow studying the phenomenon mentioned in terms of competence, from its three-dimensional formation: the cognitive, the affective and the behavioral .

Key words: Intercultural communication, Intercultural communication competence, International negotiation, Globalization.

La globalización ha generado la creación de un mercado mundial que no para de interconectarse y con ello, ha ido en aumento el número de interacciones que demandan comunicación intercultural, por los imperantes contactos entre personas de diversas tradiciones culturales (Shvackina & Rodionova, 2018, p.456). Es allí, donde la inteligencia cultural o competencia intercultural, se ha convertido en una habilidad altamente demandada, hasta el punto de convertirse en un elemento imperante para algunos profesionales como banqueros, gerentes y profesionales en negocios internacionales (Lim et al., 2020, p.122).

Para que sea posible esa comunicación eficaz en la actual era global, las personas o interactuantes, requieren conocimientos y habilidades, que les otorguen las herramientas necesarias para negociar eficazmente los problemas culturales

inherentes a la comunicación, logrando una interacción asertiva independientemente del contexto cultural (Maljichi, 2019, p.82). Para Cano et al., (2016) la actual sociedad globalizada requiere de personas con alta competencia intercultural, ya que esta desarrolla la capacidad de reconocer los diversos referentes culturales (los propios y ajenos), respetar tales diferencias y aprender de las mismas, integrando nuevos valores y saberes (p.163).

Según Jiménez (2013), la negociación internacional es un acto que requiere de herramientas de tipo global, que le facilite al profesional o empresario, identificar la manera más asertiva para actuar en las múltiples situaciones que pueden estar presentes en los diversos entornos multiculturales. Existen múltiples definiciones de la competencia intercultural, en términos generales puede ser entendida como la habilidad de comunicarse efectiva y

apropiadamente en contextos de diversidad cultural, para lo que el sujeto requiere: conocimientos, actitudes y habilidades que le permitan adoptar un comportamiento asertivo según sea el contexto cultural, este conjunto de aspectos también son denominados: conciencia intercultural, sensibilidad intercultural y habilidades culturales (Deardoff, citado en Schmidmeier et al., 2020, p.152).

Las dimensiones que forman la competencia de comunicación intercultural o CCI, varían según el planteamiento del autor y el contexto de estudio, sin embargo, una de las visiones ampliamente más utilizadas la divide en estas tres: la dimensión cognitiva, que comprende todos los aspectos de conocimiento, conciencia y comprensión de los elementos culturales propios y diversos, reduciendo la ambigüedad situacional y la incertidumbre. La dimensión afectiva, que aborda la capacidad de control emocional personal independientemente del contexto cultural, emitiendo respuestas emocionales asertivas antes, durante y después de la interacción. Finalmente la dimensión comportamental, que incluye todas las

habilidades de comunicación verbal y no verbal que facilitan la flexibilidad comportamental y la resolución de conflictos. (Quintriqueo et al., 2017, p.287) (Sanhueza, et al., 2016, p. 189).

Los negocios internacionales representan la globalización y la integración económica en términos comerciales, lo que ha llevado a que las organizaciones, por múltiples razones, se sientan impulsadas o en algunos casos, no tengan otra opción, más que buscar ser parte de esta dinámica de oferta y demanda internacional, para ampliar la cuota de mercado, para incrementar ingresos, para fomentar alianzas estratégicas, etc., (González y González, 2017, p.4); este universo global organizacional que demanda constantes relaciones en contextos culturales diversos, implica que los empresarios responsables de los procesos de negociación, cuenten con competencias y habilidades que les ayuden a enfrentar los estereotipos e imaginarios construidos previamente, a comprender la cultura desde su carácter complejo, plural e híbrido y comunicarse desde el reconocimiento de estos factores (Rey, Caro, Balhadj, 2016, p.421).

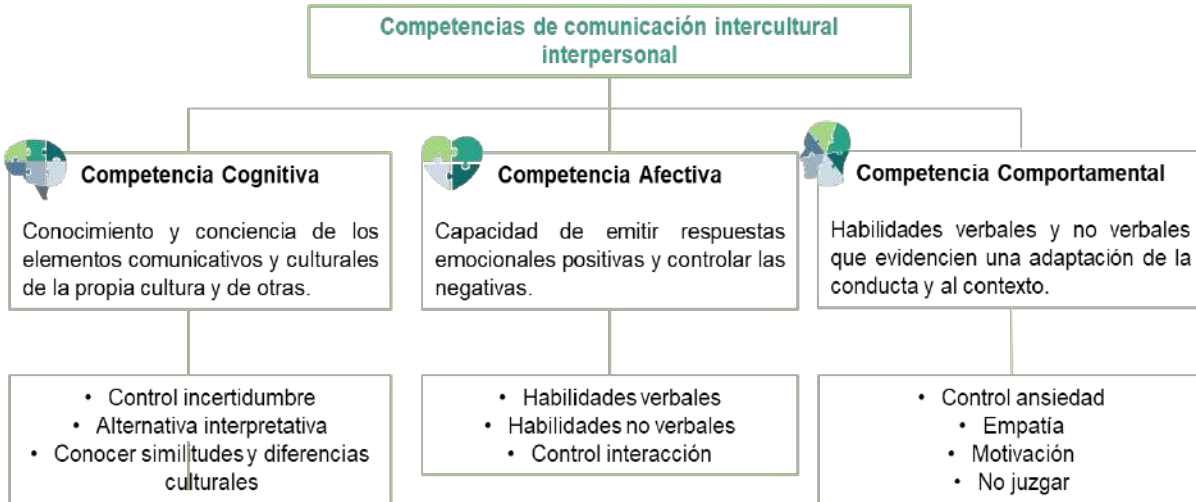


Gráfico 1. Dimensiones de la CCI. Fuente: Rodrigo (1999). Chen y Starosta (1998). Spitzberg (2000). Vilá, (2005).

Enfoque y/o metodología de abordaje

Según Sriussadaporn & Fredric (1999) los primeros modelos de estudio intercultural en los años setenta y ochenta, planteaban dos dimensiones generales como únicos elementos necesarios en los procesos comunicativos globales: el conocimiento cultural y la adaptación de ciertas habilidades interpersonales. Dos de las autores más conocidos por sus estudios de dimensiones culturales en la comunicación son: Hall (1990), quién es pionero en utilizar el término de comunicación intercultural, su modelo está definido desde tres elementos culturales: el contexto, el tiempo y el espacio (Maldonado,

2007) y el segundo es Hofstede (1997) con su categorización de la cultura en cuatro grandes grupos culturales, los cuales clasifica por niveles y los valora desde sus diferencias: símbolos, héroes, rituales y valores.

Sin embargo y con base en el trabajo Rodrigo (1999) y Vilá (2005), existen cuatro modelos de diagnóstico específicos de la CCI ampliamente reconocidos en la literatura:

El Modelo de Implicación en la Interacción de Cegala (1981), su basamento teórico fue base para múltiples estudios posteriores, analiza la interacción en contextos multiculturales, enfocándose en aspectos

afectivos y cognitivos de la competencia, aunque sean pocos los elementos que reconoce en tales dimensiones. El modelo de Aprehensión Comunicativa Intercultural de McCroskey y Neuliep (1997), realiza un desarrollo teórico y conceptual, centrado en la ansiedad y la incertidumbre, como elementos afectivos presentes en la comunicación intercultural. El modelo de Desarrollo de Sensibilidad Intercultural de Milton Bennett (1998), está muy relacionado con la CCI, tiene un marco teórico fundamentado, el cual plantea las diversas formas en que una persona puede reaccionar a la diversidad cultural. Finalmente, está el modelo de Competencia Comunicativa Intercultural de Chen y Starosta (2000), considera la conciencia intercultural y la sensibilidad intercultural.

Enfoque de estudio

Para un estudio diagnóstico de la CCI, es común encontrar que los instrumentos más validados y comúnmente usados en diversos contextos, correspondan a cuestionarios y/o escalas, como lo son: la escala tridimensional de Cano et al., (2016), el cuestionario de Adelman y Lustig (1981), the cultural intelligence scale de Ang, Van Dyne, Koh, Yee, Templer, Tay & Chandrasekar (2007), la

escala de competencias de Hunter (2004), la escala de efectividad intercultural de Portalla y Chen (2010) y la escala de sensibilidad intercultural de Bennett (1998). Si bien los instrumentos cuantitativos valoran la competencia en términos de medición, obteniendo estadísticas y variables concretas, otorgan solamente datos numéricos (Areizaga, 2001), no permiten entender la naturaleza subjetiva inmersa en la complejidad natural de la comunicación intercultural, limitando la comprensión de los significados que le otorgan los sujetos en estudio a esas experiencias culturales (Rodrigo, 1999).

Puesto que la formación de la competencia de comunicación intercultural CCI se integra a través de las dimensiones ya mencionadas, que son sumamente complejas en los múltiples elementos que las forman, es oportuna una aproximación a su estudio desde técnicas de análisis que se complementen entre ellas, de tal forma que las fortalezas de un método suplan las debilidades del otro; por lo que se plantea para su estudio y una propicia inmersión en campo, un enfoque mixto, utilizando dos técnicas de investigación: el cuestionario y la entrevista semi-estructurada.

Una variable relevante para este estudio, que no comprenden los diversos instrumentos previamente estandarizados, es la internacionalización, tanto académica, profesional como personal, ya que la experiencia puede influir en la formación inconsciente de una o varias dimensiones de la CCI. Se plantea este supuesto, debido a que

múltiples empresarios sin información o conocimientos en comunicación intercultural, han logrado exportar con cierto margen de éxito, lo que podría implicar que aún en un proceso de prueba y error, en la que del fracaso se va aprendiendo; puede la experiencia de internacionalización ser formadora de la competencia a mención.

<i>Dimensiones y categorías</i>	<i>Indicadores y significados a explorar</i>	<i>Detalle</i>
<i>Dimensión cognitiva</i>	<i>Grado de conocimiento sobre la diversidad comunicativa</i>	<i>A nivel verbal, la influencia cultural en el lenguaje verbal.</i>
		<i>A nivel no verbal, en las manifestaciones corporales (kinésica) y en el uso del espacio (proxémica).</i>
	<i>Grado de conocimiento de algunos elementos culturales</i>	<i>Uso y comprensión del tiempo.</i>
		<i>Relaciones jerárquicas establecidas. Incidencia de los valores culturales colectivistas e individualistas.</i>
<i>Dimensión afectiva</i>	<i>Grado de implicación</i>	<i>En la interacción en contextos multiculturales.</i>
	<i>Grado de respeto</i>	<i>Por las diferencias culturales.</i>
	<i>Grado de confianza</i>	<i>En la interacción intercultural.</i>
	<i>Grado de disfrute</i>	<i>De la interacción intercultural.</i>
	<i>Grado de atención</i>	<i>Durante el contacto comunicativo intercultural.</i>
<i>Dimensión comportamental</i>	<i>Grado de uso</i>	<i>De las habilidades verbales en la comunicación intercultural. Recursos verbales.</i>
	<i>Grado de suspensión</i>	<i>De las barreras lingüísticas o de idioma</i>

	<i>Grado de uso de las habilidades no verbales</i>	<i>En la comunicación intercultural. Uso del silencio, la mirada y el respeto del espacio.</i>
	<i>Grado de utilización de habilidades</i>	<i>En la gestión de turnos durante el diálogo.</i>
		<i>En la diferenciación cultural del significado y uso del tiempo.</i>

Fuente: Creación propia - Adaptada de Vilá, (2005, p.269-274)

<i>Experiencia de internacionalización</i>	<i>Personal</i>	<i>Turismo en el extranjero.</i>
		<i>Familiares o colegas que vivan fuera del país.</i>
		<i>Familiares o amigos extranjeros.</i>
		<i>Gusto por series, emisoras y canales televisivos extranjeros.</i>
	<i>Laboral</i>	<i>Tiempo de experiencia en procesos de negociación internacional.</i>
		<i>Número de organizaciones en las que ha trabajado en acciones de comercio internacional.</i>
		<i>Participación de ferias comerciales internacionales.</i>
	<i>Académica</i>	<i>Manejo de idiomas.</i>
		<i>Tipo de profesión.</i>
		<i>Cursos relacionados con la competencia intercultural.</i>
		<i>Lecturas de preferencia.</i>
		<i>Intercambios académicos.</i>

Fuente: Creación propia.

Resultados, reflexiones y conclusiones

Como efecto resultante de este trabajo, se plantea observar la negociación internacional como un acto innato de comunicación con carácter comercial, entre personas (que

suelen representar una organización) procedentes de diferentes países, lo que demanda en su proceso, el manejo de un idioma común entre las partes, o en su defecto, de un tercero que haga las veces de traductor. Toda interacción generada en el proceso de una negociación internacional, es dada en contextos multiculturales, por lo que requiere de la comunicación intercultural para comprender las representaciones simbólicas y culturales del otro, lo que supone mayor efectividad en la comunicación y asertividad en la negociación.

Dicho en otras palabras, la actual sociedad global comercial que cada día impulsa y agiliza aún más las actividades de comercio exterior, demanda en su proceso a los empresarios la formación de la competencia de comunicación intercultural, ya que la misma supone: una conciencia y una autoconciencia cultural, mayor flexibilidad comportamental en la interacción, mayor sensibilidad en la respuestas emocionales, mayor control de la incertidumbre y la ansiedad, en términos generales: la CCI plantea ser una herramienta que puede ser utilizada como estrategia técnica en los procesos de negociación internacional, ya que otorga un conjunto de habilidades que

aproximan la efectividad en el acto comunicativo.

Es importante resaltar que aunque existen múltiples modelos metodológicos con enfoque cuantitativo para el diagnóstico de la CCI, no siempre su aplicación es suficiente en la investigación del objeto de estudio. Ya que un cuestionario o una escala, si bien facilita la obtención de datos numéricos para una evaluación estadística generando variables para establecer relaciones, estos instrumentos no exploran la información inmersa en los significados que los sujetos asignan a sus experiencias culturales; ejemplo de ello, es la internacionalización en su carácter académico, laboral y personal, las relaciones de poder, la motivación comercial etc.

El estudio de la CCI a nivel organizacional, otorga datos cuantitativos y cualitativos, que pueden ser muy relevantes, ya que otorgan información para: la organización, para las instituciones educativas que cuentan con facultad de gestión y negocios internacionales, para los centros de capacitación y formación empresarial, para los organismos de estado encargados de

fomentar el comercio exterior y para los mismos empresarios.

Referencias

Ang, S., Van Dyne, L., Koh, C., Ng, K. Y., Templer, K. J., Tay, C., & Chandrasekar, N. A. (2007). Cultural intelligence: Its measurement and effects on cultural judgment and decision making, cultural adaptation and task performance. *Management and organization review*, 3(3), 335-371.

Areizaga, E. (2001). Cultura para la formación de la competencia comunicativa intercultural: el enfoque formativo. *Revista de Psicodidáctica*, 11-12, 157-170.

Bennett, M. (2017). Developmental Model of Intercultural Sensitivity. En Y. Y. Kim (Ed.), *The International Encyclopedia of Intercultural Communication*. Wiley Blackwell.

Cabeza, D., Jiménez, C., & Corella, P. (2013). *Negociación intercultural. Estrategias técnicas de negociación internacional*. Valencia: Marge Books.

Cano Barrios, J., Ricardo Barreto, C., & Del Pozo Serrano, F. (2016). Competencia intercultural de estudiantado de educación superior: un estudio en la Universidad del

Norte (Barranquilla, Colombia). *Encuentros*, 14(2), 159-174.

Chen, G.-M., & Starosta, W. (1998-1999). A review of the concept of intercultural awareness. *Human Communication*, 2(1), 27-54.

González Alvarado, T. E., & González Fernández, S. (2017). Evolución de la cooperación entre las pequeñas empresas en el sector del calzado como respuesta a las cadenas globales de valor ya la reducción de costes. *REVESCO. Revista de Estudios Cooperativos*, (124), 74-97.

Hofstede, G. (1997). Riding the waves: a rejoinder. *International Journal of Intercultural Relations*, 21(2), 287-290.

Lim, M., Chua, J., Vlad, C., Tajiri, F., & Damaschin, A. cultural intelligence (CQ): From new idea to conceptual model. what is it, and why is it a crucial factor in today's intercultural business negotiations?. *ANALELE UNIVERSITĂȚII DIN ORADEA*, 121.

Maldonado, K. (2007). La interculturalidad de los negocios internacionales. *Universidad & Empresa*, 6(12), 261-191.

Maljichl, D. (2019). Barriers of intercultural communication. *Vizione*, (32).

Portalla, T., & Guo-Ming, C. (2010). The Development and Validation of the

Intercultural Effectiveness Scale. *Intercultural Communication Studies*, 19(3), 21-37.

Rey, J., González, F. J. C., & Balhadj, S. (2016). Los retos de la comunicación intercultural en la era de la globalización. *Prisma Social: revista de investigación social*, (17), 415-437.

Rodrigo, M. (1999). *Comunicación intercultural*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

Sanhueza Henríquez, S., Patrick Matzler, P., Hsu, C. C., Domínguez Maldonado, J., Friz Carrillo, M., & Quintriqueo Millán, S. (2016). Competencias Comunicativas Interculturales en la formación inicial docente: El caso de tres universidades regionales de Chile. *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 42(4), 183-200.

Sanhueza, S., Friz-Carrillo, M., & Quintriqueo-Millán, S. (2017). Triangulación de métodos como propuesta para el estudio de competencia comunicativa intercultural en contextos de inmigración e interculturalidad.

Schmidmeier, J., Takahashi, A. R. W., & Bueno, J. M. (2020). Group Intercultural Competence: Adjusting and Validating Its

Concept and Development Process. *Revista de Administração Contemporânea*, 24(2), 151-166.

Shvachkina, L. A., & Rodionova, V. I. (2018). Intercultural Communications as a Tool of Formation of the Global Axiological System in the Conditions of Establishment of the Entrepreneurial Type of Thinking of the Russian Society. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(3), 452-459.

Spitzberg, B. (2000). A model of Intercultural Communication Competence. *Intercultural communication: A reader*, 9, 379-391.

Sriussadaporn, N., & Fredric, J. (October de 1999). An exploratory study of communication competence in Thai organizations. *The journal of business communication*, 36(4), 382-418.

Vilá, R. (2005). *La competencia comunicativa intercultural. Un estudio en el primer ciclo de la educación obligatoria*. Barcelona: Universida de Barcelona.

Estado da arte sobre comunicação e migração: mapeamento da produção brasileira de 2015 a 2020. Brenda Pereira Menine.

Estado da arte sobre comunicação e migração: mapeamento da produção brasileira de 2015 a 2020

Estado del arte en comunicación y migración: mapeo de la producción brasileña de 2015 a 2020

State of the art in communication and migration: Mapping brazilian production from 2015 to 2020

Brenda Pereira Menine²⁶

Resumen: o objetivo deste artigo é mapear as produções científicas sobre migração e comunicação no Brasil, no período de 2015 a 2020, para construção do estado da arte das pesquisas e, ainda, apresentar as principais temáticas identificadas nos estudos. A metodologia utilizada contempla a técnica de pesquisa bibliográfica (STUMPF, 2005) em diferentes fontes de dados. Foram mapeados os artigos de 17 periódicos de comunicação, os anais de três eventos da área e as teses e dissertações de 44 Programas de Pós-Graduação em Comunicação brasileiros. As leituras iniciais demonstram que poucos pesquisadores se interessam e/ou se dedicam à temática migratória no Brasil, contudo, foi possível identificar, nas 41 pesquisas que compõem o corpus, as seguintes temáticas comuns: identidades culturais; comunicação e cidadania; representação midiática e consumo de mídia.

Palabras Clave: Comunicação, migração, refugiado, refugiada, diáspora.

Abstract: the objective of this article is to map the scientific productions on migration and communication in Brazil, in the period from 2015 to 2020, to build the state of the art of research and to present the main themes identified in the studies.

Key words: Communication, migration, refugee, diaspora.

²⁶ Brenda Pereira Menine. Mestranda em Comunicação pela UFRGS, pós-graduada em Comunicação Corporativa pela ESPM, Brasil, meninebrenda@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Considerações iniciais

Compreendendo a relevância de estudar a comunicação em relação às práticas culturais de diferentes povos, o presente artigo se configura como uma pesquisa de estado da arte que tem como objetivo mapear as produções científicas sobre migração e comunicação no Brasil, no período de 2015 a 2020. Com o mapeamento será possível apresentar um breve panorama sobre as principais pesquisas dedicadas a estudar a temática migratória. Para Stumpf, “seguir pelos caminhos que outros já percorreram pode ser um bom início” (2005, p. 58), desse modo, o estado da arte se insere como parte fundamental da pesquisa de mestrado, que está sendo desenvolvida, cuja abordagem está centrada nas práticas socioculturais dos refugiados venezuelanos no Brasil.

De acordo com os dados do *Relatório Global Trends 2019* do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), atualmente 1% da população do planeta está em situação de deslocamento forçado, ou seja, quase 80 milhões de pessoas no mundo estão fora de seus locais de origem “em função de perseguição, conflito, violência e violações de direitos humanos” (GLOBAL TRENDS, 2019). No contexto da América

Latina, até o final de 2019, um total de 4.5 milhões de pessoas deixaram a Venezuela, a região com o maior êxodo recente da história e uma das maiores crises de deslocamento do mundo (ACNUR, 2020). O Brasil é o país da América Latina com maior número de refugiados venezuelanos reconhecidos e as autoridades brasileiras estimam que cerca de 264 mil venezuelanos vivem atualmente no país (ACNUR, 2020).

Nesse contexto de globalização, em que os processos interculturais estão cada vez mais presentes, o campo da comunicação é provocado a discutir questões sobre diversidades étnico-culturais e identidades nacionais. Compreendendo a importância e a urgência de discutir a temática migratória, a partir de perspectivas comunicacionais e interculturais, o primeiro movimento passa, possivelmente, por questionar nosso papel enquanto pesquisadores e pesquisadoras. Questionar e reconhecer, principalmente, as fragilidades do campo, da formação acadêmica e da produção científica brasileira.

O artigo relata o resultado dessa pesquisa bibliográfica, num sentido amplo, que Stumpf (2005, p. 51) define como “o planejamento global inicial de qualquer trabalho de pesquisa

que vai desde a identificação, localização e obtenção da bibliografia pertinente sobre o assunto, até a apresentação de um texto sistematizado". É a partir dessa pesquisa de estado da arte que se apresenta o material coletado para evidenciar os pensamentos dos autores, suas próprias ideias e opiniões. Esse artigo tem como recorte as temáticas identificadas no corpus do estado da arte. Entendemos, também, que esse texto pode contribuir para a visibilidade da produção científica acadêmica da área de comunicação sobre migração e motivar outros pesquisadores e pesquisadoras a estudarem a temática.

Estado da arte

Para conhecer e, talvez, dar prosseguimento a estudos já realizados, no campo da comunicação, sobre migração no Brasil, mapeamos as descobertas documentadas a partir do ano de 2015, em teses, dissertações e artigos científicos. O início dessa construção de um panorama da pesquisa sobre comunicação e migração no Brasil, ocorreu por meio do mapeamento de artigos científicos em 17 revistas brasileiras²⁷ no período de 2015 a 2020, com classificação

A2 e B1 pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A metodologia contemplou a leitura dos títulos, das palavras-chave e dos resumos de todos os artigos das revistas mencionadas. Dos 3.056 artigos, foram encontrados cerca de 47 que citavam direta ou indiretamente o conceito de migração (e/ou refúgio, refugiados, diáspora, território, estrangeiro, fronteira), no título, e/ou nas palavras-chave, e/ou no resumo.

Em relação aos eventos da área, foram selecionados os Encontros Anuais do Compós e os Congressos Nacionais do Intercom, a partir do ano de 2015. Nos Anais do Compós foram lidos cerca de 880 títulos, palavras-chave e resumos de artigos, dos quais apenas nove citam diretamente a palavra migração. Nos Congressos Nacionais da Intercom, a partir dos trabalhos apresentados nos grupos de pesquisa, foram lidos 5.811 títulos, palavras-chave e resumos de artigos, e somente 31 mencionavam a temática.

As edições do Congresso Internacional em Comunicação e Consumo (Comunicon) também foram mapeadas e sete artigos sobre migração foram selecionados no Grupo de Trabalho coordenado pela pesquisadora

²⁷ Revistas: *E-Compós; Famecos; InterCom; Matrizes; Comunicação, Mídia e Consumo; Comunicação e Sociedade; Comunicação Midiática; Alceu; Animus; Ciberlegenda; Conexão; Contracampo; Contemporânea; Eco-Pós; Fronteiras; Intexto e Lumina.*

Denise Cogo. Outros eventos específicos sobre migração também foram observados, como a Assembleia Nacional da Cátedra Sérgio Vieira de Mello, o Seminário Internacional Migrações e Direitos Humanos e o Seminário Migrações Internacionais, Refúgios e Políticas. A dimensão da Comunicação apareceu pouquíssimas vezes nesses eventos.

Também foram mapeados os 44 Programas de Pós-Graduação em Comunicação do Brasil²⁸. A partir da busca pelas palavras-chave: comunicação, migração, refugiados, refugiadas, refúgio e diáspora, em teses e dissertações, de 2015 a 2020, foram encontradas apenas 33 pesquisas.

A partir desse mapeamento, foram selecionados dezenas de estudos. Trabalhos que apresentavam contextos globais, ou migrações que não estão no Brasil foram

desprezados nessa etapa. O total de materiais coletados foi de 134, sendo 33 teses e dissertações, 47 artigos em periódicos e 54 artigos em anais de eventos. A partir desse conjunto de 134 pesquisas, foram retirados os artigos que derivavam diretamente das teses e dissertações selecionadas, e foram selecionados os estudos mais recentes (dentre os artigos de periódicos e eventos), com abordagens parecidas dos mesmos autores. O corpus do estado da arte dessa pesquisa contempla, portanto, 41 trabalhos, sendo nove teses e dissertações, 12 artigos de periódicos e 20 artigos de eventos (Figura 1).

Dentre as nove teses e dissertações, duas foram realizadas na Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP), duas na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), uma na Universidade Federal do Piauí (UFPI), uma da Universidade Federal Fluminense (UFF), uma na Universidade

²⁸ *Programas de Pós-Graduação em Comunicação, das seguintes instituições de ensino brasileiras: Universidade de São Paulo (USP), Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM SP), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Pontifícia Universidade Católica (PUC SP), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Universidade de Sorocaba (UNISO), Universidade Anhembi Morumbi, Universidade Federal do Piauí (UFPI), Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Federal de Sergipe (UFS), Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), Universidade de Brasília (UNB), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC MG), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Faculdade de Informação e Comunicação Goiás (FIC), Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Universidade Federal do Tocantins (UFT), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Tuiuti do Paraná (UTP), Universidade Estadual de Londrina (UEL), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Universidade Católica de Brasília (UCB), Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Fundação Cásper Líbero, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Universidade Federal do Ceará (UFC), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade Paulista (UNIP), Universidade Estadual Paulista (UNESP), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Universidade Federal do Pará (UFPA).*

Municipal de São Caetano do Sul (USCS), uma na Universidade Paulista (UNIP) e, por fim,

uma na Universidade Federal do Paraná (UFPR).

FONTE	TÍTULO	AUTOR/ANO	UNIVERSIDADE/REVISTA	TEMAS
T/D	Comunicação, representações e migração feminina: um estudo de caso do grupo de rappers bolivianas Santa Mala	OLIVEIRA, Priscilla Silva de (2018)	Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP)	Representação midiática e consumo de mídia
T/D	Retratos da migração transnacional na cidade de São Paulo: um estudo sobre o consumo imagético da exposição fotográfica "Somos Todos Imigrantes"	PASSARO, Matheus Alves (2017)	Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP)	Consumo de mídia e representação midiática
T/D	Narrativas imigrantes: tramas comunicacionais e tensões da imigração haitiana em Joinville/SC (2010-2016)	SOUZA, Sirlei de (2019)	Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	Identidades culturais e representação midiática
T/D	Comunidades em festa: a construção e expressão das identidades sociais e culturais do imigrante nas celebrações das origens	ESCUADERO, Camila (2017)	Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)	Identidades culturais
T/D	#TeamRefugees - A midiatização da questão dos refugiados nos Jogos Rio 2016: um estudo de caso sobre o "Refugee Olympic Team"	FREIRE, Ana Isabel (2018)	Universidade Federal do Piauí (UFPI)	Representação midiática
T/D	Diáspora na rede: redes sociais e questões identitárias de migrantes haitianos no Brasil	FERNANDES, Patrícia Pimenta (2017)	Universidade Federal Fluminense (UFF)	Identidades culturais
T/D	Comunicação Intercultural, Memória e Identidade: a gestão da presença cultural de sírios refugiados no ABC Paulista	DA SILVA, Juarez Alexandre (2019)	Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS)	Identidades culturais

FON-TE	TÍTULO	AUTOR/ANO	UNIVERSIDADE/REVISTA	TEMAS
T/D	Mediações comunicativas de empatia e resiliência no senso de pertencimento dos imigrantes bolivianos de São Paulo	NETTO, Sylvestre Luiz Thomaz Gonçalves (2019)	Universidade Paulista (UNIP)	Identities culturais e representação midiática
T/D	O Haiti em Curitiba: um olhar interpretativo das práticas comunicativas dos haitianos no novo território	ÁVILA, Otávio Cezarini (2016)	Universidade Federal do Paraná (UFPR)	Identities culturais
AP	Comunicação, migrações e gênero: famílias transnacionais, ativismos e usos de TICS	COGO, Denise (2017)	Revista Intercom	Consumo de mídia
AP	Usos sociais das TICs em dinâmicas de transnacionalismo e comunicação migrante em rede: uma aproximação à diáspora senegalesa no Sul do Brasil	BRIGNOL, Liliane Dutra (2015)	Revista Comunicação, Mídia e Consumo	Consumo de mídia
AP	Uma análise da construção da multiterritorialidade: os imigrantes haitianos em Joinville (SC)	SOUZA, Sirlei de (2019)	Revista Comunicação e Sociedade	Identities culturais e representação midiática
AP	Imigração haitiana na cidade de São Paulo: comunicação e consumo de mídias no mundo do trabalho	ALMEIDA, Cristovão Domingos; COGO, Denise (2018)	Revista Comunicação Midiática	Consumo de mídia
AP	Imigrantes sem voz: A produção de silêncio na cobertura jornalística das manifestações anti-imigração	MOREIRA, Sônia Virgínia; SOUSA, Monica C. P.; FORTUNA, Vânia (2019)	Revista Contracampo	Representação midiática
AP	#meuamigorefugiado: Experiências de Cosmopolitismo e Mobilização Midiática da Empatia	ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti (2018)	Revista Contracampo	Identities culturais e representação midiática

FON-TE	TÍTULO	AUTOR/ANO	UNIVERSIDADE/REVISTA	TEMAS
AP	Mídia, mobilidade e cidadania no contexto do capitalismo global: reflexões a partir da trajetória de um refugiado sírio	ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti; COGO, Denise Maria (2019)	Revista Contemporânea	Comunicação e cidadania
AP	Tecnicidade e identidades migrantes: contribuições de Martín-Barbero para pesquisas sobre migrações e usos sociais das mídias	BRIGNOL, Liliane Dutra (2018)	Revista Intexto	Identidades culturais
AP	Mídia e fronteiras: primeiras discussões sobre a cartografia desses estudos no Brasil	MULLER, Karla Maria; RADDATZ, Vera Lúcia Spacil; STRASSBURGER, Tabita (2015)	Revista Intexto	Identidades culturais e consumo de mídia
AP	Uma análise interpretativa sobre as práticas comunicacionais nas construções identitárias dos migrantes haitianos em Curitiba-PR	ÁVILA, Otávio Cezarini; LIMA, Myrian Del Vecchio de (2018)	Revista Intexto	Identidades culturais e comunicação e cidadania
AP	Aspectos da representação dos imigrantes haitianos no jornal Gazeta do Povo, de Curitiba/PR	LIMA, Myrian Regina Del Vecchio de; SILVA, Andrea Rosendo da; ÁVILA, Otávio Cezarini (2016)	Revista Intexto	Representação midiática
AP	Fluxos migratórios, comunicação e cidadania: vivências de imigrantes LGBT na cidade de São Paulo	THEODORO, Hadriel; COGO, Denise (2019)	Revista Intexto	Comunicação e cidadania

FONTE	TÍTULO	AUTOR/ANO	UNIVERSIDADE/REVISTA	TEMAS
AE	Da Diáspora Queer: entre (in)visibilidades sociocomunicacionais e o exercício de cidadania	THEODORO, Hadriel Geovani da Silva; COGO, Denise (2018)	Compós	Comunicação e cidadania
AE	Mídia, alteridade e cidadania da imigração haitiana no Brasil	COGO, Denise; SILVA, Terezinha (2015)	Compós	Comunicação e cidadania
AE	Webdiáspora: Migrações, TICs e memória coletiva	ELHAJJI, Mohammed; ESCUDEIRO, Camila (2015)	Compós	Consumo de mídia
AE	Discurso e comunicação de um processo transnacional: a imigração venezuelana para o Brasil	ESCUDEIRO, Camila (2019)	Intercom	Representação midiática
AE	Interculturalidade e Invisibilidade: a Criança Refugiada no Contexto Intercultural	PARAGUASSU, Fernanda (2019)	Intercom	Identidades culturais
AE	Um ano de interiorização dos venezuelanos no Brasil: xenofobia e fake news enquanto batalhas invisíveis dos refugiados	SILVA, Edna Fátima Pereira da (2019)	Intercom	Representação midiática
AE	A Crise dos Migrantes e Refugiados Venezuelanos na Imprensa Brasileira	LAGE, Nilson; COSTA, Edwaldo (2019)	Intercom	Representação midiática
AE	Rádio Web e Migrações: protagonismos, dilemas e provocações	ALMEIDA, Cristóvão Domingos de (2019)	Intercom	Consumo de mídia e representação midiática

FON-TE	TÍTULO	AUTOR/ANO	UNIVERSIDADE/REVISTA	TEMAS
AE	Um mapeamento da pesquisa sobre migração e comunicação no Brasil	REBOUÇAS, Aline (2019)	Intercom	Comunicação e migração
AE	A telenovela como terreno fértil para entender a atualidade: a representação dos refugiados em Órfãos da Terra	NUNES, Carlos Eduardo; BORGES, Gabriela (2019)	Intercom	Representação midiática
AE	Venezuelanos em Roraima: Uma Análise Sobre o Perfil da Cobertura da Questão Migratória em Dois Jornais Locais	BODENMÜLLER, Luiza da Silva (2019)	Intercom	Representação midiática
AE	Vidas deslocadas: dimensões culturais vivenciadas por migrantes no Brasil	BUZZONI, Rachel De Rosso (2018)	Intercom	Identidades culturais
AE	O uso da câmera de vídeo na observação-ação-participativa: por uma ressignificação comunitária de refugiados venezuelanos em situação de abrigo em Boa Vista/Roraima	AGUIAR, Lisiane Machado; ALMEIDA, Tainá Aragão de (2018)	Intercom	Identidades culturais e representação midiática
AE	Consumo de Comida de Migrantes e Identidade: Um Debate a Partir da Perspectiva Multicultural	BENAZZI, João Renato de Souza Coelho (2017)	Intercom	Identidades culturais
AE	A Interface Comunicação e Educação como Resposta Social sobre a Mídia: Olhares sobre o Projeto “Fala, Haiti”	ARAUJO, Beatriz Pozzobon; REZENDE, Sarah Hiratsuka (2017)	Intercom	Identidades culturais e representação midiática

FON-TE	TÍTULO	AUTOR/ANO	UNIVERSIDADE/REVISTA	TEMAS
AE	Imigração Haitiana na cidade de São Paulo - Comunicação e Consumo de mídias no mundo do trabalho	ALMEIDA, Cristóvão Domingos de; COGO, Denise (2017)	Intercom	Consumo de mídia
AE	Imigrantes Haitianos no Brasil e o Consumo de Mídia	ALMEIDA, Cristóvão Domingos de; SANT'ANA, Vitória; MONTALVÃO, Beatriz; NASCIMENTO, Luís Felipe do (2016)	Intercom	Consumo de Mídia
AE	A imigração haitiana em Joinville (SC) e as estratégias de inserção em busca da cidadania	SOUZA, Sirlei de; BOING, Eliziane Meurer (2017)	Intercom	Comunicação e cidadania
AE	Mulheres imigrantes haitianas, usos de TICs e experiências de ativismo	ALLES, Natália Ledur; COGO, Denise (2018)	Comunicon	Consumo de mídia
AE	Comunicação em rede e webdiáspora: uma aproximação às redes sociais online de migrantes senegaleses no Rio Grande do Sul	BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathália Drey (2015)	Comunicon	Consumo de mídia

Figura 1 – Apresentação do corpus do estado da arte. Fonte: elaborado pela autora.

Entende-se que a partir desse panorama da produção científica brasileira, será possível identificar alguns aspectos relevantes como: os objetivos de pesquisa, os principais referenciais teóricos e as escolhas metodológicas, além das contribuições ao campo e das lacunas que podem inspirar novas pesquisas. As interpretações iniciais

demonstram que nas pesquisas existentes predominam os estudos empíricos, com metodologia qualitativa, documental e observacional. A seguir, serão apresentadas as principais temáticas identificadas no mapeamento e os respectivos objetivos de cada pesquisa.

Temas e objetivos

Após a leitura do corpus do estado da arte, foi possível agrupar algumas pesquisas a partir das seguintes temáticas comuns: identidades culturais; comunicação e cidadania; representação midiática e consumo de mídia. No entanto, ficou evidente que não é possível restringir e categorizar os estudos a partir de quatro temáticas isoladas. Alguns trabalhos, sinalizados na Figura 2, possuem relação/intersecção com mais de uma categoria. Essa característica aponta para uma interpretação positiva e agregadora desses estudos, que diz respeito à interdisciplinaridade e à diversidade de abordagens, às vezes opostas e complementares, dependendo do olhar do pesquisador e das perspectivas teóricas.

Na categoria identidades culturais utilizamos os conceitos no plural para demonstrar a variedade de compreensões adotadas para tratar de práticas comunicacionais, construções identitárias, dimensões culturais e comunicação intercultural (ÁVILA, 2016; BENAZZI, 2017; BRIGNOL, 2018; BUZZONI, 2018; ESCUDERO, 2017; FERNANDES, 2017; JUAREZ A. DA SILVA, 2019; PARAGUASSU, 2019).

No que tange aos objetivos dessas pesquisas, Ávila (2016) busca analisar como

os processos comunicativos contribuem na construção da identidade dos imigrantes haitianos em Curitiba. Já Benazzi (2017) tem como objetivo debater as relações entre consumo de comida, identidade e processos de pertença a grupos no contexto multicultural contemporâneo. O estudo de Brignol (2018) busca refletir sobre contribuições de Jesús Martín-Barbero em pesquisas sobre mídia e migrações contemporâneas.

Buzzoni (2018) pretende analisar se os brasileiros estão preparados para se relacionar com os migrantes de maneira humana e empática. Escudero (2017) busca compreender de que modo são construídas, expressas e projetadas as identidades culturais, étnicas, sociais e nacionais em situações de migração e deslocamento espacial. A pesquisa de Fernandes (2017) investiga como migrantes haitianos residentes no Brasil utilizam as redes sociais na construção de suas identidades.

Jurez A. da Silva (2019) tem a finalidade de compreender como os sírios constroem suas identidades na situação de refugiados, imigrantes e estrangeiros no ABC Paulista, por meio de suas narrativas de histórias de vida, de modo a possibilitar a gestão da comunicação intercultural como mediadora

dessas ações. A pesquisa de Paraguassu (2019) busca analisar o conceito de interculturalidade, abordando a comunicação intercultural, tendo como ponto de partida o trabalho de Ulrike Schröder – “Comunicação intercultural: uma desconstrução e reconstrução de um termo inflacionário” –, e de outros autores, como forma de dar visibilidade ao protagonista da própria história.

Outra categoria observada no corpus mapeado contempla, explicitamente, o conceito de comunicação e cidadania desenvolvido e defendido pela pesquisadora Denise Cogo. Esse conjunto de trabalhos aborda a temática migratória, a partir de uma perspectiva cidadã da comunicação, em articulação com outros conceitos como de gênero, alteridade e mobilidade (COGO; T. SILVA, 2015; COGO; THEODORO, 2018; COGO; THEODORO, 2019; COGO; ZANFORLIN, 2019; SOUZA; BOING, 2017).

Cogo e Terezinha Silva (2015) têm como objetivo analisar o tratamento dado à imigração de haitianos pela mídia brasileira nos primeiros quatro anos de presença significativa da diáspora haitiana no Brasil (2011- 2014). Cogo e Theodoro (2018) buscam refletir acerca das dinâmicas de (in)visibilidade inscritas nas experiências de

sujeitos LGBTIQ+ migrantes e como podem influir em suas interações sociocomunicacionais e no exercício de cidadania. Os mesmos autores (COGO; THEODORO, 2019) refletem acerca das experiências de vida de imigrantes lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros que residem no Brasil, mais especificamente, na cidade de São Paulo. O enfoque recai sobre as dinâmicas comunicacionais e sua relação com o exercício da cidadania por parte desses/as imigrantes.

Cogo e Zanforlin (2019) objetivam reconstituir a trajetória do refugiado sírio Talal Al-Tinawi na cidade de São Paulo para refletir sobre as possibilidades dos migrantes internacionais constituírem espaços de cidadania condicionados pelos enquadramentos impostos às experiências de mobilidade por três dos pilares que fundamentam o capitalismo global: o controle e a criminalização das migrações; a individualização do social e um regime de visualidades ancorado na centralidade das mídias. A pesquisa de Souza e Boing (2017) têm a finalidade de compreender o processo imigratório envolvendo os haitianos para Joinville (SC) e analisar os sentidos produzidos pelas narrativas jornalísticas em

relação à presença desses imigrantes na cidade.

A representação midiática configura outra temática fundamental para compreendermos as abordagens possíveis sobre comunicação e contextos migratórios no Brasil. Essa categoria possui uma natureza jornalística e contempla pesquisas que tratam de coberturas de jornais locais, midiaticização, representação de migrantes/refugiados, *fake news*, narrativas do jornalismo, imprensa brasileira e discursos na mídia (ANDREA R. DA SILVA; ÁVILA; LIMA, 2016; BODENMÜLLER, 2019; BORGES; NUNES, 2019; COSTA; LAGE, 2019; EDNA F. P. DA SILVA, 2019; ESCUDERO, 2019; FORTUNA; MOREIRA; SOUSA, 2019; FREIRE, 2018).

Andrea R. da Silva, Ávila e Lima (2016) têm como objetivo fazer uma reflexão sobre a problemática, a identidade dos grupos envolvidos e a comunicação na esfera das migrações a partir do pressuposto de que a mídia impressa, como forma ainda fundamental de comunicação nas sociedades democráticas, enfatiza o imigrante muito menos como ser cultural, portador de identidade e em busca de cidadania em seus percursos de deslocamento em novos territórios, e muito mais como sujeito apenas econômico. O estudo de Bodenmüller (2019)

também faz uma crítica à imprensa e objetiva investigar a cobertura jornalística da migração venezuelana para o Brasil, a partir da análise de 758 notícias publicadas nos dois principais jornais de Roraima: Folha de Boa Vista e Roraima em Tempo, entre janeiro de 2017 e dezembro de 2018.

A pesquisa de Nunes (2019) tem como objetivo investigar de que maneira a novela Órfãos da Terra, da Rede Globo, aborda a questão dos refugiados em uma obra de ficção, analisando o processo de deslocamento dos mesmos entre o país natal até a chegada e o assentamento em outro país. Costa e Lage (2019) visam apontar a influência da imprensa na concepção que a população brasileira constrói da situação dos migrantes venezuelanos no Brasil. O estudo de Edna F. P. da Silva (2019) busca analisar a efetividade da comunicação de Estado para orientar quanto aos propósitos e impactos sociais da interiorização de migrantes no país, assim como propor a reflexão sobre as batalhas invisíveis enfrentadas pelos refugiados e pautadas pela xenofobia e as *fake news*.

Escudero (2019) tem como objetivo verificar em reportagens jornalísticas sobre a imigração internacional envolvendo América Latina e Brasil – com recorte para a atual

chegada de venezuelanos via Roraima –, elementos temáticos discursivos que compõem a comunicação sobre a localização geográfica e temporal do sujeito imigrante, bem como sua identificação: 'aqui' e 'lá'; 'presente', 'passado' e 'futuro'; 'nós', 'eles' e 'o outro'.

Apresentar percepções resultantes do trabalho de campo de pesquisa em andamento sobre a cobertura, pela mídia de grande porte, de assuntos relativos a imigrantes e refugiados no Brasil é o objetivo de Fortuna, Moreira e Sousa (2019). Já a pesquisa de Freire (2018) tem como objetivo compreender o que os discursos acerca do Time Olímpico de Refugiados produzem em termos de construção de sentidos sobre a midiaticização da questão dos refugiados.

Por fim, a última temática recorrente nas pesquisas revela o consumo de mídia como um dos principais interesses dos pesquisadores. Nessa categoria são contemplados os estudos que abordam principalmente os usos de tecnologias de informação e comunicação (TICs), a webdiáspora e o consumo de mídias em geral, com destaque para as redes sociais (ALLES; COGO, 2018; ALMEIDA; COGO, 2017; ALMEIDA; COGO, 2018; ALMEIDA; MONTALVÃO; NASCIMENTO; SANT'ANA,

2016; BRIGNOL, 2015; BRIGNOL; COSTA, 2015; COGO, 2017; ELHAJJI, ESCUDERO, 2015).

Nesse sentido, Alles e Cogo (2018) refletem sobre as dinâmicas de usos de TICs e de experiências de ativismo de mulheres haitianas no país. Almeida e Cogo (2017, 2018) têm a finalidade de analisar as dinâmicas comunicacionais que envolvem o consumo de mídias pelos imigrantes haitianos no contexto do mundo do trabalho na cidade de São Paulo. Almeida, Montalvão, Nascimento e Sant'ana (2016) revelam a preocupação com os processos de comunicação e consumo de produtos midiáticos dos haitianos que vivem em solo brasileiro.

A pesquisa de Brignol (2015) tem o propósito de explorar o processo de consumo das tecnologias da informação e comunicação por migrantes senegaleses em cidades gaúchas. O estudo de Brignol e Costa (2015) têm como objetivo discutir sobre as relações entre comunicação em rede e migrações transnacionais e da proposição teórica do conceito de webdiáspora para, num segundo momento, apresentar uma observação exploratória de quatro páginas no Facebook de migrantes senegaleses no Brasil.

Cogo (2017) busca situar e discutir dois eixos das pesquisas que focalizam gênero,

migrações, consumo e usos de Tecnologias da Comunicação e Informação (TICs). Os pesquisadores Elhajji, e Escudero (2015) refletem se a configuração cognitiva da webdiáspora, de natureza abertamente 'a-espacial', constitui uma forma diferenciada de suporte à tradicional 'memória coletiva' proposta por Maurice Halbwachs.

A partir dessa breve apresentação das categorias, é possível compreender as relações/intersecções dos demais trabalhos que não se limitam às temáticas de forma isolada. A principal articulação ocorre com pesquisas sobre representação midiática que abordam, fundamentalmente, questões de identidades culturais. Trabalhos que abordam narrativas migrantes, mediações comunicativas e construção de territórios simbólicos configuram essa sobreposição temática (AGUIAR; ALMEIDA, 2018; ARAUJO; REZENDE, 2017; GONÇALVES NETTO, 2019; SOUZA, 2019; SOUZA, 2019; ZANFORLIN, 2018).

Nesse sentido, Aguiar e Almeida (2018) refletem sobre o uso metodológico da observação-ação participativa com câmera de vídeo para o estudo empírico de crises migratórias. Araujo e Rezende (2017) buscam compreender de que forma o projeto "Fala, Haiti", que envolve haitianos que moram em

Curitiba e alunos do curso de Comunicação Social da UFPR, atua como dispositivo de resposta social. A pesquisa de Gonçalves Netto (2019) tem como objetivo apresentar os modos de vida que conformam e performam os bolivianos imigrantes na cidade de São Paulo.

O estudo de Souza (2019) tem como objetivo analisar as narrativas de e sobre os imigrantes haitianos, os processos migratórios internacionais e seus impactos locais, especialmente os deslocamentos e a presença de haitianos em Joinville (SC) entre os anos de 2010 e 2016, e contribuir para a problematização (de cunho interdisciplinar) das tensões e disputas que se desenrolam na e pela imigração emergentes das narrativas jornalísticas produzidas pela imprensa local, das narrativas advindas das entrevistas orais realizadas com os imigrantes haitianos e das atuais condições e vivências na cidade. A mesma autora, em 2019, também buscou analisar os deslocamentos e a presença de haitianos na cidade, à luz de questões interdisciplinares da história e da comunicação que problematizem a relação entre a construção de territórios simbólicos e a multiterritorialidade.

Zanforlin (2018) tem como propósito realizar um estudo de caso da campanha Meu

Amigo Refugiado lançada em dezembro de 2016 nas principais cidades do Brasil pela ONG Migraflix a partir da discussão do conceito de cosmopolitismo e do consumo cultural.

Outras relações observadas ocorrem entre as temáticas consumo de mídia e representação midiática, com as pesquisas de Almeida (2019), Oliveira (2018) e Passaro (2017). Assi, Almeida (2019) tem como objetivo apresentar a Rádio Jovens Haitianos Progressistas como espaço de socialização de conteúdos aos haitianos. A pesquisa de Oliveira (2018) também discute a representação de migrantes e busca compreender quais representações as rappers integrantes do Santa Mala constroem sobre ser mulher, migrante e boliviana, a partir dos usos e apropriações das mídias. Por fim, Passaro (2017) tem como objetivo analisar as relações entre comunicação, consumo e migrações a partir do estudo dos processos de produção e recepção da exposição fotográfica "Somos Todos Imigrantes".

A pesquisa de Muller, Raddatz e Strassburger (2015) sobrepõe as categorias

identidades culturais e consumo de mídia e tem como objetivo mapear as pesquisas realizadas no país sobre meios de comunicação e fronteiras nacionais. A pesquisa de Ávila e Lima (2018) possui uma relação entre identidades culturais e comunicação e cidadania, e o objetivo é discutir como determinados processos comunicativos, que ocorrem fora do "circuito oficial" da comunicação, desestabilizam os discursos hegemônicos em prol de uma cidadania transnacional, de direitos e de dignidade ao migrante haitiano que vem ao Brasil e, mais especialmente, a Curitiba, no Paraná.

Por fim, Rebouças (2019) aborda a comunicação e a migração, apresentando o estado da arte da pesquisa no Brasil, articulando com a questão do racismo. Nesse sentido, consideramos que não integra uma categoria específica, mas faz parte do todo comunicação e migração. O objetivo do trabalho é mapear a pesquisa sobre migração e comunicação no Brasil e identificar quais são os estudos realizados nesse campo, as principais abordagens, bem como a interface entre migração e racismo.

Pesquisas sobre comunicação e migração no Brasil (2015-2020)

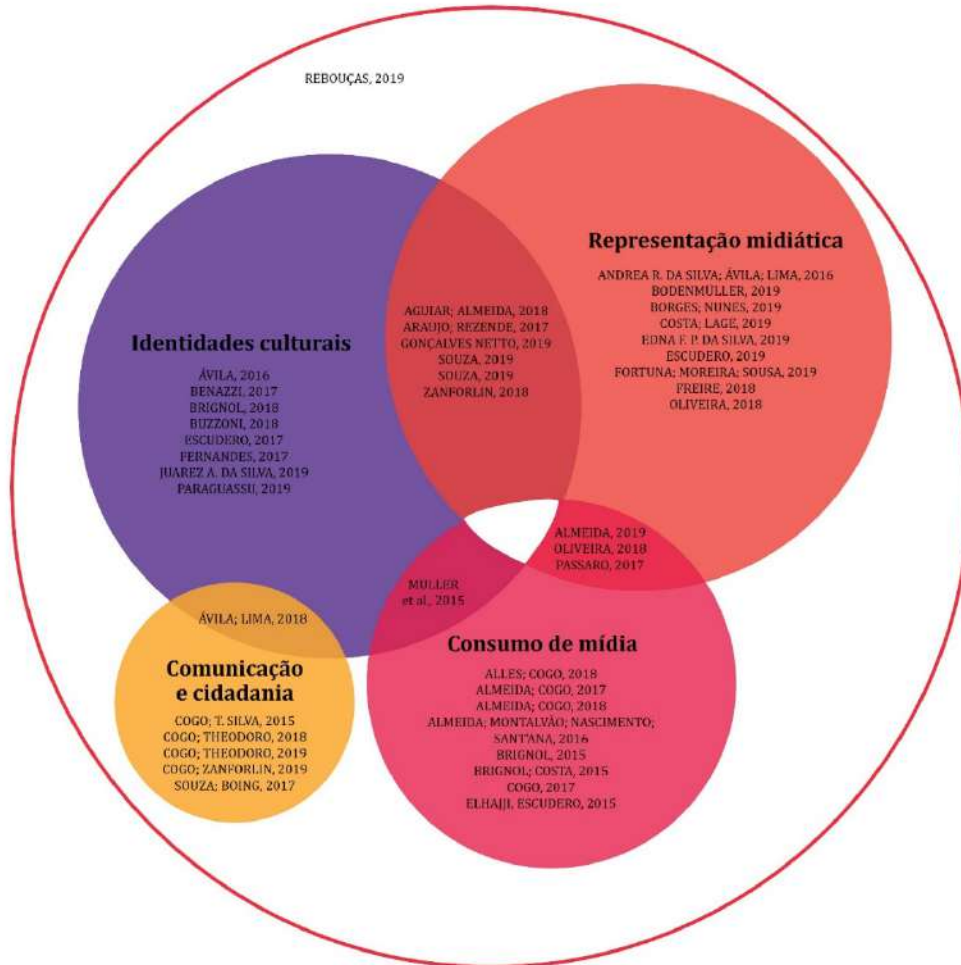


Figura 2 – Apresentação das temáticas do corpus do estado da arte. Fonte: elaborado pela autora.

Considerações finais

Conforme exposto, o mapeamento das produções científicas sobre migração e comunicação no Brasil, no período de 2015 a 2020, nos possibilitou a construção do estado da arte das pesquisas e, ainda, a identificação das principais temáticas abordadas nos estudos (identidades culturais; comunicação e cidadania; representação midiática e consumo

de mídia) e suas intersecções. Esse panorama das pesquisas também nos permite mapear e relacionar alguns subtemas abordados nos estudos, dentre eles, destacamos: memória, mercado de trabalho, transnacionalismo, gênero (feminismo, LGBT+ e cultura queer), TICs, fronteira e território. Observar as temáticas abordadas no corpus do estado da arte nos possibilita refletir sobre as principais

contribuições e as lacunas pertinentes ao campo da comunicação, para vislumbrar os caminhos possíveis e necessários de uma dissertação sobre a migração venezuelana no Brasil.

Apesar da diversidade de temáticas e objetivos, entendemos que a migração e a comunicação possuem diversas relações e abordagens (possíveis) que ainda não foram exploradas no campo. Cabe destacar, nesse sentido, que opostas às realidades sobre migração no mundo e no Brasil, o conjunto de pesquisas mapeadas pode ser considerado limitado em relação à potencialidade que percebemos no que tange aos estudos migratórios. O número de pesquisadores interessados na temática cresce em ritmo descompassado, muito menor, do que as realidades brasileiras. Entretanto, é preciso destacar que alguns pesquisadores, como a professora Denise Cogo e o professor Mohammed Elhajji possuem uma extensa contribuição para o campo e, juntos, estabelecem um legado à pesquisa em comunicação e migração no Brasil.

Referências

ACNUR. Brasil é o país da América Latina com maior número de refugiados venezuelanos reconhecidos. Disponível em:

<https://nacoesunidas.org/brasil-e-pais-da-america-latina-com-maior-numero-de-refugiados-venezuelanos-reconhecidos/>.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. Pesquisa em comunicação. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

STUMPF, I. R. C. Pesquisa bibliográfica. In: DUARTE, J.; BARROS, A. (Orgs.). Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação. São Paulo: Editora Atlas, 2005.

Referências do estado da arte

AGUIAR, Lisiane Machado; ALMEIDA, Tainá Aragão de. O uso da câmera de vídeo na observação-ação-participativa: por uma resignificação comunitária de refugiados venezuelanos em situação de abrigo em Boa Vista/Roraima. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Joinville - SC – 2 a 8/09/2018.

ALLES, Natália Ledur; COGO, Denise. Mulheres imigrantes haitianas, usos de TICs e experiências de ativismo. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho 11 – Comunicação, Consumo e Cidadania: políticas de reconhecimento, redes e

movimentos sociais, do 7º Encontro de GTs de Pós-Graduação - Comunicon, realizado nos dias 10 e 11 de outubro de 2018.

ALMEIDA, Cristóvão Domingos de. Rádio Web e Migrações: protagonismos, dilemas e provocações. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

ALMEIDA, Cristóvão Domingos de; SANT'ANA, Vitória; MONTALVÃO, Beatriz; NASCIMENTO, Luís Felipe do. Imigrantes Haitianos no Brasil e o Consumo de Mídia. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – São Paulo - SP – 05 a 09/09/2016.

ALMEIDA, Cristóvão Domingos. COGO, Denise Maria. Imigração haitiana na cidade de São Paulo: comunicação e consumo de mídias no mundo do trabalho. Revista Comunicação Midiática. v. 13, n. 1, 2018.

ARAUJO, Beatriz Pozzobon. REZENDE, Sarah Hiratsuka. A Interface Comunicação e Educação como Resposta Social sobre a Mídia: Olhares sobre o Projeto “Fala, Haiti”. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos

Interdisciplinares da Comunicação 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Curitiba - PR – 04 a 09/09/2017.

ÁVILA, Otávio Cezarini. O Haiti em Curitiba: um olhar interpretativo das práticas comunicativas dos haitianos no novo território. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Setor de Artes, Comunicação e Design da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2016.

ÁVILA, Otávio Cezarini; LIMA, Myrian Del Vecchio de. Uma análise interpretativa sobre as práticas comunicacionais nas construções identitárias dos migrantes haitianos em Curitiba-PR. Revista Intexto. n. 41, 2018.

BENAZZI, João Renato de Souza Coelho. Consumo de Comida de Migrantes e Identidade: Um Debate a Partir da Perspectiva Multicultural. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Curitiba - PR – 04 a 09/09/2017.

BODENMÜLLER, Luiza da Silva. Venezuelanos em Roraima: Uma Análise Sobre o Perfil da Cobertura da Questão

Migratória em Dois Jornais Locais. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

BRIGNOL, Liliane Dutra. Tecnicidade e identidades migrantes: contribuições de Martín-Barbero para pesquisas sobre migrações e usos sociais das mídias. Revista Intexto. n. 43, 2018.

BRIGNOL, Liliane Dutra. Usos sociais das TICs em dinâmicas de transnacionalismo e comunicação migrante em rede: uma aproximação à diáspora senegalesa no Sul do Brasil. Revista Comunicação, Mídia e Consumo. v. 12, n. 35, 2015.

BUZZONI, Rachel De Rosso. Vidas deslocadas: dimensões culturais vivenciadas por migrantes no Brasil. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Joinville - SC – 2 a 8/09/2018.

COGO, Denise. Comunicação, migrações e gênero: famílias transnacionais, ativismos e usos de TICS. Revista Brasileira de Ciências da Comunicação – Intercom. v. 40, n. 1, 2017.

COGO, Denise. SILVA, Terezinha. Mídia, alteridade e cidadania da imigração haitiana no Brasil. 2015.

COGO, Denise; ALMEIDA, Cristóvão Domingos de. Imigração Haitiana na cidade de São Paulo - Comunicação e Consumo de mídias no mundo do trabalho. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Curitiba - PR – 04 a 09/09/2017.

COSTA, Nathália Drey; BRIGNOL, Liliane Dutra. Comunicação em rede e webdiáspora: uma aproximação às redes sociais online de migrantes senegaleses no Rio Grande do Sul. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho Comunicação, Consumo e Cidadania do 5º Encontro de GTs – Comunicon, realizado nos dias 5, 6 e 7 de outubro de 2015.

DA SILVA, Juarez Alexandre. Comunicação Intercultural, Memória e Identidade: A gestão da presença cultural de sírios refugiados no ABC Paulista. Dissertação (mestrado) - USCS, Universidade Municipal de São Caetano do Sul, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2019.

ELHAJJI, Mohammed; ESCUDERO, Camila. Webdiáspora: Migrações, TICs e memória coletiva.

ESCUDERO, Camila. Comunidades em festa: a construção e expressão das identidades sociais e culturais do imigrante nas celebrações das origens. Rio de Janeiro, 2015. 247f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro, 2015.

ESCUDERO, Camila. Discurso e comunicação de um processo transnacional: a imigração venezuelana para o Brasil. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42^o Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

FERNANDES, Patrícia Pimenta. Diáspora na rede: redes sociais e questões identitárias de migrantes haitianos no Brasil. 2017. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense.

FREIRE, Ana Isabel. #TeamRefugees - A midiaticização da questão dos refugiados nos Jogos Rio. 2016: um estudo de caso sobre o "Refugee Olympic Team". Dissertação

(Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2018.

LAGE, Nilson; COSTA, Edwaldo. A Crise dos Migrantes e Refugiados Venezuelanos na Imprensa Brasileira. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42^o Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

LIMA, Myrian Regina Del Vecchio de; SILVA, Andrea Rosendo da; ÁVILA, Otávio Cezarini. Aspectos da representação dos imigrantes haitianos no jornal Gazeta do Povo, de Curitiba/PR. Revista Intexto. n. 35, 2016.

MOREIRA, Sônia Virgínia; SOUSA, Monica C. P.; FORTUNA, Vânia. Imigrantes sem voz: A produção de silêncio na cobertura jornalística das manifestações anti-imigração. Revista Contracampo. v. 38, n. 2, 2019.

MULLER, Karla Maria; RADDATZ, Vera Lúcia Spacil; STRASSBURGER, Tabita. Mídia e fronteiras: primeiras discussões sobre a cartografia desses estudos no Brasil. Revista Intexto. Edição especial 20 anos do PPGCOM UFRGS. n. 34, 2015.

NETTO, Sylvestre Luiz Thomaz Gonçalves. Mediações comunicativas de

empatia e resiliência no senso de pertencimento dos imigrantes bolivianos de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista – UNIP. Doutorado em Comunicação, 2019.

NUNES, Carlos Eduardo. BORGES, Gabriela. A telenovela como terreno fértil para entender a atualidade: a representação dos refugiados em Órfãos da Terra. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

OLIVEIRA, Priscilla Silva de. Comunicação, representações e migração feminina: um estudo de caso do grupo de rappers bolivianas Santa Mala. 2018. Dissertação (Programa de Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo) - Escola Superior de Propaganda e Marketing, [São Paulo].

PARAGUASSU, Fernanda. Interculturalidade e Invisibilidade: a Criança Refugiada no Contexto Intercultural. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

PASSARO, Matheus Alves. Retratos da migração transnacional na cidade de São Paulo: um estudo sobre o consumo imagético da exposição fotográfica "Somos Todos Imigrantes". 2017. Dissertação (Programa de Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo) - Escola Superior de Propaganda e Marketing, [São Paulo].

REBOUÇAS, Aline. Um mapeamento da pesquisa sobre migração e comunicação no Brasil. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

SILVA, Edna Fátima Pereira da. Um ano de interiorização dos venezuelanos no Brasil: xenofobia e fake news enquanto batalhas invisíveis dos refugiados. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Belém - PA – 2 a 7/09/2019.

SOUZA, Sirlei de. Narrativas imigrantes: tramas comunicacionais e tensões da imigração haitiana em Joinville/SC (2010-2016). Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SOUZA, Sirlei de. Uma análise da construção da multiterritorialidade: os imigrantes haitianos em Joinville (SC). Revista Comunicação e Sociedade. v. 41, n. 2, 2019.

SOUZA, Sirlei de; BARBOSA, Marialva Carlos. Imigração haitiana em Joinville (SC): uma análise das construções discursivas da imprensa. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – São Paulo - SP – 05 a 09/09/2016.

THEODORO, Hadriel Geovani da Silva; COGO, Denise. Da Diáspora Queer: entre (in)visibilidades sociocomunicacionais e o exercício de cidadania. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Cidadania do XXVII Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte - MG, 05 a 08 de junho de 2018.

THEODORO, Hadriel; COGO, Denise. Fluxos migratórios, comunicação e

cidadania: vivências de imigrantes LGBT na cidade de São Paulo. Revista Intexto. n. 44, 2019.

ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti. #meuamigorefugiado: Experiências de Cosmopolitismo e Mobilização Midiática da Empatia. Revista Contracampo. v. 37, n. 1, 2018.

ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti; COGO, Denise Maria. Mídia, mobilidade e cidadania no contexto do capitalismo global: reflexões a partir da trajetória de um refugiado sírio. Contemporânea – Revista de Comunicação e Cultura, v. 17, n. 1, 2019.

ZANFORLIN, Sofia. COGO, Denise. Mídia, migrações e cidadania possível: reflexões a partir da trajetória do refugiado sírio Talal Al-Tinawi. Trabalho apresentado ao Grupo de Comunicação e Cidadania do XXVI Encontro Anual da Compós, Faculdade Cásper Líbero, São Paulo - SP, 06 a 09 de junho de 2017.

Interculturalidade, antropofagia e utopia: reflexões sobre política e evangélicos no Brasil. Míriam Cristina Carlos Silva, Isabella Pichiguelli.

Interculturalidade, antropofagia e utopia: reflexões sobre política e evangélicos no Brasil

Interculturalidad, antropofagia y utopía: reflexiones sobre política y evangélicos en Brasil

Interculturality, anthropophagy and utopia: reflections on politics and evangelicals in Brazil

Míriam Cristina Carlos Silva 29

Isabella Pichiguelli 30

Resumo: Nosso objetivo é discutir a antropofagia como utopia poética-política, capaz de promover o diálogo intercultural e, por isso, apresentar-se como alternativa à relação entre evangélicos e política no Brasil.

Palavras-chave: Comunicação e Cultura, Comunicação e Religião – Evangélicos, Antropofagia.

Resumen: Nuestro objetivo es discutir la antropofagia como una utopía poético-política, capaz de promover el diálogo intercultural y, por lo tanto, presentarse como una alternativa a la relación entre evangélicos y políticos en Brasil.

Palabras Clave: Comunicación y Cultura, Comunicación y Religión - Evangélicos, Antropofagia.

Abstract: Our aim is to discuss anthropophagy as a poetic-political utopia, capable of promoting intercultural dialogue and, therefore, presenting itself as an alternative to the relationship between evangelicals and politics in Brazil.

Key words: Communication and Culture, Communication and Religion - Evangelicals, Anthropophagy.

²⁹ Míriam Cristina Carlos Silva. Universidade de Sorocaba, doutora, Brasil, miriamcriscarlos@gmail.com.

³⁰ Isabella Pichiguelli. Universidade de Sorocaba, doutoranda, Brasil, isabellareisps@gmail.com.

Introdução

Este trabalho possui como tema as relações que podem ser estabelecidas entre política e antropofagia, aqui compreendida a partir da metáfora cunhada por Oswald de Andrade, no Manifesto Antropófago, publicado em 1928. Nele, o poeta realiza um diagnóstico e um prognóstico da cultura brasileira, propondo a digestão crítica das diferenças, por meio de um processo de ingestão, digestão e transformação das culturas. Neste sentido, definimos a antropofagia como utopia promotora do diálogo intercultural, que opera nas diversidades. Neste trabalho, especificamente, voltamos-nos para expressões, atuações de pessoas ou grupos adeptos da religião cristã de vertente evangélica no Brasil.

Na sociedade brasileira, temos identificado em nossas pesquisas um entendimento predominante que coloca em oposição cultura evangélica e cultura secular (considerada profana) (Pichiguelli, 2019).

Esse hegemônico olhar segregante encontra reflexos na política do país. Conforme explana Cunha (2017, p. 51), “o crescimento numérico e geográfico dos

evangélicos no Brasil é resultante, mas também é, ao mesmo tempo, mola propulsora da ampliação da presença deste grupo nas mídias e na política partidária desde 1987”.

Nas últimas eleições realizadas no país, em 2018, a intensificação dessa presença chegou a levantar discussões sobre o peso da participação desse grupo no resultado das urnas (IHU, 2018). Após a posse do novo governo, apenas a título de exemplo, o termo “terrivelmente evangélico” já foi pronunciado pelo atual presidente para qualificar a condição para que alguém seja indicado ao comando de órgãos como a Ancine – Agência Nacional de Cinema (Globo, 2019) e o STF – Superior Tribunal Federal (Frazão; Cury; Moura, 2019).

Não pretendemos, aqui, debruçarmo-nos sobre estas falas como objetos de análise, mas evidenciar a pertinência de discutirmos alternativas para as relações políticas articuladas por evangélicos no Brasil, sobre os quais é preciso ressaltar que não formam um grupo homogêneo e coeso, nem teologicamente, tampouco politicamente (Cunha, 2017).

Justamente por propormos refletir acerca de alternativas ao cenário político descrito acima, não focaremos em atuações

partidárias, mas em manifestações artísticas. É por essa escolha que delimitamos nosso recorte de pesquisa: as expressões da cantora Baby do Brasil, para as quais já apontamos, em pesquisas anteriores, como antropofágicas, pelo fato de, ao invés de corroborar a hegemônica segregação entre cultura secular e cultura evangélica, colocá-las em convergência, fusão e até mesmo convulsão, em um processo intercultural (Pichiguelli; Silva, 2017; Pichiguelli; Silva, 2019).

Neste trabalho, o corpus é a entrevista dada pela artista ao programa *Conversa com Bial*, veiculado pela Rede Globo de Televisão em 3 de maio de 2019. A opção por este corpus se dá por ter acontecido cinco meses após a posse do novo governo no Brasil e pelo tempo de diálogo proporcionado pelo programa: 42 minutos de conversa (Globoplay, 2019).

Pelo exposto, nosso objetivo geral é discutir se a antropofagia pode ser compreendida como alternativa à relação entre evangélicos e política no Brasil. Para tanto, optamos por utilizar a própria antropofagia como método, conforme

detalharemos no decorrer deste texto, aliada a uma revisão bibliográfica de nossos referenciais.

Antropofagia como política

Tomamos política como o campo das inter-relações humanas que têm como objetivo a produção da intersubjetividade, de conhecimento concreto, possibilitado pela integração da ciência (objetividade) e da arte (subjetividade), de acordo com Flusser (1982).

A partir dessa compreensão, tecemos nossa discussão teórica acerca da metáfora da antropofagia como política, a começar pela célebre frase postulada por Oswald de Andrade (1976, p. 3): “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” – e de sua subsequente caracterização como a mascarada expressão de todos os tratados de paz, bem como de todas as religiões, além dos coletivismos e individualismos.

Já na *Revista de Antropofagia*, em sua chamada 2ª dentição³¹, lançada em 1929, encontramos a afirmação: “a descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é

³¹ A *Revista de Antropofagia* é consequência do *Manifesto Antropófago* e serviu como veículo crítico-criativo para propagar ideias e manifestações artísticas heterogêneas, o que não parece paradoxal, mas consequência da diversidade de interlocutores que orbitavam na liderança de Oswald de Andrade e Raul Bopp. O uso do humor e da paródia como tônica da criticidade passam pela desconstrução ou ironia diante das formas, daí a ideia de *Primeira e Segunda Dentição* ao invés de edição.

tudo isso ao mesmo tempo. [...] Que é a antropofagia? A absorção do ambiente.” (Antropofagia, 1975, p. 99).

Pensamos a antropofagia como política, por isso, não enquanto disputa pelo poder, mas como proposição utópica, pois entendemos com Nunes (1990, p. 38) que “utopia significa a absorção, na liberdade e na igualdade, da violência geradora dos antagonismos sociais”.

Não se trata, entretanto, de uma negação das divergências, tampouco de uma fuga dos conflitos, mas sim de uma interposição que enfrenta os achatamentos de toda oposição extremista que pinte o mundo de preto ou de branco, em recusa ao diálogo.

Nesse enfrentamento, mas além dele – permeando a cultura, especialmente a brasileira –, a antropofagia coloca-se como poética, pois é processo de criação, por meio da devoração e digestão do alheio, que mescla elementos díspares e transforma-os em novos e outros, possibilidade dada pela abertura ao diverso, e pela capacidade de realizar, nesse contato, uma crítica e uma autocrítica (Silva, 2007).

Por ser poética-política, relacionamos a antropofagia às noções de rememoração e citação, abordadas por Benjamin (1987, 2009), as quais, a partir da leitura de Otte

(1996), entendemos possibilitar uma historicidade poética.

Segundo Otte (1996, p. 217), “a visão benjaminiana da história tem um caráter *estético*”, pois propõe formações imagéticas, poéticas, na articulação entre passado e presente: “Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação” (Benjamin, 2009, p. 503).

Na concepção benjaminiana, não cabe conhecer o passado como “este foi de fato”, sucumbindo ao conformismo de uma noção determinista de história, de causas e efeitos – na qual se promove a ideia de progresso – sempre a favor das classes dominantes, apresentadas como vencedoras (Benjamin, 1987).

Em movimento contrário, é necessário que o historiador – que aqui queremos assemelhar a um artista-antropófago – saiba realizar citações do passado, a partir do presente, não estabelecendo relações de continuidade, mas arrancando o passado de seu contexto, para, assim, não o recordar, mas o rememorar, ou seja: ressignificá-lo, atualizando tanto o “ocorrido” como o “agora”; o que implica, por sua vez, em uma articulação histórica que se

faça “de maneira política, com categorias políticas” (Benjamin, 2009, p. 437).

Relacionamos o modo benjaminiano de fazer história ao modo do antropófago de se colocar no mundo, justamente por não se render aos determinismos que declaram vencedores e vencidos, e pela liberdade poética de desprender elementos de seus contextos – devorá-los e digeri-los (citar e rememorar) – para os transformar, politicamente, em novos elementos (atualização).

Por isso, entendemos o antropófago, ainda, como o artista que promove diálogos ao estabelecer-se como independente das instâncias de poder, o que embora possa parecer apolítico, como nos ensina Lotman (1999, p. 140), é justamente “posição política”, já que para ele o valor do diálogo, para o afloramento de transformações culturais, está entre partes que não se interseccionam semioticamente, o que significa: não está no ajustamento entre ideias outrora divergentes (pertencendo, por assim dizer, a línguas diferentes) e que passam a se alinhar (pertencendo ao mesmo campo semântico).

Para o autor, “quanto mais difícil e inapropriada a tradução de uma parte não interseccionada do espaço para a linguagem da outra, mais preciosa se torna, nas relações

informativas e sociais, o fato dessa comunicação paradoxal” (Lotman, 1999, p. 17). Isso porque sua concepção de comunicação não valoriza somente o entendimento mútuo entre os que dela participam, mas também a troca de informações que pode ocorrer no ato comunicativo, ainda que estas não sejam instantaneamente assimiladas por completo, pois no intercâmbio intercultural, há sempre a imprevisibilidade dos processos explosivos, artísticos, capazes de criar o novo a partir de sentidos pré-existentes (Lotman, 1999).

Eis porque nos voltamos para expressões artísticas como possibilidades de realização política, por meio da prática dialógica, antropofágica.

Antropofagia poética-política em Baby do Brasil

Como vimos, a antropofagia pode ser percebida como uma poética-política dialógica – entendimento que, pontuamos agora, vem de sua condição: a postura aberta, que permite tanto o trânsito entre campos semióticos distintos quanto a criação de novas conexões. Por isso, a antropofagia é chave para a compreensão da cultura (Nunes, 1990; Silva, 2007) e, afirmamos ainda: pode ser tomada na pesquisa científica como base

epistemológica, além de procedimento metodológico, já que, conforme indicamos com Flusser (1982), ciência, arte e política não deveriam caminhar separadas.

É deste modo que nos posicionamos para com nossos sujeitos de pesquisa, em abertura, para em crítica e autocrítica, gerar nossos arte/fatos, nossas considerações, advindas não da escolha de apenas uma linha de pensamento a seguir, sem deixar-se permear por outras e engessando-se; tampouco de supostas hipóteses que, redundantemente, chegam de forma forçosa onde querem, mas sim do próprio ser antropófago, este que “consegue enxergar a si como um outro, e ao outro como igual e diferente, e deixa-se devorar, cedendo, demolindo certezas, permitindo-se invadir” (Silva; Luama, 2019, p. 10). Assim, tanto nossa postura epistemológica quanto a metodológica são abertas, porosas, dialógicas, provisórias, processuais e, nesse entremeio, estéticas.

Tomar a antropofagia como epistemologia e como método é, portanto, e antes de tudo, assumi-la como poética e como política. Trazer para a mesa dos artigos acadêmicos a cozinha, a bancada do ritual: o processo do comer e do deixar-se comer, na relação com os referenciais teóricos e com os sujeitos de

pesquisa. Nessa bancada, cabe toda a confiança ao mergulhar no contato com o outro, e cabem, também, todas as dúvidas. Todas as digestões e as indigestões. Aquilo que explode as nossas bocas, altera nossos ânimos ou a largura de nossos corpos. Aquilo que se transforma ao triturar-se em nossos dentes. Na bancada, não há roteiros. Apenas o banquete. Sem medo da alegria, que é a prova dos nove da antropofagia como diria Oswald de Andrade – inclusive na escrita.

Propondo-nos a uma epistemologia antropófaga, colocamos no cadinho (ou no pilão) da antropofagia o brasileiro criador da metáfora e ele mesmo um antropófago, um judeu alemão, um russo e um tcheco-brasileiro. Convidamos ainda ao banquete um intelectual paraense, trazendo o norte do Brasil para o sudeste, de onde devoramos os caldos (ou a paçoca) que produzimos.

Tal diálogo nos permite um pensamento constelar: a utopia antropofágica, com a noção de devorar criticamente o outro, vista em sua perspectiva política, que a partir de Benjamin, entendemos como saber escolher os fatos do passado e do presente, para tanto trazer luz ao presente quanto des-velarmos o passado, sob a perspectiva do agora e de nossas escolhas éticas sobre o que devorar criticamente.

O russo nos permite pensar que a antropofagia é processo tradutório, que por envolver todos os textos da cultura, cria aproximações explosivas e transformadoras, daí a impossibilidade de se separar taxativamente arte, história, política, ciência, religião, filosofia e outros tantos textos, capazes de se amalgamar, como já afirmara também, com outras palavras, o tcheco-brasileiro. Quanto ao paraense, foi Nunes quem viu em Oswald, mais do que um artista louco, um político e culturólogo, capaz de ler o Brasil e propor uma utopia, por meio de uma poética, a da antropofagia.

A nossa escolha epistemológica é arriscada, mas propõe diálogos capazes de produzir imagens em mosaico, que colidem, complementam-se e explodem em sínteses capazes de oferecer uma compreensão mais ampla e complexa dos fenômenos sobre os quais nos debruçamos, sobretudo por ampliar a possibilidade de novas conexões.

Constelados com estes autores, cujas ideias digerimos, passamos a outro banquete, que é nosso processo metodológico. Nossos sujeitos de pesquisa: Baby do Brasil, artista antropófaga, evangélica, entre outras facetas, nas quais buscamos, por isso mesmo, compreender se há também, como alternativa à relação entre evangélicos e política no

Brasil, a política-antropófaga-evangélica; e Pedro Bial, jornalista, seu entrevistador, no programa *Conversa com Bial*, que foi ao ar em 3 de maio de 2019, na TV Globo. Para o banquete, uma postura aberta, que nos permite participar, devorando, saboreando, ainda que nem sempre os ingredientes apresentados sejam-nos atrativos ao paladar.

Arriscamo-nos a provar tanto o que nos parece saboroso quanto o que aparenta ser indigesto ou demasiado apimentado. Da tentativa de apreender o impermanente e permeável do fenômeno comunicacional, deixamo-nos atravessar pelos 42 minutos de conversa entre Baby e Bial. Da conversa e seus atravessamentos, fica a ressonância, palavras que colidem, confundem, explodem. São dados aparentemente díspares que desfilam de mãos dadas, em transformação e digestão, em convulsão.

No banquete, destacamos o que chamamos de vinho: a fluidez da conversa à mesa, a profusão de temas que se entremeiam e que dão sequência ao papo. Por isso, trazemos primeiro o vinho, sua vertigem, para posteriormente tocar com as notas que o

embalam³²: música secular – Baby vai, Baby volta, arrebatamento, encontro com Deus: religiosidade é perigosa, religião de Jesus é cuidar dos órfãos e das viúvas: “sensacional!”, risos, comemoração; pastora? popstora, rockstora, punkstora; não vai ter bunda mole no céu, só casca grossa: gargalhadas, aplausos; Jesus tem cara de menino; tudo careta: não é colírio, é unção, milagres, milagres, filosofia hippie, santíssima trindade: Sexo, Drogas e Rock’n’roll, Novos Baianos: família: vocação espiritual: LSD? caretice: densidade “terra”, encapetada, ditadura militar; filhos músicos: uma é pastora: Celibato, Celi, eu bato ou não bato? malandragem espiritual boa / magia negra e macumba: quarta dimensão do mal; maconha legal: evangélica, cidadã, pessoa: respeita os LGBT: vem aí o a-pop-calipse: o apocalipse também: pior que no tempo de Hitler: anticristo – chip é a marca da besta.

Na fluidez da conversa, à qual chamamos de vinho, aparecem algumas questões políticas, que envolvem, no atual cenário político brasileiro, o protagonismo de grupos evangélicos³³. Aparecem, também, provocações, risadas e pausas, em meio às afirmações e histórias. Por isso, ao vinho

somamos suas notas: de jazz – que, aliás, é uma das referências musicais nas misturas de Baby do Brasil. Na conversa, o ritmo é dado pelo espaço que tanto Bial quanto Baby concedem, um ao outro, para suas manifestações. Nesse espaço, ora respondem com gargalhadas, ora com o silêncio, que quebram os temas (aos quais queremos chamar de compassos) ao mesmo tempo que puxam novos sons e acolhem as aparentes dissonâncias, integrando-as à orquestra do encontro: antropofagia.

Digestões parciais

A antropofagia é, antes de tudo, um processo, mais que um resultado. A conversa entre Pedro Bial e Baby do Brasil, bem como a possibilidade de abordagem dos temas citados, pode ser entendida como fruto de um processo antropofágico anterior, e, também, como continuidade desse processo. Diferenças não desaparecem, mas convergem, e até convulsionam. Enquanto militâncias marcham, vociferando cartilhas, Baby do Brasil rebola, antropofagicamente. Enquanto as militâncias de esquerda e de direita esmeram-se em solidificar suas

³² É nossa intenção dar forma ao vinho, a fluidez. Este dar forma integra nossa opção metodológica. Por isso, pouco importa, para este objetivo, apontar de quem vêm as falas: se de Baby do Brasil ou se de Pedro Bial.

³³ Conferir o trabalho de Ortunes (2019).

diferenças, enquanto evangélicos e não evangélicos delimitam os territórios do sagrado e do profano, Bial aproxima-se de Baby e, como nossas referências, faz convergir o passado com o presente, atualizando-os para os lembrar.

Bial percebe a porosidade das fronteiras, e permite a mestiçagem das muitas Babys que ele provoca com suas perguntas. São facetas que se contradizem, complementam, colidem e se transformam, porque impossíveis de serem reduzidas. A conversa traz à tona a evangélica que existia no tempo dos Novos Baianos e a profana que explode na pastora, popstora, porque em Baby nada é uníssono, mas sim polifonia.

E falando de música, cultura e arte, Baby e Bial falam também de política, por um viés utópico que permite encontros criativos entre os aparentemente díspares; permite convergências não livres de conflitos, mas que possibilitam a tentativa de colocar em diálogo e chegar a uma compreensão que permita o mínimo de respeito, ainda que sem consenso completo, pois o que parece não se harmonizar cabe na percepção de descompasso do tempo, guardião de todas as transformações por vir.

Digerimos que toda conversa, em tese, deveria ser antropofágica, afinal, trata-se de

versar com, ainda que com n, pois inspira a convocação e o movimento para o outro. Conversa inspira diálogo, diferente do monólogo, do discurso, nos quais somem as pausas das escutas aos outros e dos risos dos outros. O que a antropofagia preconiza, no fundo, é a devolução dos aparentemente opostos ou díspares à conversa, que vem morrendo nas bolhas fechadas das verdades absolutas e surdas para o que diverge.

Urge retornarmos às utopias políticas, e à antropofagia como utopia política brasileira, profícua na promoção do diálogo e da inclusão, justamente por realizar-se conjuntamente à abstenção do poder institucional, estatal, partidário, possibilitando trânsitos mais fluidos entre culturas. Nada mais revolucionário e político que retomar a conversa, a dois, três, mil, milhões. Essa utopia, portanto, pode ser entendida como uma alternativa à relação entre evangélicos e política no Brasil.

Referências

Andrade, Oswald de. (1976). Manifesto antropófago e manifesto da poesia pau-brasil. *In: Teles, G. M. Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª. ed. Brasília: Vozes. Disponível em:

<https://bit.ly/2qoParl>. Acesso em: 23 out. 2019.

Antropofagia, Revista de. (1975). *1ª e 2ª edições*. fac-simile. São Paulo: Abril / Metal Leve, 1975.

Benjamin, Walter. (2009). *Passagens*. Belo Horizonte-MG/São Paulo-SP: Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Benjamin, Walter. (1987). Sobre o conceito da História. In: Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense. p. 222-234.

Cunha, Magali do N. (2017). *Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital*. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas.

Frazão, Felipe; Cury, Teo; Moura, Rafael M. (2019). *Bolsonaro reitera nome 'terrivelmente evangélico' para o STF*. O Estado de S. Paulo, online. Disponível em: <https://bit.ly/2Jq6p5o>. Acesso em: 23 out. 2019.

Globo, O. (2019). *Bolsonaro quer um nome 'terrivelmente evangélico' na Ancine*. Disponível em: <https://glo.bo/2kEo6F5>. Acesso em: 23 out. 2019.

Globoplay. (2019). *Conversa com Bial*: Programa de 03/05/2019. Disponível em: <https://bit.ly/2pOSlel>. Acesso em: 23 out. 2019.

IHU, Instituto Humanitas Unisinos. (2018). *Foram os evangélicos que elegeram Bolsonaro?* Disponível em: <https://bit.ly/2JgR7zv>. Acesso em: 23 out. 2019.

Lotman, Yuri M. (1999). *Cultura y explosión*. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social. Barcelona: Gedisa.

Nunes, Benedito. (1990). Antropofagia e Utopia. In: Andrade, Oswald de. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo.

Ortunes, Leandro. (2019). *Religião e política*. o neofundamentalismo no Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo – Brasil.

Otte, Georg. (1996). Rememoração e citação em Walter Benjamin. *Aletria*, Belo Horizonte-MG, v. 4, p. 211-223, out. Disponível em: <https://bit.ly/2k23NRB>. Acesso em: 6 ago. 2019.

Pichiguelli, Isabella. (2019). *Para além do gospel e secular: antropofagia, jornalismo e a popstora Baby do Brasil*. Alumínio-SP/Sorocaba-SP: Jogo de Palavras/Provocare.

Pichiguelli, Isabella; Silva, Míriam C. C.. (2017). Processos interculturais em Baby do Brasil – Caminhos para compreender o trânsito da cantora entre o gospel e o secular. *Revista Contemporanea*, Salvador-BA, v. 15, n. 03, p. 900-917.

Pichiguelli, Isabella; Silva, Míriam C. C.. (2019). Narrativas antropofágicas: repercussões entre o gospel e o secular em Baby do Brasil. *Revista Mediação*, Belo Horizonte-MG, v. 21, n. 28, jan./jun.

Silva, Míriam C. C.. (2007). *Comunicação e Cultura Antropofágicas: mídia, corpo e paisagem na erótico-poética oswaldiana*. 1 ed. Porto Alegre-RS/Sorocaba-SP: Sulina/EDUNISO.

Silva, Míriam C. C.; luama, Tadeu R. (2019). Compreensão sob o signo de Abaporu? Em busca de diálogos e devorações. *In: Anais do IV Seminário Brasil-Colômbia de Estudos e Práticas de Compreensão: literatura, jornalismo e compreensão*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. p. 1-15. Disponível em: <http://abre.ai/silva-iuama-2019>. Acesso em: 11 ago. 2020.

Las músicas viajantes y mensajes identitarios: algunos diálogos de la cumbia y la salsa en América Latina. Hugo Andrei Buitrago Trujillo.

Las músicas viajantes y mensajes identitarios: algunos diálogos de la cumbia y la salsa en América Latina

Músicas viajantes e mensagens de identidade: alguns diálogos de cumbia e salsa na América Latina

Travelling musics and identity messages: some dialogues of Cumbia y Salsa in Latin America

Hugo Andrei Buitrago Trujillo³⁴

Resumen: Mirando a la salsa en Colombia y a la cumbia en México, Argentina y Perú, se expone cómo salsa y cumbia responden al concepto *músicas viajantes* y son usadas como formas de expresión identitaria de las poblaciones donde fueron adoptadas.

Palabras clave: Música popular, industrias culturales, intermedialidad, músicas viajantes

Abstract: Looking at *salsa* in Colombia and *cumbia* in Mexico, Argentina and Peru, the paper expose how *salsa* and *cumbia* answer to the concept of *traveling musics* and how these are use as forms of expression of the identity issues from the populations where they were adapted.

Keywords: Popular music, cultural industries, intermediality, travelling musics

La ponencia aborda a la cumbia y la salsa como *músicas viajantes* que en los diálogos suscitados durante sus periplos y a través de procesos intermediales (Ochoa-Gautier, 2006), posibilitan la construcción de nuevos mensajes que se constituyen en formas de expresión identitarias de las comunidades que las acogen. *Las músicas viajantes*³⁵ son

músicas populares, foráneas y propias, que se movilizan e instalan en distintas regiones y auditorios, dada la empatía que generan entre las poblaciones al ubicarse en un mismo sistema de representaciones sociales, lo que facilita su participación en los procesos de formación sentimental (Buitrago, 2018 y 2019).

³⁴ Hugo Andrei Buitrago Trujillo. Docente titular Universidad Pontificia Bolivariana, Doctor en Historia, Colombia, hugo.buitrago@upb.edu.co

³⁵ El concepto surge de la investigación *Un pandemónium de ridículas estridencias: Consumos musicales y representaciones sociales durante La Violencia en los Llanos orientales y Tolima (1942-1965)* (Buitrago, 2018); y *no riñe con el cosmopolitismo* (Garramuño, 2007, Santamaría, 2014) de algunas músicas populares.

Para plantear esta discusión, apoyada en la historia cultural, la hermenéutica y los estudios culturales, se propone la revisión de las movi­lidades de estas músicas a través del *star system* (González, 2013) y la intermedialidad (Ochoa, 2006 y López, 2011) y una mirada a las representaciones con las que se inician su difusión para, con este insumo, evidenciar algunas formas de instalación de la salsa en Colombia y de la cumbia en México, Perú y Argentina. Durante el recorrido anterior se identificarán canciones relevantes cuyas letras servirán para la determinación de los mensajes que, a través de las músicas viajantes, los anfitriones construyen como expresión identitaria (en tanto cultura, historia y territorio).

Son dos procesos distintos los de los viajes de la cumbia y de la salsa. Pensar en la *cumbia* como exponente, anterior al vallenato, de la música colombiana, resulta común y parece olvidar que la *cumbia* estuvo inmersa en los géneros del Caribe colombiano que viajaron bajo el nombre de *porro*, mismo con el que llegó a México, Chile, Perú y Argentina, para sólo mencionar algunos países del continente.

En esta difusión, como en la de todas las músicas americanas, confluyen la radio, el cine, la prensa y, además, los cancioneros coleccionables que editaban grandes y pequeñas empresas de manera promocional, así como las grandes disqueras. Los cancioneros resultan una forma interesante de alfabetización, tema que está por estudiar.

Llegar, entonces, a las instalaciones de las grandes radios mexicanas y habaneras, es en la primera mitad del siglo XX una suerte de garantía de ser oídos en todo el continente.

De tal manera, es factible encontrar en un número de 1960 del cancionero argentino *Ritmos del ande*, dedicado al famoso trío del bolero mexicano Los Panchos, la letra del *porro* La espinita; y en el número 240 de *Melodías mexicanas* (1963) la letra de otra famosa composición colombiana Playa (conocida como Playa, brisa y mar); nótese además, a guisa de ejemplo, que canciones como Se va el caimán aparecerán en películas como la mexicana Pasiones tormentosas de 1946. Valga decir que, de cuenta del porro, hubo protestas de los compositores mexicanos dado que las empresas disqueras de ese país buscaron contratos de exclusividad con compositores colombianos

para garantizar producción y distribución constante y “novedosa”.

El porro, y la cumbia, que salen del caribe colombiano, ya ha pasado por el diálogo con las big band, el jazz y los salones de baile: ya ha sido *blanqueado* para poder instalarse en las salas de la región andina; aunque empezó su viaje de manera más sencilla, con las guitarras de Fortich y Valencia³⁶ en el sur del continente y las composiciones de Luis Carlos Meyer en México, para llegar luego a las orquestas de Don Américo Belloto o Rafael de Paz.

La cumbia no está exenta de debates sobre su origen y formas tradicionales, pero es clara su ubicación en el Caribe colombiano; diferente a lo que ocurre con la salsa que es, en sí misma, el resultado de los viajes de la música. No obstante la voz de varios músicos, musicólogos y melómanos que sostienen que *salsa* sólo fue un nuevo nombre para las músicas antillanas que, en distintos momentos y con distintos géneros, han sonado y tenido auge en los públicos del mundo; parece más plausible aceptar que, tal y como se difundió en los años 60, en la salsa confluyen diversos géneros *tropicales* del

continente y las Antillas que encuentran en el Barrio, New York, el centro del diálogo.

Ahora, en Colombia se registra desde los años 30 del siglo XX la presencia de varios exponentes de esas músicas antillanas como el trío Matamoros, Los guaracheros de Oriente, Rafael Hernández, Benny Moré o la Sonora Matancera. Es relevante tener en cuenta, en el ingreso de la salsa a Colombia, que el país paulatinamente había aceptado el ingreso de la música del Caribe en el imaginario de nación, sobre todo cuando lo andino evidencia un agotamiento en las representaciones que propone, al entrar en contradicción con la llamada Violencia; pero el Pacífico colombiano aún era soslayado; es decir las expresiones culturales de buena parte de la población afro del país seguían siendo invisibilizadas y, en cambio, las voces negras encuentran en esos extranjeros un espacio de afinidad y visibilidad lo que facilitará que, precisamente en el Pacífico, la salsa encuentre uno de sus escenarios más favorables. Suena entonces primero en el país la salsa colombiana que la ancestral música de marimba del Pacífico, misma que, hoy en día y no ausente de blanqueamiento, llega al mundo con grupos como Herencia de

³⁶ Fortich y Valencia, *El camino del café* <https://www.youtube.com/watch?v=zfMP4YzNSxE>

Timbiquí; pero también se difunde en Bogotá con las chiskas, grupos profesionales y amateurs que hacen viajes de aprendizaje [similares a los *recording trips* de la RCA] y, con otras músicas que alimentan su repertorio, acompañan fiestas y calles bogotanas (Pardo Rojas, 2009).

De tal manera, no es gratuito que chocoanos³⁷ como Alexis Lozano o Jairo Varela sean algunos de los principales exponentes de la salsa colombiana, pioneros de un género que llamaré Alejandro Ulloa (2009), la salsa Pacífico. Pero la salsa no solo está en el Pacífico, mucha de su música (como muchas de las otras músicas) llega por el caribe, por Barranquilla, y de allí trasciende a toda Colombia, dejando en Medellín exponentes como Julio Estrada, Fruko, que en sus filas contó con intérpretes como Piper Pimienta o Nelson Saoko, provenientes del Pacífico o Joe Arroyo y Juan Piña, caribeños. Vendrán más adelante salseros andinos como, hoy en día, la 33.

La intermedialidad también es parte del fenómeno de la salsa: piénsese en los

documentales de la Fania que mezclaron las presentaciones y los relatos sobre *our latin thing* o, más recientemente, en las películas Salsa (1988), Los reyes del mambo (1992) y Baila conmigo (1998), o en las grabaciones que, en Colombia, realizarían con Fruko, para Discos Fuentes, Celio González y Orlando Contreras.

Retomando la cumbia como música viajante, es importante ver su instalación en algunos de los países que serían sus anfitriones y que terminarían haciéndola parte de su propia expresión identitaria; así aparecen figuras en México como Tony Camargo, sobre todo en su asociación con Rafael Paz, cantando porro y, después, Carmen Rivera, pionera de la cumbia en ese país. Rivera viaja a Colombia y se nutre de composiciones populares para hacer su reinterpretación en los medios mexicanos; las versiones que hace de la cumbia, si bien son de canciones colombianas, ya dejan ver una adaptación sonora diferente en la voz, el sonido metálico y la velocidad (como se puede notar en canciones como Cumbia que te vas de ronda o La pollera colora')³⁸.

³⁷ El departamento del Chocó está ubicado mayormente sobre el Pacífico, aunque también tiene costas en el Atlántico. Medellín, Antioquia (región andina) y Cali, Valle del Cauca (regiones andina y pacífica), son centros de interés y recepción de los migrantes chocoanos.

³⁸ Versión de Carmen Rivera <https://www.youtube.com/watch?v=9aC1zp3XG08>
Versión de Lucho Bermúdez <https://www.youtube.com/watch?v=ePsvyjinsJg>

Tiempo pasará de Rivera a figuras como Celso Piña que hace versiones de canciones colombianas, pero también, acompañado de su acordeón, canta a temáticas netamente mexicanas³⁹ o Los ángeles azules dedicados a letras románticas en la cumbia "sonidera"; aun así, la adopción de nombres como El Tequendama de Oro para la producción de discos son una clara alusión a Colombia. La referencia sigue, pero ahora el mensaje es mexicano: el barrio, la bandera, el lenguaje, el performance; incluso si se oye la Cumbia mexicana de Los Askis, que interpretan cumbia "andina", mientras se enaltece la *cumbia mexicana del corazón*, se oyen ritmos indígenas mezclando charango y tumbadoras.

Te traigo esta cumbia, cumbia mexicana
Para que no olvides a tu gran nación
Su ritmo es muy simple, con flautas y cueros
Es cumbia que nace de mi corazón
A ti que trabajas, que ríes y lloras
Que sufres y gozas así mi canción
Cumbia de mi pueblo alivia tus penas
Es cumbia que nace de mi corazón. (Los Askis, Ritmo y sabor, 2003)

Vale la pena detenerse un momento, en clave de intermedialidad, a la cumbia sonidera. El sonido propio de ésta tiene

adeptos incluso fuera de México y ha dialogado con varias formas de cumbia mexicanas y del sur de continente. Resulta interesante ver cómo surge de un soporte mediático distinto: la fiesta con DJ y las torres de sonido (de alguna forma similar a los *Pickups* de la costa caribe colombiana); lo que facilitó su mezcla con sonidos discotequeros y saludos al público. Asimismo, las referencias a la cumbia en películas como Pedro Navaja (1985) (que es una canción de salsa) y varias comedias de corte erótico, son una plataforma que relaciona la cumbia con la vida del común.

Así como en México está Luis Carlos Mayer (que en 1946 había grabado el Gallo tuerto y Micaela con Rafael de Paz) y pasó en su momento Lucho Bermúdez, en los países del sur; además de los periplos de músicos como el propio Bermúdez, quien incluso tiene grabaciones en Argentina; también habrá grupos colombianos que se instalen, ubicando canciones en los repertorios de agrupaciones locales que, con el tiempo, entrarán en diálogo con las otras músicas interpretadas por esos artistas y las temáticas típicas del entorno. Precisamente en Argentina se establece en 1960 (Farándula, 1963), el Cuarteto Imperial, uno de los principales difusores de la cumbia

³⁹ Celso Piña y su ronda Bogotá, Grandes éxitos. <https://www.youtube.com/watch?v=bePVwFwyFP8&t=2s>

en ese país, que influenciará grupos por fuera de las fronteras gauchas, como el Cuarteto continental de Perú.

Es destacable que el Cuarteto continental surge en 1980, cuando ya no es común que se conformen agrupaciones y cantantes locales que imiten a los más sonados internacionalmente, hecho que hasta los años 60 era común para abastecer el mercado de los programas radiales con música en vivo y que fue un mecanismo más de la asimilación de las músicas viajantes.

El Cuarteto imperial, conocido por su formato de mosaicos (o potpurris) da dos elementos que serán clave en la conformación de las cumbias peruanas y argentinas: la vinculación de nuevos instrumentos y sonidos que apoyaban el formato de mosaico y la presencia del acordeón de piano (la música de acordeón colombiana, que incluye la cumbia, suele acompañarse de acordeón cromático o de botones). En Argentina, entonces, la cumbia villera encuentra el teclado en el sintetizador y, en la cumbia peruana, la guitarra eléctrica ingresa con el órgano para darle la sensación metálica y, sí, psicodélica, que la caracteriza; o con los vientos.

En Perú se pueden ver la cumbia chicha y la amazónica, con referencias a sonidos indígenas, pero sin esconder el sonido caribeño de la cumbia colombiana, aun adaptando vallenatos como Colegiala de Pablo Atuesta, versionada por Walter León y los ilusionistas; asimismo, ya en 1978, Los mirlos interpretan Sonido amazónico, Lamento en la selva o Cumbias andinas, en los que la guitarra eléctrica es la protagonista, soportada en la percusión que cumple un papel secundario y el paisaje es bien distinto al de Playa

Entre montañas y valles he nacido.
La cuna de los guainos en su canto
Lanzones en mi tierra es su charango
y crecen las zampoñas con el viento.

Más allá de los contenidos de las letras, vale la pena mirar cómo la puesta en escena de las cumbias peruanas evoca de manera constante a la sensualidad atribuida a la mujer amazónica del Perú.

En Argentina, por su lado, las letras de la cumbia villera evocan la vida y el amor en los barrios pobres, invitando a tomar vino en cartón por el calor, celebrando en medio de la marihuana y despreciando a los ricos

engreídos, como en varias canciones de Damas gratis o de Pibes chorros que, al igual que sus similares, dejan el protagonismo musical en los teclados.

En el proceso de diálogo, construcción y consolidación de estas músicas, la intermedialidad resulta clave: en principio radial, con la llegada del Cuarteto Imperial a la radio argentina en los años 60, precedido por grupos como Fortich y Valencia, su constancia en la industria disquera y presencia televisiva, logra la trascendencia a otras generaciones que, a su vez, llegarán a nuevas formas de portabilidad y difusión de la música, garantizando la permanencia en el repertorio de las audiencias⁴⁰, primero a través de la televisión por cable, luego con YouTube y ahora con Spotify; repositorios que permiten a los oyentes construir los listados que prefieren a partir de los sencillos, privilegiados a los álbumes; dando a la portabilidad un carácter individualista pero que termina siendo compartido y objeto de la búsqueda de seguidores a la manera de los influenciadores famosos en los medios

sociales, o ser bandas sonoras de las historias creadas para Instagram, Facebook o TikTok.

Ahora, la instalación en la cotidianidad pasa no solo por la portabilidad que suponen los teléfonos celulares, tabletas y diversas conexiones a internet, sino también por la forma en la que se plantean las canciones contenidas en estas plataformas: si antes los cancioneros facilitan una cierta alfabetización y dejan que sus consumidores repitan y evoquen letras y artistas (lo que nos dejaría hablar en otro momento de las representaciones sociales y el diálogo constante entre éstas y la música); actualmente, además de las tomas en vivo y los viedoclips a modo de pequeñas películas o puestas en escena de los lugares que habitan las músicas (la calle, la selva, la playa o la pista de baile), las producciones musicales contemplan audiovisuales (paralelos a los viedoclips) con las letras de las canciones⁴¹ en los que, a modo de karaoke, la audiencia puede cantar con el artista accediendo a su página en YouTube. Se amplían los lugares de interlocución y de escucha.

⁴⁰ Sobre música colombiana en México ver Olvera, Torres y López, 2014

⁴¹ Vg. Damas gratis. Me vas a extrañar https://www.youtube.com/watch?v=2lVHb_ypdKI; Los ángeles azules, Cumbia pa' gozar: <https://www.youtube.com/watch?v=C6MWzGcmsFw>; Herencia de Timbiquí. Te invito <https://www.youtube.com/watch?v=DAUo2ho9mbQ>, Guayacán, Que te miren. <https://www.youtube.com/watch?v=6wSXEFYOais>, La única tropical, Maldita traición: <https://www.youtube.com/watch?v=C056wUcnryg>

Volviendo a la salsa, como se dijo, las músicas del Pacífico colombiano hasta hace poco fueron omitidas el patrimonio del país (Buitrago, 2014) no obstante, la salsa llega en los años 60 y se expande en la radio y los discos, facilitando las presentaciones de artistas internacionales, convirtiéndose en un espacio en el que población del Pacífico identifica en una forma de expresión *aceptada* en un contexto donde sus voces *originales* son invisibles y no se consideran parte de *lo nacional*. Colombia, como centro de acogida de la salsa, hace que artistas como Richie Ray y Bobby Cruz, no sólo le hayan compuesto a Amparo Arrebató, la bailarina caleña, sino que tengan en su repertorio, ya para 1967, el Colombia's Boogaloo. Como sucede con las músicas populares, tras la adopción del repertorio, viene la creación, y en esa creación viene el diálogo.

Así, Alexis Lozano y Jairo Varela, quibdoños, conformarán los grupos Niche y Guayacán y, a pesar del famoso coro de *golpe de currulao* en Buenaventura y Caney, no es gratuito que pasaran varios años antes de que Varela se arriesgara a un disco folclórico: A golpe de folklor (1999). La adopción de la música Pacífico en el repertorio nacional, formalizada con el festival Petronio Álvarez y

simbolizada por Herencia de Timbiquí, mantendrá de todas maneras el vínculo con la salsa como en Nohecita acompañada de la trompetista neerlandesa Maité Hontelé.

Pero ese diálogo no es ajeno a los exponentes de la salsa colombiana, la Colombia all stars (1978), que en su momento tuvo a la vez a Piper Pimienta, Joe Arroyo, Jimmy Salcedo, Juan Piña y otros grandes, hizo famosas canciones como Cañaveral o El inmigrante latino (en 1980 Carlos Benjumea protagonizará en cine la comedia colombiana del mismo nombre), que suelen ser referidas como currulao salsa y como cumbia salsa.

Una voz que fue del Pacífico a Francia para poder sonar en Colombia es la de Yury Buenaventura, quien además es un tremendo bolerista. Buenaventura pone en salsa la balada de Jacques Brel Ne me quite pas para hablar con los franceses, reinterpreta la cumbia Colombia tierra querida y construye letras como El guerreño, homenaje al político Luis Carlos Galán, asesinado en 1989, Herencia africana, sobre la colombianidad o Raza, dedicada a los emigrantes.

Se ve, entonces, cómo estas canciones reflejan esos asuntos identitarios que solemos

ubicar en la historia, la cultura y el territorio. Volviendo al concepto de músicas viajantes, se ha dicho que son músicas populares, foráneas y propias, que se movilizan e instalan en distintas regiones y auditorios, dada la empatía que generan entre las poblaciones al ubicarse en un mismo sistema de representaciones sociales, lo que facilita su participación en los procesos de formación sentimental.

Y el breve recorrido anterior ayuda a evidenciar el acople de éstas viajantes con distintas formas sonoras que hallaron con sus anfitriones así como las letras nos aproximan a la vinculación con la identidad. Nótese que las músicas viajantes, si bien se instalan en el sistema de representaciones de los anfitriones, no dejan de evocar su origen para mantener su carácter exótico; dirá Niche, por ejemplo, "Que sepan en Puerto Rico, que es la tierra del jibarito, a Nueva York hoy mi canto, perdonen que no le dedico..."; y alguna canción escrita por el líder de Damas gratis para que la cante su hija de 11 años con el reputado grupo de salsa villera, Marita ya llegó, recuerda que a pesar de venir de una villa bonaerense, la cumbia es "bien tropical"; los

sonideros Ángeles azules interpretan de México pa' Colombia, una cumbia instrumental, pero que encierra todo en el título.

Pero, simultáneamente, La única tropical, exponente de la cumbia peruana, sobre todo de letras románticas, interpreta Contigo Perú, la cual acompaña con un video que muestra los paisajes del país; Rodrigo cantará en Argentina La mano de dios, homenaje a Maradona⁴²; y Niche hablará también, en la salsa, de Mi pueblo natal, que evoca los trapiches vallecaucanos.

La cotidianidad es una constante también en las reinterpretaciones de las músicas viajantes, por eso Chicha dust, representante de la cumbia chicha peruana, hace un *cover* de otro exponente del género, Juaneco y su combo, en el que cuenta cómo se muere el abuelo tomando trago, masato y comiendo suri⁴³; los argentinos Damas gratis, alaban "vivir anestesiados" y preguntan por dónde están los "fumancheros", en clara alusión al consumo de marihuana; y de su lado, Los ángeles azules, en medio de su repertorio, tiene un homenaje a uno de los símbolos

⁴² La única tropical, Contigo Perú. <https://www.youtube.com/watch?v=DSPXQY3y5BI> Rodrigo. La mano de dios <https://www.youtube.com/watch?v=EAK-l1VHzBw>

⁴³ Chicha dust. Ya se ha muerto mi abuelo. <https://www.youtube.com/watch?v=JUwGdtaBMCg>

religiosos más representativos de México: La virgen de Guadalupe⁴⁴. Por su parte, la salsa en Colombia, además del sinnúmero de homenajes a las ciudades: En Barranquilla me quedo, Listo Medellín, Del puente para allá; también se ocupa de las cotidianidades como la construcción de una casa en el Chocó en La vamo'a tumbar, el racismo en Han cogido la cosa o la violencia en La guerra de los callados.

Recopilando, la salsa y la cumbia salen de sus entornos a través de la radio, los espectáculos en vivo, el cine e impresos que difunden sus letras y dejan que las audiencias las repliquen e interpreten: el *star system* y la intermedialidad confluyen para su difusión e instalación en los gustos de las poblaciones a los que llegan y permiten que las audiencias, y entre ellas los músicos locales, encuentren allí una voz con la cual identificarse y que reconfigurarán para hacerla una forma propia de expresión; con el paso del tiempo, tecnologías que facilitan la portabilidad, presencia y personalización de las músicas facilitan el diálogo de las músicas y sus audiencias, integrándose incluso a modo de bandas sonoras en las puestas en escena de cada quien en los medios sociales donde,

además, las listas musicales también son una forma de ganar seguidores.

De tal manera, la cumbia se transforma en México, Argentina y Perú, para vincular sonidos y experiencias de los nativos de estos países, pero no deja de evocar el ritmo colombiano que fue su semilla; así como la salsa llega a Colombia instalándose con capital propia, ser una forma de visibilizar a una población poco observada y allanar, además, el camino para otras músicas del inventario colombiano.

Claramente, estos que se muestran aquí son apenas indicios las expresiones identitarias que convergen en las músicas viajantes, indicios sobre los que hay que profundizar articulándolos con los mensajes que en ellas habitan sobre el trabajo, el honor, la familia y el amor. Pesquisa que se espera poder adelantar en el futuro.

Este recorrido permite ratificar que la permanencia de las *músicas viajantes* en una comunidad a través de distintos medios de comunicación, favorece la apropiación y transformación de éstas en favor de expresiones identitarias propias, sin que estas

⁴⁴ Los ángeles azules. La virgen de Guadalupe <https://www.youtube.com/watch?v=aBsYEy-8po0>

nuevas expresiones pierdan del todo el carácter *exótico* de la música que las inspira.

Referencias

BUITRAGO-TRUJILLO, H. A. (2019). "La movilidad de las músicas populares en América Latina en los años 30 del siglo XX. Las voces al unísono". *Signo y Pensamiento*, 38(74).

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp38-74.mmpa>

----- (2014) "Músicas, mensajes y fronteras sociales. XXXI Simposio de ciencias sociales-II Congreso internacional de ciencias sociales, Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, pp. 195-206

----- (2018). *Un pandemónium de ridículas estridencias. Prácticas musicales y representaciones sociales durante La Violencia en los Llanos orientales y Tolima* (tesis doctoral). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Farándula (1963), *Farándula*, No. 155, Nueva York: Farándula.

GARRAMUÑO, F. (2007) *Modernidades primitivas, tango, samba y nación*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GONZÁLEZ, J. (2013) *Pensar la música desde América Latina*, Buenos Aires: Gourmet musical.

LÓPEZ-VARELA, A. (2011) "Génesis semiótica de la intermedialidad: fundamentos cognitivos y socio-constructivistas de la comunicación". *CIC Cuadernos de información y Comunicación*, Vol. 16, pp. 95-114.

OCHOA-GAUTIER, A. M. (2014) "El sonido y el largo siglo XX". Número, No 51, Bogotá, 2006, disponible en <http://revistanumero.com/2006/51/sonido.html> [09/2013].

OLVERA, J., TORRES, B. y LÓPEZ, R. (2014) "El rap y la música colombiana. Descripción de dos culturas musicales urbanas". VALENZUELA, J. (coord.) *Tropeles juveniles. Culturas e identidades (trans)fronterizas*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte-Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 155-195

PARDO ROJAS, Mauricio (Ed) (2009) *Música y sociedad en Colombia. Traslaciones*,

legitimación e identificaciones, Bogotá, Universidad del Rosario.

Melodías mexicanas, (1963), *Melodías mexicanas*, No. 240, México: Melodías mexicanas

Ritmos del ande (1960), *Ritmos del ande*, No. s.d., Buenos Aires: Ritmos del ande

Disco-cibergrafía

Carmen Rivero. Cumbia que te vas de ronda

<https://www.youtube.com/watch?v=ZFh1bqixX3Y>

-----, La pollera colora'.
<https://www.youtube.com/watch?v=9aC1zp3XG08>

Celso Piña y su ronda Bogotá, Grandes éxitos.

<https://www.youtube.com/watch?v=bePVwFwyFP8&t=2s>

Cuarteto continental. Cumbias pegaditas [Mosaico]

https://www.youtube.com/watch?v=SiJ_KwF

SANTAMARÍA, C. (2014), *Vitrolas, rocolas y radioteatros. Hábitos de escucha de la música popular en Medellín, 1930-1950*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Banco de la República.

ULLOA, A. (2009) *La salsa en discusión. Música popular e historia cultural*. Cali: Universidad del Valle.

RPtQ&list=PLcltn86fNe-1HAXhndQ1kHL9F3pW2P1Qa

Cuarteto imperial. El pescador y la mar.
<https://www.youtube.com/watch?v=l87P0rRQ76E>

Damas gratis. El vago fumanchú.
<https://www.youtube.com/watch?v=tq-y82R9dKQ>

-----, Me vas a extrañar.
https://www.youtube.com/watch?v=2lVHb_yPdKI

Fortich y Valencia. El camino del café (álbum)

<https://www.youtube.com/watch?v=zfMP4YzNSxE>

Herencia de Timbiquí. Nohecita.
<https://www.youtube.com/watch?v=r2-N4hh2DWM>

-----, Te invito.
<https://www.youtube.com/watch?v=DAUo2ho9mbQ>

La única tropical. Maldita traición.
<https://www.youtube.com/watch?v=C056wUcnryg>

Los ángeles azules. Cómo te voy a olvidar.
<https://www.youtube.com/watch?v=nxXvOEPsEOs>

-----, Cumbia pa' gozar
<https://www.youtube.com/watch?v=C6MWzGcmsFw>

Los askis. Cumbia mexicana.
https://www.youtube.com/watch?v=3ikonM_BESw

Los mirlos. Lamento en la selva.
<https://www.youtube.com/watch?v=yyTyk4LP7Qc>

-----, Sonido amazónico.
<https://www.youtube.com/watch?v=l1x0ooGSjYQ>

Lucho Bermúdez (canta Wilson Choperena). La pollera colora'.
<https://www.youtube.com/watch?v=ePsvyjin sJg>

Grupo Niche. A golpe de folklor (álbum).
<https://www.youtube.com/watch?v=po3Z6fp nASc>

Grupo Niche. Buenaventura y caney.
https://www.youtube.com/watch?v=w8oE_w zZtU4

Pablo Atuesta. Colegiala.
<https://www.youtube.com/watch?v=ENQqG8 zqv-g>

Pibes chorros. Qué calor.
<https://www.youtube.com/watch?v=7YIkurD aHpc>

Richie Ray y Bobby Cruz. Amparo arrebató.
<https://www.youtube.com/watch?v=hktDtFrl VjQ>

-----, Colombia's boogaloo.
<https://www.youtube.com/watch?v=- onSog3CRPw>

Tony Camargo con la orquesta de Rafael de Paz. Mi cafetal.

<https://www.youtube.com/watch?v=Zu1L9DZdlxw>

Walter León y los ilusionistas. Colegiala.
<https://www.youtube.com/watch?v=CFoCGDI>
SiAE

Circulación de la música africana con el corresponsal picotero Humberto Castillo Rivera en Cartagena (Colombia). Adrián Andrés Fajardo Martínez.

Circulación de la música africana con el corresponsal picotero Humberto Castillo Rivera en Cartagena (Colombia)

Circulação da música africana com o correspondente picotero Humberto Castillo Rivera em Cartagena (Colombia)

Circulation of African music with the picotero correspondent Humberto Castillo Rivera in Cartagena (Colombia)

Adrián Andrés Fajardo Martínez⁴⁵

Resumen: Esta ponencia examina el papel de Humberto Castillo Rivera como corresponsal picotero en la circulación de música africana, entre 1988 y 1996, en Cartagena. El protagonista se adentró en la tarea de descubrir y revelar la información de canciones que sonaban de forma exclusiva en los picós –grandes máquinas de sonidos- e importó nueva discografía a Colombia, a través de licencias de productoras extranjeras, que serviría para alimentar al público picotero y dar a conocer los sonidos provenientes de África. La oferta musical en circulación incidiría en la gestación de la champeta, género con bases melódicas africanas y ahora símbolo de identidad cultural de Cartagena. Se propone enmarcar este fenómeno dentro de los términos de circulación desde abajo y desde arriba (Pérez y Rinaudo, 2011) que tienen los productos afrodescendientes. Esta investigación cualitativa, y cuya metodología es el abordaje de un estudio de caso (Simons, 2011), permitió, mediante archivos documentales y testimonios, reconstruir las prácticas de circulación de una parte del repertorio que se comercializó en Cartagena.

Palabras Clave: Circulación, champeta, música africana.

Abstract: This paper examines the role of Humberto Castillo Rivera as a picotero correspondent in the circulation of African music, between 1988 and 1996, in Cartagena. The protagonist entered into the task of discovering and revealing the information of songs that sounded exclusively in the picós - great sound machines - and imported a new discography to Colombia, through licenses from

⁴⁵ Adrián Andrés Fajardo Martínez, Comunicador social-periodista. Magíster en Comunicación (2020, grado Cum Laude), Universidad del Norte, Colombia. adrianfajardom@yahoo.es – aafajardo@uninorte.edu.co.

foreign producers, which would serve to feed the public picotero and make known the sounds from Africa. The musical offer in circulation would influence the gestation of the champeta, a genre with African melodic bases and now a symbol of Cartagena's cultural identity. It is proposed to frame this phenomenon within the terms of circulation from below and from above (Pérez and Rinaudo, 2011) that Afro-descendant products have. This qualitative research, and whose methodology is the approach of a case study (Simons, 2011), allowed, through documentary files and testimonies, to reconstruct the circulation practices of a part of the repertoire that was commercialized in Cartagena.

Key words: Circulation, champeta, african music.

La champeta es una expresión músico-cultural que hunde sus raíces en los orígenes en Palenque -primer pueblo afrodescendiente libre en América. Y la champeta, como cualquier otro género musical, precisar una fecha y definición exacta de su gestación siempre será un debate. Sin embargo, varios autores coinciden en que la champeta tiene sus inicios en la década del sesenta, en el siglo XX, con la fusión de géneros extranjeros como el soukous zaireano, el highlife y el jújú nigeriano, el mbaqanga sudáfricano, el konpa haitiano, la soca, el reggae y las músicas folclóricas afrocolombianas como el bullerengue y el, mapalé, entre otros géneros (Bohórquez, 2001; Mosquera y Provansal, 2000; Pacini, 1993; Contreras, 2008; Cunin, 2006). Esta mezcla de sonidos extranjeros y locales que emergió un nuevo ritmo que hoy identifica a Cartagena en el ámbito musical,

tanto así que, según la Encuesta de Consumo Cultural (ECC) de 2017, el 24,7 % de las personas encuestadas, mayores de 12 años, prefieren escuchar champeta en Colombia. (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, 2018).

En ese mismo sentido, estudiar este fenómeno que ocurre en el Caribe, se pueden apreciar prácticas similares del picó (ver fotografía 1) y la champeta que nos narra la circulación de sonoridades como los *sound systems* de Jamaica, para difundir la música reggae; los 'sonideros' de México, para disfrutar la cumbia; y los *alparelhagem*, de la región amazónica de Brasil, donde la tecnobrega es la protagonista de la fiesta. Las manifestaciones anteriores al igual que el picó en el Caribe colombiano son presentaciones de grandes equipos de sonido, que tienen una

programación musical propia que deleita y animar al público asistente al evento.

Pero en este fenómeno, los corresponsales (Pacini, 1993), picoteros fueron una especie de piratas del siglo XX, que viajaban por el mundo y eran los encargados de traer música que encantara a nativos de Cartagena para retumbar en esos picós que amenizan las fiestas populares. Pero los discos importados debían cumplir con una característica principal: no haberse escuchado con antelación en otros picós, ni haberse difundido por emisora alguna. Es decir, ser exclusivos: tesoros musicales, únicos. Para la época también se podían encontrar personas que eran corresponsales, pero tenían como oficio principal ser marineros, deportistas o trabajar en alguna actividad relacionada con el puerto de la ciudad y el turismo, lo que les permitía tener conexiones con personas que podían importar música.

Es decir, el corresponsal picotero se podría definir como un agente mediador musical, entre finales de las décadas de 1960 y 1990, que viajaba a centros de producción discográfica de Estados Unidos, África y Europa buscando acetatos (*Long Play*-Lp-) de música africana exclusivos para distribuirlos entre los picós de Cartagena. Ellos fueron

corresponsales de la puesta en circulación de la música africana en Cartagena que antecedió al nacimiento de la champeta por eso la importancia de conocer el proceso que llevó a la obtención del repertorio sonoro y su difusión en la ciudad.



Imagen 1. Julio 2019. Picó Rey de Rocha en Cartagena.

Pero para describir este proceso de circulación musical en Cartagena, compuesto por múltiples actores, poca información documental y diversos relatos orales, es necesario contar con un historiador del género que tenga en cuenta “la ubicación del caso, la comprensión del mismo, los costes de desplazamiento y el tiempo empleado” (Simons, 2011, p. 55). Humberto Castillo Rivera, (Cunin, 2007; Contreras, 2008; Ochoa, Pardo y Botero, 2011.) trabajó concretamente entre el periodo de 1988 y 1996. Y como representante de la industria discográfica de

la región Caribe, corresponsal picotero y mediador musical en Cartagena, es sin duda unos de los representantes más informados sobre el tema.

Objetivo general

Analizar de qué manera fue la circulación de la música africana a través del corresponsal picotero Humberto Castillo Rivera en Cartagena.

Objetivos específicos

- Establecer los países y establecimientos de música africana considerados por Humberto Castillo Rivera como fuentes para obtener la discográfica que comercializaría en el mercado musical de Cartagena.
- Identificar las canciones de la música africana seleccionadas por el corresponsal Humberto Castillo Rivera para su circulación en la cultura picotera de Cartagena.
- Determinar los distintos escenarios de circulación en Cartagena que permitieron la difusión de la música africana impulsada por el corresponsal picotero Humberto Castillo Rivera.

Caracterización del estudio o discusión teórica propuesta

La producción académica con relación al picó y a la champeta tienen tres tendencias de estudios que Girado (2016) plantea. La primera son los trabajos enunciados desde la identidad, el afrocentrismo o valoración del componente africano en los rasgos culturales de las comunidades negras del Caribe colombiano asociadas a lo musical y con una tendencia hacia la realidad popular barrial de la ciudad de Cartagena (Bohórquez, 2001; Mosquera y Povansal, 2000; Muñoz, 2001). La segunda tiene otros contextos urbanos, raciales y culturales para el análisis de la champeta, es decir, fuera de Cartagena (Contreras 2008, 2003; Giraldo, 2007; Birenbaum, 2003; Martínez, 2003; Sanz, 2011). Y, por último, una tendencia que involucra el proceso de circulación transnacional y su llegada al contexto social y cultural del Caribe colombiano (Cunin, 2007; Pacini, 1993; Abril y Soto, 2004; Ochoa, Pardo y Botero, 2011.). Este trabajo apela a esta última tendencia e introduce al campo de estudio una profundización con el papel que jugaron los corresponsales picoteristas en esta circulación de la música africana. Desde el componente comunicacional se traduce esa labor en una especie de mediación. Es decir,

un actor que estuvo entre la industria discográfica y el público cartagenero para convertir ese consumo de música africana popular en algo mucho más masivo fuera del gueto picotero cartagenero. Y que estuvo facilitado por las tendencias de circulación (Pérez y Rinaudo, 2011) globales de lo afrodescendiente.

Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo, explican detalladamente el fenómeno de circulación de la siguiente manera:

Puede significar una *circulación desde abajo* de elementos culturales entre actores, es decir, artistas, intelectuales o militantes que mantienen relaciones translocales familiares, de sociabilidad, o de trabajo; o *circulación desde arriba*, cuando se trata, por ejemplo, de promoción y difusión en gran escala de producciones mercantiles llevadas a cabo por la industria cultural o por programas internacionales propuestos. (P.16).

Estimando lo anterior, esta investigación tendrá en cuenta la clasificación de Pérez y Rinaudo con los términos *circulaciones desde abajo* y *circulaciones desde arriba*, para abordar como categorías guías para la teorización de los resultados de este estudio.

Enfoque y/o metodología de abordaje

Esta investigación cualitativa, y cuya metodología es el abordaje de un estudio de caso (Simons, 2011). La escogencia de Humberto Castillo Rivera como foco de la investigación nos permite observar con claridad factores "como la ubicación geográfica-temporal del caso, qué elementos generarían mayor comprensión y cuáles podrían ser más controversiales, cuáles serían los costes de desplazamiento y, por supuesto, el tiempo empleado en el proceso investigativo" (Simons, 2011, 53).

No obstante, la importancia de los otros protagonistas presentes en la historia posibilita contrastar hechos y miradas de los acontecimientos que estructuraran la investigación. Partiendo de lo anterior, se elaboró una lista de otros 12 actores (programadores de música, cantantes y reconocidos corresponsales picoteros) del proceso de propagación de los ritmos africanos en Cartagena.

Se diseñó una matriz operacional de la metodología teniendo en cuenta las categorías de circulación referenciadas en la propuesta conceptual. En la siguiente tabla se ilustra de mejor manera el corazón metodológico de la investigación:

Matriz operacional de la metodología		
<i>Categorías de análisis</i>	<i>Dimensiones de Análisis</i>	<i>Instrumentos de recolección de la información</i>
Circulación desde arriba	<ul style="list-style-type: none"> • Fuentes de Circulación (Destinos y lugares en donde se obtuvo la música). • Productos en Circulación (La música que introdujo para su difusión). • Escenarios de Circulación (Picós, Clubes de Baile, Tiendas de música, Eventos – FIMC –y medios de comunicación). 	<ul style="list-style-type: none"> -Entrevista semiestructura -Revisión de archivos audiovisuales -Revisión de documentos personales -Revisión de archivos institucionales
Circulación desde abajo		

Resultados

Los resultados encontrados dejaron ver que, en la búsqueda de fuentes para proveerse de discos, el caso de estudio, Castillo Rivera realizó 16 viajes al exterior en un periodo de ocho años, comprendidos entre 1988 y 1996 (ver anexo 1), que tuvieron como principales destinos Inglaterra, Francia y Sudáfrica (ver ilustración 1). Esto le permitió hacer contacto

con los propietarios de los grandes sellos fonográficos y realizar acuerdos comerciales –licencias-- que le autorizaran su reproducción en Colombia, lo que a su vez le permitió un amplio inventario de discos africanos y un vasto conocimiento en el manejo de las relaciones comerciales-musicales, permitiéndose de esta forma identificar las fuentes y la adquisición de las licencias de Sonodics, Melodie-Celluloid, Afrorithmes, Kaluila, Tamwo Records y Hit

City, acreditándose así nuevos éxitos y “exclusivos” en Cartagena.

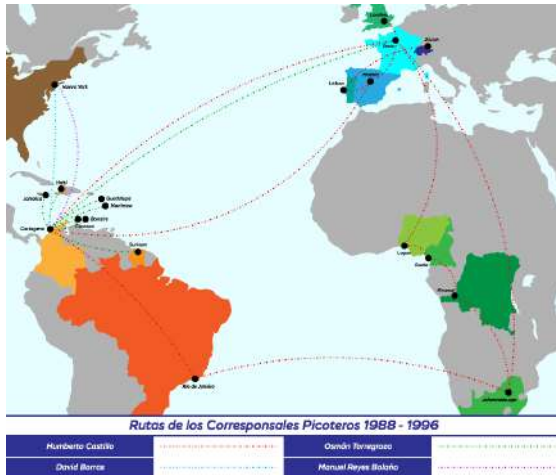


Imagen 2. Ruta de países visitados por el corresponsal picotero caso de estudio y otros.

De manera que la identificación de las canciones que conformaron el repertorio de la música africana, con el que se busca darle claridad al segundo objetivo, conllevó a reseñar un inventario de 39 archivos con la información de etiqueta de la empresa ‘Sonocosta’ que contiene los datos de las producciones de los vinilos (más de 143 canciones) que fueron publicados por Castillo (ver fotografía 2). De estas podemos resaltar la predominancia por los artistas o grupos de países como Zaire/Congo, Sudáfrica y Nigeria. Esto también coincide con las investigaciones sobre los ritmos africanos de mayor circulación como el *highlife*, el *jùjú nigeriano*, el *soukous congolés* y el *mbaqanga sudafricano*, (Pacini, 1993; Ochoa, Pardo y Botero, 2011; Giraldo, 2016).

INFORMACION DE ETIQUETA			
PRODUCCIONES FONOGRAFICAS PICO TONOS			
FECHA	TITULO	ARTISTA	SEÑAL
SEPT. 20/84	DISCO TERAPIA - VOL. 2		
PAIS: CONGO			
FORMA			
ESTADO			
NUMERO ORIGINAL			
CANTIDAD ORIGINAL	CANTIDAD LOCAL	REFERENCIA	C- 2028
LADO A	TEMPO	EDICIONAL	SEÑAL ORIGINAL
1a. MWA SE DEVIRE "EL SACRIFICIO" (Eric Broeta) ERIC BROETA	4:20	SONOCOSTA	SONOCOSTA 88-2412
2a. CHEBZE - YE - " LA PELMCA " (Demoual Ndoulou) SAKA y su Orquesta	7:10	SONOCOSTA	SONOCOSTA 88-2414
3a. SIE YA MOTO " EL UREDE " (Pepe Kallé) SOUTHE SAKONA	3:30	SONOCOSTA	SONOCOSTA 88-2413
4a. KITI VA PULA - PULA " LA LLORONA " (Eugene Louxy) SOUTHE SAKONA	3:20	SONOCOSTA	SONOCOSTA 88-2415
	17:30		
LADO B	TEMPO	EDICIONAL	SEÑAL ORIGINAL
1a. WENDELE (Fred Gilbert) BOB GILBERT	5:58	SONOCOSTA	S.A.R.E. WEST 88-045
2a. MESHONS LES JONES " LA CADA " (Ery Laaké) ERY LAEKER NGOMATON	5:40	SONOCOSTA	SONOCOSTA 88-2416
3a. WOO KAPTE " EL HAPPY " (Ery Laaké) TRAFASDI	4:00	TRAFASDI	TRAFASDI LF-8200
4a. SENE LINDLE (N. Nwili's Nwili)	3:20		

Imagen 3. Archivo Particular. Documento con la información de etiqueta de los discos importados. 1988.

Sobre los distintos escenarios de circulación en Cartagena y que permitieron la difusión de la música africana impulsada por el corresponsal picotero, los resultados hablan de la buena relación con los eventos de gran influencia en la ciudad amurallada como fue el Festival Internacional de Música del Caribe, que colaboró de manera indirecta con la presentación de artistas africanos y su repertorio de canciones. Pero el espacio natural para la difusión de toda la compilación sonora africana fueron los picós en los barrios

de la ciudad. Humberto Castillo era proveedor de las máquinas *Rey de Rocha*, *La Fania*, *La Radiola del Perro*, en Cartagena, y en Barranquilla de otros equipos sonoros. Pero el repertorio musical no solo se suscribía a los picós. Se encontró que había un acuerdo tácito luego de que los picoteros “pegaran” las canciones. Castillo Rivera, al tener las licencias, podía masificar los éxitos importados, con el fin de dar acceso al público en general y vender a las discotecas de la época (ver fotografía 3). Con lo anterior, se logró generalizar la música africana que era exclusividad de los picós.

En referencia a las características de los otros corresponsales entrevistados para este trabajo, podemos destacar que la geografía y las fuentes para proveerse de sonidos africanos, estuvo mayoritariamente unida a la ciudad de Nueva York. Los viajes a esta ciudad de EE. UU. fueron con fines recreativos, pero aprovechados para traer discos solicitados por amigos o encargados por los dueños de picós. Si bien es cierto que se tenía una retribución económica por proveer la música, no se realizaba para su difusión a gran escala. Por el contrario, el interés de estos corresponsales era solo que el picó comprador del disco tuviera esa producción como “exclusiva”. De allí que, a través de pequeñas tiendas de música, a las que llamaban “caletas”, los productores musicales independientes o con poco renombre en la industria fonográfica, adquirirían los acetatos que luego se convertirían en éxitos en el Caribe colombiano y, en particular, en ciudades como Cartagena y Barranquilla.

Ese acercamiento con los dueños de las tiendas iba más allá de una relación comercial, pues se tejieron lazos de amistad, tal como lo relata en los hallazgos el corresponsal David Borrás. Estos corresponsales, además, dedicaban tiempo en



Imagen 4. Archivo Particular. Caratula de Long Play con los discos licenciados por el corresponsal picotero caso de estudio. 1988.

la búsqueda de los que serían éxitos en los picos de la ciudad. Lo anterior está directamente relacionado con los resultados de la investigación de la etnomusicóloga Deborah Pacini, quien, al respecto, asegura:

Sus compras no tienen que estar relacionadas con ningún listado de éxitos que pueda estar vigente en África o entre las comunidades de expatriados africanos; por el contrario, cuanto menos conocido o misterioso sea el disco, menos probable será que lo descubran los corresponsales de los picós rivales. (Pacini, 1993, p. 96).
[Traducción propia]

Unos de los destinos geográficos más visitados por los corresponsales que buscaban las colecciones de ritmos africanos fue Estados Unidos debido a que, como se mencionó anteriormente, era donde se encontraba la relación de familiaridad, trabajo o vacaciones.

Con relación a los discos importados por los corresponsales, se apeló al recuerdo de los grandes éxitos y porque, además, era insumo para un máximo de dos o tres picós. La razón era las pocas unidades africanas que seleccionaban en las “caletas” para así mantener lo que denominaban “exclusivo”. Por otro lado, habría que recordar que estos

no tenían conexiones directas con la parte alta de la industria de la música, pues siempre realizaban compras en discotiempos, lo que no requería de licencias para su reproducción legal o masiva en Colombia. Con respecto a los escenarios de circulación de la música importada, se concuerda que fueron los picós, o uno que otro almacén de discos, los que impulsaron estos ritmos en la ciudad. Lo anterior obedecía a que estos corresponsales no tenían, por un lado, las licencias respectivas; por el otro, se arriesgaban a perder el estatus de “exclusivo” que mantenían algunos dueños de picó.

Por lo tanto, para responder al objetivo general de comprender la dinámica que impulsó los ritmos africanos en gran parte del Caribe colombiano, e intentar cierta teorización del proceso, se pueden distinguir las siguientes ideas:

Con base en los enfoques epistemológicos de la investigación, Castillo Rivera aplicó una mediación al servir de intermediario entre una cultura de masas, como es la industria, y la cultura popular cartagenera. En palabras de Martín-Bárbaro (2017), “la mediación es lo que hay entre dos circunstancias. Ni al lado de los medios, ni al lado de gente, sino entre la gente y los medios”. Este trabajo aportó así mismos elementos explicativos en la elaboración de

los significados de las piezas sonoras. Y, de la misma manera, el corresponsal aportó, sin intención alguna, a la creación de un estilo musical en Cartagena que sería reconocido como identitario de la ciudad. Sin duda, Castillo Rivera ayudó a expandir el mercado musical africano a todo el Caribe colombiano con prácticas únicas de los corresponsales picoteros de la región. Tal como lo expone los hallazgos de la investigación, su interés fue netamente comercial, pero, donde vio una oportunidad de negocio, inició un espionaje que lo llevó a obtener datos que lo conducirían luego a la fuente de la industria internacional para empezar su circulación en el mercado local.

Lo anterior va muy ligado a la categoría de circulaciones “desde arriba”, definidas por Pérez y Rinaudo (2011), como la promoción y difusión a gran escala de producciones mercantiles llevadas a cabo por la industria cultural o por programas internacionales propuestos (p. 19).

En otras palabras, Humberto Castillo Rivera realizó una circulación “desde arriba” porque utilizó la industria musical para adquirir licencias de discos con el objetivo de realizar una apuesta de circulación masiva en el mercado cartagenero y del Caribe colombiano. Otra característica que definió a

Castillo Rivera como corresponsal de una circulación “desde arriba” fue su experiencia como empresario de disqueras. Esto le sirvió en la aplicación de mercado naciente de música como fue la industria de la música africana. De allí que sus fuentes, o proveedores, siempre estuvieron relacionadas con la industria musical. Es decir, a diferencia de otros corresponsales, no existían vínculo de familiaridad sino netamente transacciones económicas. Adicional, su interés no era tener un “exclusivo” para vender a un picó sino tener la información de los discos que él proveía para que luego se convirtieran en éxitos picoteros. De ahí también sus relaciones con todos los picotero, pues él hacía generar una especie de disputa entre los dueños de las máquinas de sonido para que lo proveyeran de información de la música exclusiva de otros picós que no manejaba en sus relaciones comerciales e industriales.

Sobre las prácticas de los otros corresponsales diferentes a Castillo, nos permiten inferir que concuerdan con la categoría “circulaciones desde abajo”, la cual hace referencia a los “elementos culturales entre actores, artistas, intelectuales o militantes que mantienen relaciones translocales familiares, de sociabilidad o de trabajo” (Pérez y Rinaudo, 2011, p.19).



Imagen 5. Archivo Particular. Humberto Castillo en reunión para compra discos africanos licenciados para Colombia. Francia, 1988.

Los otros corresponsales picoteros realizaron una “circulación desde abajo”, ya que no mantenían vínculos con la industria fonográfica. Sus fuentes o destinos para buscar insumos musicales eran pequeñas tiendas de discos, sellos independientes, lo que los alejaba de los grandes mercados. En otras palabras, entre más recóndito y desconocido fuera el lugar, mayor era su valor, lo que les permitía encontrar canciones nuevas, con artistas de poco renombre en la industria. Esto porque sus intenciones nunca fueron la masificación de los discos importados, sino dar la “exclusividad” a un propietario de picó con el que tenían relaciones de amistad, lo que permitía crear un lazo de hermandad con los propietarios de los pequeños almacenes musicales al dedicar

tiempo en la búsqueda de piezas sonoras recónditas.

Referencias

Abril, Carmen y Soto, Mauricio. (2004). *Entre la champeta y la pared. El futuro económico y cultural de la industria discográfica de Cartagena*. Observatorio del Caribe Colombiano, Convenio Andrés Bello. Bogotá.

Benítez, Antonio. (1998). *La isla que se repite*. Editorial Casiopea, Barcelona.

Bohórquez, Leonardo. (2001). *La Champeta en Cartagena de Indias: terapia música popular de una resistencia cultural*.

Báez Ramírez, Javier Eduardo y Calvo Stevenson, Haroldo. (1999), “La economía de Cartagena en la segunda mitad del siglo XX”, en Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca (eds.), *Cartagena de Indias en el siglo XX*. Banco de la República, Universidad Jorge Tadeo Lozano, seccional Caribe. Cartagena.

Contreras, Nicolás. (2003). *Champeta / terapia: más que música y moda, folclor urbanizado del Caribe colombiano*. En: Revista Huellas. No 67-68, Barranquilla

_____. (2008). *La cultura picotera: continuidad de la herencia africana en el alma de las fiestas populares del Gran Caribe*. En: Revista Huellas. No 80-81-82, Barranquilla.

Cunin, Elizabeth. (2006). *De Kinshasa a Cartagena, pasando por París: itinerarios de una 'música negra', la Champeta*. En: Revista Aguaita. No 15-16, Cartagena.

Giraldo, Jorge. (2016). *Música champeta y africana en el caribe colombiano: revolución y cultura desde la verbena y el pico*. Babel Editorial, Córdoba, Argentina.

Martín-Barbero, Jesús. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Unidad Editorial Convenio Andrés Bello. Colombia.

Mosquera, Claudia y Provansal, Marion. (2000). *Construcciones de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias, a través de la música y el baile de Champeta*. En: Revista Aguaita. No (3), Cartagena.

Ochoa, Ana. Pardo, Mauricio y Botero, Carolina. (2011). *Economías informales en la música de las ciudades de Cartagena, Barranquilla y Santa Marta en Colombia*. Dossier. Universidad del Rosario - Fundación Getulio Vargas - IDRC. Bogotá.

Muñoz, Enrique. (2001). *La música popular: bailes y estigmas sociales. La champeta, la verdad en el cuerpo*. En: Revista Huellas. No 67-68, Barranquilla. Revista Huellas.

Pacini, Deborah. (1993). *The picó phenomenon in Cartagena, Colombia*. En: América Negra. No 6, Bogotá.

_____. (1996). *Sound Systems, World Beat and Diasporan Identity in Cartagena, Colombia*. En: Journal of Transnational Studies. Volumen 5 (Nº. 3), Toronto.

Pérez Montfort, Ricardo y Rinaudo, Christian. (2011), "Introducción", en Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (eds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. Publicaciones de la Casa Chata, México.

Simons, Helen. (2011). *El estudio del caso: Teoría y práctica*. Ediciones Morata. Madrid.

Wade, Peter. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito

_____. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Banco de la República. Bogotá.

Listado de Entrevistas

David Borrás (corresponsal picotero), comunicación personal. 22 de marzo de 2017. Entrevista grabada. En Cartagena. Por: Adrián Fajardo Martínez. Tesis de maestría de la Universidad del Norte.

Humberto Castillo Rivera (corresponsal picotero), comunicación personal. 27 de abril de 2016. Entrevista grabada. En Cartagena.

Por: Adrián Fajardo Martínez. Tesis de maestría de la Universidad del Norte.

Jorge Ortiz Benedetti (picotero), comunicación personal, 4 de mayo de 2017. Entrevista grabada. En Cartagena. Por: Adrián Fajardo Martínez. Tesis de maestría de la Universidad del Norte.

Manuel Reyes Bolaños (corresponsal picotero), comunicación personal, 13 de febrero de 2017. Entrevista grabada. En Cartagena. Por: Cristian Agámez Pájaro. Facetas, Periódico El Universal.

Osmán Torregroza (corresponsal picotero), comunicación personal. 24 de marzo de 2017. Entrevista grabada. En Cartagena. Por: Adrián Fajardo Martínez. Tesis de maestría de la Universidad del Norte.

Luis Alfredo Torres (cantante palenquero y pionero de música champeta), comunicación personal. 18 de julio de 2017. Entrevista grabada. En Cartagena. Por: Adrián Fajardo

Martínez. Tesis de maestría de la Universidad del Norte.

Moisés De La Cruz (trabajador de la industria del disco y manager de Viviano Torres - cantante de champeta-), comunicación personal. 09 de marzo de 2017. Entrevista grabada. En Cartagena. Por: Adrián Fajardo Martínez. Tesis de maestría de la Universidad del Norte.

Francisco Majón. (propietario del picó 'El Conde'), comunicación personal. 13 de octubre de 2016. Entrevista grabada. En Cartagena. Por: Adrián Fajardo Martínez. Tesis de maestría de la Universidad del Norte.

Anexos

N° 1. Relación de viajes del corresponsal picotero Humberto Castillo Rivera.

La tabla se realiza de manera cronológica con base en las evidencias documentales como pasaporte a Sudáfrica, tiquetes de viajes, fotografías y entrevistas personales.

<i>Relación de viajes Humberto Castillo Rivera</i>			
<i>N°</i>	<i>Fecha de partida</i>	<i>Destinos</i>	<i>Acompañante</i>
1	2 Enero 1988	París	Sin acompañante
2	3 Julio 1988	París y Londres.	Félix Butrón Jr. y Jorge 'Flaco' Ortiz
3	27 Febrero 1989	París, Lagos, Duala, Kinshasa, Johannesburgo, y Río de Janeiro.	Raúl Avendaño
4	30 Octubre 1990	Madrid, París y Londres.	Wilfrido Hincapié (El Pilo)
5	14 Junio 1991	Madrid, Lisboa y Zúrich.	Sin acompañante
6	23 Julio 1993	Londres y París.	Sin acompañante
7	19 Diciembre 1993	Londres y París.	Sin acompañante
8	23 Enero 1994	Londres, París y Johannesburgo.	Hernán Ahumada
9	6 Marzo 1994	Londres y París.	Sin acompañante
10	22 Septiembre 1994	Londres y Johannesburgo.	Yamiro Marín
11	11 Diciembre 1994	Londres y París.	Sin acompañante
12	2 Abril 1995	Londres, París y Johannesburgo.	Sin acompañante

13	7 Diciembre 1995	Londres y París.	Sin acompañante
14	10 Febrero 1996	Londres, París y Johannesburgo.	Álvaro González
15	21 Noviembre 1996	París y Johannesburgo.	Ubaldo Iriarte

Discursos narrativos salseros desde la folkcomunicación: las canciones de Titet Curet Alonso y Rubén Blades. Leonardo Serrano Pineda

Discursos narrativos salseros desde la folkcomunicación: las canciones de Titet Curet Alonso y Rubén Blades

Discursos narrativos de salsa da folkcomunicación: as canções de Titet Curet Alonso e Rubén Blades.

Salsa narrative speeches from folkcommunication

Leonardo Serrano Pineda 46

Resumen: Analizaremos las composiciones de Tite Curet Alonso interpretadas por Rubén Blades, así como algunas canciones de autoría del cantautor panameño, desde la óptica de la narratología que se proyecta al ámbito de la folkcomunicación. Con ello buscamos establecer la manera como se construyen los discursos narrativos salseros a propósito del poder y la ciudadanía, temas recurrentes en lo que algunos han denominado la salsa conciencia.

Palabras Clave: Narratología, Folkcomunicación, Crónica literaria.

Abstract: We will analyze compositions by Tite Curet Alonso performed by Ruben blades as well as some songs of this panamanian singer and song writer from the point of view of the narrative science/study projected within the scope of folkcommunication. Thus, we will seek to establish how narrative discourse was constructed in salsa lyrics in relation to power and citizenship, recurring themes of what some have called "salsa consciousness"

Key words: Narrative science/study, Folkcommunication, Literary chronicle.

⁴⁶ Leonardo Serrano Pineda es Abogado de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Master en Études Hispaniques y doctorando en Lettres et Langues Étrangères de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour - UPPA en Pau, Francia. Doctorando de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria - ULPGC, de España, en el programa de Doctorado en Estudios Lingüísticos y Literarios en sus Contextos Socioculturales - DELLCOS. carlos.serrano104@alu.ulpgc.es

Tema central

El tema central de la ponencia es la intermediación entre la narratología y la folkcomunicación para la producción de discursos narrativos salseros, a propósito de la ciudadanía y el poder.

Objetivos

Nuestro principal objetivo es abordar la folkcomunicación a partir de ciertos términos propios de otras disciplinas, con el fin de reforzar algunos de sus aspectos teóricos puntuales. Ello implica intentar establecer nuevos parámetros a partir de los cuales, dichas disciplinas posibilitan la integración de un método coherente para el estudio de las composiciones salseras. Con ello buscamos lograr una mejor comprensión folkcomunicacional de los discursos narrativos que retratan las ciudadanías y el poder en América Latina. También nos proyectamos determinar hasta qué punto los discursos narrativos aquí estudiados se interrelacionan con lo facticio y lo ficticio, posibilitando una narrativa folkcomunicacional en el ámbito de lo periodístico-literario.

Discusión teórica

La discusión teórica propone una lectura multidisciplinar que aporte elementos teóricos a la folkcomunicación a partir del análisis de las composiciones salseras de dos autores insignias de la música del Caribe. Adecuados a nuestro estudio como casos que nos permitan una doble aproximación, planteamos nuestro análisis como un caso probable donde el arte se consolida, en el ámbito de la comunicación mediática, como vehículo folkcomunicativo eficaz. Adicionalmente buscamos sentar las bases teóricas que nos conduzcan a la aproximación de la folkcomunicación como punto de análisis de distintos géneros narrativos, con especial atención a la crónica.

Metodología de abordaje

Implementamos como metodología un análisis cualitativo mediante un proceso dinámico, haciendo énfasis en el sentido del texto, el cual está influido en buena medida, por la *tematología intermediática*, puesto que confiere un método para el estudio interpretativo de las "muy variadas *configuraciones de contenido*" (Chillón, 2000, P.136) resultantes de la interacción de la imaginación individual con el imaginario colectivo. Para tal efecto, adoptamos un método de carácter descriptivo-explicativo en

virtud del cual, revisamos dos canciones que retratan la ciudadanía y el poder en las composiciones de los autores estudiados.

Resultados y reflexión

En una primera parte, haremos una reevaluación teórica de los conceptos que nos permiten hilvanar nuestra propuesta interpretativa en cuatro literales, con los que pretendemos hilvanar las tres disciplinas que nos sirven de soporte en el presente estudio. Con posterioridad, en el apartado final, revisaremos los casos prácticos que sintetizan los resultados y sus reflexiones consecuentes.

Literalidad

Para poder analizar los mensajes nos proponemos en primer lugar establecer de qué tipo de textos se trata, es decir, si son literarios o no. La convención ortodoxa nos indica que la música popular o el cancionero de un artista, por más calidad literaria que tenga, no se consideran *literatura*. Aquello que no encaje en los límites del paradigma, simplemente, no lo es:

La noción habitual de literatura obedece a un paradigma secularmente consagrado [...] según tal paradigma, son literarias a) las

obras escritas, impresas y encuadernadas que, b) concebidas en clave de ficción, c) integran una tradición transhistórica compuesta por clásicos, obras selectas dotadas de valor memorable, y por ello mismo acreedoras de reverencia y emulación. (Chillón, 2014, P.76).

No obstante el relativismo postmoderno impulsado por la postficción amplificó el espectro, favoreciendo la hibridez de saberes, argumento a partir del cual, Albert Chillón aventura su definición de literatura: "Es un modo de conocimiento de naturaleza estética que busca aprehender y expresar lingüísticamente la calidad de la experiencia" (Chillón, 2014, P.19) definición que Manuel Vásquez Montalbán calificó, a manera de síntesis, como "a la vez una actividad y una noción socialmente configurada" (Chillón, 2014, P.19).

Entendiendo que esta es la acepción de literatura que adoptamos para nuestro estudio, y que ella determina la transformación (a través de la captación y comunicación) lírica (convengamos que con independencia de la técnica, lo *estético* apela a *lo sensible*) de valoraciones subjetivas (facticia o ficticia), consentimos en que la literatura es capaz de pervivir en las

canciones, a condición de mantener vigente la aludida *calidad de la experiencia*.

En consideración a lo anterior, señalamos que nuestro punto de partida está determinado por la noción de literalidad, tal como fue postulada por Roman Jakobson, quien estableció que “el objeto de la ciencia literaria no es la literatura sino la “literalidad” (*literaturnost*), es decir lo que hace de una obra dada una obra literaria.” (Citado por Chillón, 2014, P. 98). En consecuencia, el factor cualitativo es el elemento que equipara la lírica de Tite Curet Alonso y de Rubén Blades, con independencia del objeto en el que se materialicen. De la confrontación de ambas obras, podremos inferir la literalidad de sus cancioneros monumentales (ambos se adjudican la autoría de más de dos mil composiciones, cada uno), versátiles y de una ostensible maestría técnica, perfectamente equiparables con una obra literaria convencional.

Narratividad

Según el criterio de Mieke Bal “La *Narratología* es la teoría de los textos narrativos”. Para desarrollar el concepto, la autora especifica su campo de acción precisando: “Una teoría se define como

conjunto sistemático de opiniones generalizadas sobre un segmento de la realidad. Dicho segmento de la realidad, el corpus, en torno al cual intenta pronunciarse la narratología, se compone de textos narrativos” (Bal, P.11). Para efectos del presente estudio, es preciso aclarar la definición de Bal señalando que el segmento de la realidad aquí analizado, es más específico que los *textos narrativos*, pues se concentra en los textos narrativos (la lírica) incluidos en las canciones de Tite Curet Alonso y de Rubén Blades. Aún más precisamente: en una muestra del corpus de sus cancioneros, la cual ilustramos en dos canciones que encaran la ciudadanía y el poder: *Desahucio* (1995) y *20 de diciembre* (1999). Así pues, la narratología tal como la acogemos, tiende a la aproximación teórica de los textos narrativos de las canciones de salsa de dos autores caribeños emblemáticos, a finales del siglo pasado.

La narratología nos ofrece la posibilidad de delimitar el ámbito literario de las canciones (que a falta de mejor expresión fueron catalogadas por defecto consuetudinario como *salsa conciencia*) a partir de la narratividad, en virtud de la cual, *concepto* e *imagen* se concilian. Asumimos a la

narratividad como aquella puesta en relato mediante la cual se hace concordar lo discordante a partir de un hecho figurativo recreado. Podemos abarcar mejor el alcance del concepto predicho, gracias a la óptica de Nietzsche en punto de *la palabra*, argumento utilizado por Chillón en su interpretación sobre la narratividad.

Nietzsche nos dice que la palabra es expresión y representación en vez de reproducción, y además que tal expresión posee un carácter inevitablemente figural, es decir, metafórico-simbólico. La palabra es siempre tensión entre el concepto unívoco (*logos*) y la imagen equívoca (*mythos*), expresa siempre de modo figurado: imperfecto e incompleto, alusivo y borroso. (Chillón, 2014, P.60)

Queremos significar que la puesta en relato es la expresión y el acorde entre concordancia y discordancia, lo que permite la subsistencia de la tensión. En tanto que el carácter figural que nivela lo metafórico-simbólico, da lugar al valor figurativo del hecho, el cual puede basarse en facciones, en ficciones, o en una mezcla de estas dos dicciones. Y de la posibilidad de esa mezcla, surge el carácter de recreado.

El carácter figural del relato aglomera las “representaciones mentales que implican *recortes* semánticos del *continuum* pensable y representable: temas, motivos, *leit motiv*, figuras, personajes, *loci*, alegorías, etcétera”. (Chillón, 2000, P. 16) por lo que deducimos entonces, que la narratividad constituye, vista con una perspectiva tematólogica, el punto de encuentro entre las narraciones musicales y la literalidad de la *salsa conciencia*.

Lo anterior se refuerza en parte, dado el valor simbólico que supone el *precepto* como símbolo (otrora libro, ahora canción) y que genera un *orden dinámico*, porque nos orienta directa, aunque involuntariamente, al ámbito de la folkcomunicación. Esto en la medida en que el mensaje coincide con el imaginario popular en una figuración que mezcla al arbitrio del autor, lo ficticio con lo facticio. En términos de Eco:

“[...] es cierto que un texto narrativo es una serie de actos lingüísticos que “fingen” ser aserciones sin exigir, no obstante, que se crea en ellas ni proponer una prueba de las mismas; pero se comporta así respecto a la existencia de los personajes imaginarios con que opera: en cambio, no excluye que, alrededor de las aserciones ficticias que va devanando, se alineen otras, no ficticias, que, por el contrario, encuentran sus condiciones

de felicidad en la fuerza con que el autor las sostiene y en las pruebas con que (tras la apariencia de la parábola narrativa) intenta apuntalar lo que afirma sobre la sociedad, la psicología humana y las leyes de la historia." (Eco, P. 71)

Dado que el efecto antes descrito se corresponde con exactitud al producido por las canciones de Curet Alonso, pero en especial, por las *parábolas narrativas* de Blades; hallamos en nuestro corpus, una lógica compartida en punto de la construcción del discurso narrativo salsero. Sea resultado de un estilo o una tendencia, gracias a la *salsa conciencia*, podremos proponer una revisión folkcomunicativa, haciendo énfasis en su mensaje o *locución*, del discurso narrativo salsero.

Cultura

Debemos remarcar una diferencia sutil pero significativa: aquella que separa a la música popular de la música folclórica. El aspecto que nos interesa resaltar supone que la categoría de música popular de la salsa está soportada por sus inveteradas bases folclóricas. Y que lo folclórico es inescindible a la literalidad de las obras, con independencia del resultado final del producto; es decir, bien se trate de un

producto artesanal, uno industrial, o una producción mixta. Y por la vía del folclor, llegamos a la tradición. La salsa fue mixtura y fusión latinoamericana en el vertiginoso New York de los años sesenta con la fuerza necesaria para crear una propia tradición. Chillón ofrece un diagnóstico de nuestro postulado:

La tradición no es un repertorio inerte de antiguallas, sino una memoria colectiva que ejerce gran influencia sobre los sujetos que la repiten pasivamente, en el peor y más sólito de los casos, o la recrean activa y críticamente, en el mejor y más insólito de ellos. Y después, que ese dar cuenta de la realidad que el sentido común suele atribuir a los relatos informativos testimoniales y documentales es más bien, si bien se piensa, un auténtico *dar cuento* de ella –cuando refieren lo ya sucedido- y a ella –cuando inspiran lo hacedero." (Chillón, 2014, P. 130).

La potencialidad creadora, en nuestro caso musical y tradicional (con un fuerte componente folclórico, aunque en sentido *lato*) conciliada con el poder comunicacional (testimonial o documental) del narrador cualificado, ejerce su influjo y talento, para reescribir la realidad. Tal es el caso de Curet Alonso y Blades que adscritos a esta versión de tradición, aún hoy insinúan las

posibilidades del folclor narrado bajo el auspicio de la cultura mediática. Porque más allá del *boom de la salsa* (el emporio industrial) lograron adoptar sus locuciones a la característica de canal comunicativo para poder *dar cuento* de una historia común a su pueblo.

Coincidimos con Chillón cuando asevera que la cultura mediática ostenta un predominante carácter narrativo, argumento al cual nosotros agregamos, que como corolario, el carácter informativo conlleva una connotación consecuencial o secundaria. En este sentido, las narrativas mediáticas constituyen una *poderosa constructora de identidades imaginadas*. Estimamos que tal es el caso del Caribe, aquí considerada no como la región geográfica comúnmente conocida, sino como esa *Nación* imaginaria que hermana a pueblos de diferentes países latinoamericanos a partir de una tradición cultural común, matizada especialmente por la música. Y muy en particular, por la *salsa conciencia*. A la reflexión expuesta, el autor en comento agrega:

“Más que dar cuenta de la realidad social, la cultura mediática *da cuento* de ella y a ella, porque se nutre de lo ya sucedido y promueve lo que puede suceder todavía (...)

puede decirse que es la continuación por otros medios de la facultad de contar, ya que cumple respecto de las sociedades contemporáneas una función en esencia análoga –aunque distinta en sus modulaciones, tantas veces decisivas- a la que la narrativa oral satisfacía en las sociedades preindustriales.” (Chillón, 2014, P. 147)

Sea el momento para añadir que la aludida *narrativa oral* en nuestro caso, es cantada. Mucho más allá del cliché y las etiquetas, *narrar cantando* la compleja realidad latinoamericana, en especial la de los últimos lustros del siglo XX, requiere un conocimiento cualitativo. De allí que la realidad subyacente en la *salsa conciencia* dé cuenta del *tejido inteligible* paralelo a la relatada por la *historia*, siendo eficaz a la hora de responderle a la brutalidad; a ese poder antípoda de la ciudadanía, que tantos desafíos y paradojas plantea.

Locución folkcomunicativa

El fenómeno cultural que provocó la salsa no habría sido igual de impactante sin la poderosa influencia del mensaje democrático subyacente en la obra de Tite Curet Alonso y Rubén Blades. Puesto que estos mensajes se construyeron con sólidas bases folclóricas,

identificamos en la *salsa conciencia*, una prominencia expresiva que se revela como locución folkcomunivativa.

Entre la forma y el contenido, se destaca la voz que guía el relato. Al respecto, Walter Benjamin nos sugiere una alternativa de comunión interdisciplinar en punto del oficio del narrador, al aseverar que éste aporta, mediante la cualidad inherente a toda verdadera narración, y ya sea de forma abierta u oculta; un proverbio, una moraleja o un consejo. Así:

El consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso. Para procurárnoslo, sería ante todo necesario ser capaces de narrarla. (Sin contar con que el ser humano solo se abre a un consejo en la medida en que es capaz de articular su situación en palabras). El consejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida. El arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo.
(Citado por Chillón, 2014, P. 462).

La voz del narrador condensa entonces el arte de narrar en un *consejo* entretejido en *aspectos épicos de la verdad*, oficio literario del que se proyecta un mensaje vivido, que en

el ámbito salsero, es susceptible de adquirir la connotación de locución folkcomunicativa, la cual entendemos como *el modo idóneo para la transmisión y retorno del mensaje*.

Luís Duch nos aproxima a la acepción que estimamos más justa y adecuada, en consideración al contexto de nuestro estudio, de la noción de *feed back*, y que preferimos denominar *retorno*, toda vez que se aprecia un doble movimiento que exalta la retroalimentación como punto clave. Es decir, en tanto el mensaje original es emitido se torna hacia representaciones sociales (hechas de retazos figurales basadas en gran parte en la tradición y el folclor), para después, retornar enriquecido como *signo* o *precepto* gracias al imaginario popular. Al darse el retorno, ese orden dinámico particular se proyecta como elemento clave de un universo narrativo atemporal. Para Duch:

La socialización, la identificación, el empalabramiento, la anticipación simbólica sólo llega a convertirse en algo verdaderamente importante en el tejido de la existencia humana por mediación de las estructuras de acogida, que son aquellos elementos relacionales que, en y desde el presente, permiten establecer una vinculación creativa con el pasado, a fin de imaginar y configurar el futuro. (Citado por Chillón, 2014, P.140)

Del ejercicio configurador de los creadores que fungen como agentes, se sobrepone la voz de sus narradores, es decir su propia voz, diseminada en multiplicidad de situaciones, personajes y vivencias recreadas, pero unificada en una experiencia humana común. Aquí se vincula íntimamente el *retorno* al libre ejercicio del narrador, que se multiplica y diversifica en experiencias anónimas del tejido social. Tal como aseveró Benjamin: "El narrador toma lo que narra de la experiencia: la suya propia o la transmitida. Y la torna a su vez en experiencia de aquellos que escuchan su historia" (Citado por Chillón, 2014, P.140).

Casuística

Se ha establecido que la folkcomunicación fue concebida inicialmente como intercomunicación de grupos marginales incomunicados. Ante tal panorama, el rol de enlace e intérprete del agente folkcomunicativo era crucial. Él transmitía el mensaje cuyo contenido remarcaba el carácter informativo mediante canales alternativos (no industrializados ni masificados, potencialmente revestidos con componentes artesanales o folclóricos) para recibirlo con posterioridad, en un retorno

matizado o enriquecido por el público al que había estado destinado. Esta mediación ha evolucionado particularmente desde el advenimiento de la *aldea global* (Marques de Melo, P. 27) y las nuevas posibilidades ofrecidas por la digitalización en masa. Con el cambio de paradigma que supuso internet sobrevino un forzoso cambio de perspectiva folkcomunicativo. El rol del agente ha de evaluarse entonces en consideración al contexto temporal, lo que significa en nuestro caso: posterior al *boom* industrial de la salsa. Porque si bien la construcción narrativa soporta un análisis aislado, la literalidad de las canciones, en especial en cuanto aproximaciones interpretativas del poder y la ciudadanía, nos hace reenvío a la locución folkcomunicativa sobreviviente.

En las canciones que presentaremos a continuación observamos que el componente folclórico constituye la base musical, sirviendo también para matizar el lenguaje con expresiones populares. En punto del mensaje, su concepción y concreción literaria como propuestas extemporáneas de denuncias reflexivas (en *Desahucio* quince años después de los sucesos y en *20 de diciembre* diez años después); así como la colaboración de los autores, en la puesta en

relato y la interpretación, *dan cuento* de la brutalidad que contrapone al poder y la ciudadanía. Estos casos ilustran cómo el arte, materializado en la *salsa conciencia* con matices claros de folclor, responde a la violencia interna y externa, pasando a constituir paradójicamente, parte *del folclor latinoamericano*. Arquetipos o genotextos como Juanito Alimaña, Anacaona, Caonabo o Camilo Manrique, en el caso de Curet Alonso; así como Pablo Pueblo, Pedro Navaja, Juan González o el Padre Antonio Tejeira y el Monaguillo Andrés en el caso de Blades, así lo demuestran.

El factor temporal incide en la literalidad del mensaje y su retorno. Más precisamente: en su actualidad y vigencia. Por ende, la lectura conjunta que hacemos de ambas canciones nos lleva a aseverar que la literalidad se plasma aquí como retratos literarios ante el dolor e injusticia sin palabras, a la que los agentes folkcomunicativos ofrecen su voz; recreando facciones comprobables, incrustando matices ficcionales para relatar el sino cíclico de poder y violencia absurda, desde la cual se podrían

escribir *las historias* de la marginalidad latinoamericana contemporánea.

Desahucio de Tite Curet Alonso

Canción interpretada por Rubén Blades en el álbum *Tras la tormenta* (1995). En ella Tite Curet Alonso relata el asesinato de Alfonsina Villanueva, el 6 de febrero de 1980. Los hechos se produjeron con ocasión del trámite de desahucio (desalojo) de su casa por las fuerzas policiales en Loíza, Puerto Rico. La mujer fue asesinada delante de dos de sus hijos, de dos y tres años, y su esposo quedó gravemente herido. Por este crimen no hubo condena alguna. En la actualidad sobre esos terrenos existe un complejo turístico⁴⁷.

Para César Miguel Rondón las canciones de corte social de Tite Curet Alonso son “crónicas de barrios marginales” (Rondón, P. 296) y *Desahucio* es el ejemplo más fuerte. Su calidad lírica se evidencia en rimas simples pero contundentes, como la que da inicio a la canción: “*La saga sigue partiendo por lo más fino/ De más está predicar que así es el destino*”. Con esta sentencia, punto de partida de la literalidad con que se describe

⁴⁷ En una entrevista concedida a Nydia Bauzá de Primera Hora en junio de 2020, el viudo de la difunta rememoró los hechos en detalle. La noticia puede consultarse en: <https://www.primerahora.com/noticias/puerto-rico/notas/viudo-de-adolfina-villanueva-recuerda-su-valentia/>

sucesivamente la fatalidad, se introduce un elemento pictórico, propio del lenguaje coloquial boricua y que relacionamos con el folclor: *"Parece que no tener plata es un delito/ Que vale más la injusticia que el "Ay, bendito!"*

En el centro de la canción, una estrofa condensa la tensión narrativa conciliando concepto e imagen: *"No fueron en nombre, del entendimiento/ No hubo explicaciones, ni hubo sentimiento/ Luciendo uniformes de orden y proceso/ Llegó un pelotón, de fusilamiento"* Con estas rimas el autor consigue que resaltemos la narratividad, desde la contrariedad.

Pero la fuerza expresiva, que cualifica el relato, y que contiene la locución folkcomunicativa, se presenta a manera de cuestionamiento, cuando el autor pregunta retóricamente: *"Cuerpo acribillado: ¿Qué lección encierras?/ Para el pobre el cielo: pa'l rico la tierra!"*. El contraste de los marginales sin voz, sin tierra y sin vida, sobrepasa el hecho figurativo y la crónica, logrando que el nombre de la víctima sea coreado en diferentes países de América.

20 de diciembre de Rubén Blades

Canción compuesta e interpretada por Rubén Blades en el álbum *Tiempos* (1999), da cuenta de la invasión estadounidense y posterior ocupación de territorio panameño efectuada el 20 de diciembre de 1989. El objetivo oficial de la operación militar denominada *Causa Justa*, fue el derrocamiento del dictador Manuel Antonio Noriega. En esta operación el número de muertos y desaparecidos fue incierto.

La navidad panameña se convirtió en guerra a cuatro noches de la noche buena. Blades se sirve del hecho para retratar el absurdo, contraponiendo dos arquetipos que encarnan el hecho figurativo; en la primera estrofa: *"Santa Clauss trajo en Navidad/ bombas para Avenida A."* y en la tercera estrofa: *"¿Cuántos murieron? No lo sé/ Niño Jesús, dígallo usted."* De esta manera se expresa la narratividad con un mecanismo eficaz que apela al absurdo.

En el centro de la lírica, dos rimas contraponen el antes festivo con el ahora fatídico. La locución folkcomunicativa se matiza en dos figuras reales, que hablan del mismo mundo pero desde dos tradiciones diferentes: la de Ismael Rivera, el Sonero Mayor, que representa el folclor y la música; y

la de Noriega, represor reprimido: *"Por esta cerca del cuartel/ se quema el barrio y sus discos de Ismael/ Entre la sombra, un general/ rinde el machete, sin pelear"*. Pero es en el coro donde el mensaje folkcomunicativo se refuerza, repetido desde el principio hasta el final de la canción: *"Ahora y siempre, recordemos/ Ahora y siempre, compañeros"*. Canto ciudadano para no olvidar cuanto oprime el poder. Memoria del ayer.

Conclusiones

Estamos en condiciones de aseverar que la *salsa conciencia* representada por Tite Curet Alonso y Rubén Blades constituye un espacio susceptible de análisis folkcomunicativo. Hemos establecido además, que es posible vincular a distintas disciplinas como herramientas para efectuar dicho análisis, para lo cual ha resultado de especial utilidad lo atinente al comparatismo periodístico-literario. Por otra parte, constatamos que la estructura de los discursos narrativos salseros soporta estilos relacionados con diferentes géneros literarios, dentro de los cuales incluimos la técnica de la crónica literaria. Por esta razón, concluimos que nuestro estudio abre nuevas posibilidades en este ámbito.

Referencias

BAL, Mieke. (1990) Teoría de la narrativa (una introducción a la narratología). Madrid, España: Cátedra.

BENJAMIN, Walter. El narrador, en Iluminaciones IV. Madrid: Taurus, 1998. P, 114.

CHILLÓN, Albert. (2014) La palabra facticia. Literatura, periodismo y comunicación. Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona.

«La urdiembre mitopoética de la cultura mediática». Anàlisi, No. 24, 2000, pp. 121-159.

«El concepto de 'facción': índole, alcance e incidencia en los estudios periodísticos y literarios». Cuadernos.info, Universidad Autónoma de Barcelona, No. 40, junio de 2017, pp. 91-105. DOI.org (Crossref), doi:10.7764/cdi.40.1121.

DUCH, Lluís (1997). La educación y la crisis de la modernidad – Barcelona: Paidós.

ECO, Umberto. (1993) Lector in fábula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo, Barcelona: Editorial Lumen S.A.

MARQUES DE MELO, José. La comunicación de los marginalizados invade la aldea global:

folk comunicación em la edad de internet. En: YAÑEZ AGUILAR, Cristian, et al. (2016) Folkcomunicación en América Latina: diálogos entre Brasil y Chile. Temuco, Chile: Universidad de la Frontera.

PADURA, Leonardo. (1997) Los rostros de la salsa. Ciudad de la Habana, Cuba: Ediciones Unión.

RONDÓN, César Miguel. (2017) El libro de la salsa: crónica de la música del Caribe urbano. Madrid, España: Turner.

Systema Solar: Un análisis multimodal del discurso músico/visual como resiliencia y consciencia, atravesadas por el goce. Edgar Alfredo Gómez Jiménez

Systema Solar: Un análisis multimodal del discurso músico/visual como resiliencia y consciencia, atravesadas por el goce

Systema Solar: Uma análise multimodal da discurso música/visual como resiliência e consciência, atravessada pelo prazer.

Systema Solar: A multimodal analysis of music / visual discourse as resilience and awareness, crossed by enjoyment.

Edgar Alfredo Gómez Jiménez⁴⁸



Foto: Valaquia Studio

“Sin música, la vida sería un error”
Friedrich Nietzsche

⁴⁸ Edgar Alfredo Gómez Jiménez. Maestrante en Comunicación/Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Licenciado en Educación con énfasis en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. País: Colombia. Correo electrónico: gomezedgaralfredo@gmail.com

Resumen: El presente trabajo pretende mostrar la obra audiovisual de Systema Solar, profundizando en sus discursos musicales, visuales y textuales, a partir de un análisis multimodal. Todo ello, tomando dos ejes: la resiliencia y la consciencia, elementos fundamentales del ejercicio crítico/estético de la banda, atravesados por el goce.

Palabras claves: Análisis, Discurso, Multimodalidad.

Summary: The present work intends to show the audiovisual work of Systema Solar, deepening its musical, visual and textual discourses, based on a multimodal analysis. All this, taking two axes: resilience and awareness, fundamental elements of the critical / aesthetic exercise of the band, crossed by enjoyment.

Keywords: Analysis, Speech, Multimodality.

Siguiendo a Neyla Pardo en el discurso multimodal la interacción humana se caracteriza por la constante co-elaboración de contenidos y significados... se reconoce que los discursos están constituidos por variedad de códigos y estos se pueden combinar en formatos diferentes que originan múltiples formas de significación (Pardo, 2008). Así pues, en el campo de la comunicación los estudios multimodales asoman como una forma emergente de análisis del discurso (O'Halloran, 2012), donde no sólo entran los elementos monomodales donde se realizaba una tarea estricta y única de análisis del discurso sino que abre un panorama a las diversas formas de análisis (Kress & van

Leeuwen, 2001), en este caso, se aborda la obra musico/visual de Systema Solar, que puede contener texto, imagen, video, sonido, entre otras manifestaciones semióticas del lenguaje, y cómo dichas manifestaciones son capaces de transmitir y comunicar un discurso innato de la banda, que se verá representado en diferentes ámbitos.

Paralelamente, es bien sabido que en nuestro territorio contamos con alrededor de 1025 ritmos musicales diferentes (AIESEC, 2016). Añadido a esto, un rasgo distintivo de nuestro territorio son sus fiestas y carnavales, elementos que, fusionados con la música, a lo largo de nuestra historia, han servido como lazos de integración local, regional y nacional.

Así mismo, nuestras tradiciones culturales, hallan en dichos elementos un bálsamo para su continuidad y difusión a lo largo y ancho del territorio colombiano.

Objetivos

Así pues, se ha querido hacer un análisis multimodal del discurso (O'Halloran, 2012), acerca de la obra músico/visual de la banda colombiana Systema Solar y los elementos tanto estéticos como de resiliencia y consciencia, que podemos encontrar a lo largo de su sello inherente: el goce. Todo ello, de la mano del deseo de compartir y poner en común, esto es, de comunicar.

Caracterización del estudio y metodología

La berbenéutika como resiliencia: música tradicional afrocaribeña, ritmos modernos, y lenguaje visual.

Para empezar, diremos que Systema Solar es un colectivo músico/visual que nació a finales del año 2006 con el ánimo de abrir la Bienal de Arte de Medellín (Systema Solar, 2008). En cabeza de Vanessa Gocksch - conocida como 'Pata de perro' -, se dio inicio al colectivo conformado por: Juan Carlos Pellegrino -productor-; John Primera -voz-; Walter Hernández -'Índigo'- -voz-; Daniel

Broderick - 'Dani Boom' - D.J.-; Arturo Corpas - 'D.J. Corpas' - D.J.; y Andrés Gutiérrez - 'Andrews' - percusión.

Su mensaje, a través de lo que ellos han llamado La Berbenéutika, nos recuerda lo que aún sigue significando el goce compartido en las fiestas comunales, la gastronomía auténtica de cada lugar, los ritmos que allí se experimentan y, claro, sus principales hacedores hoy casi -injustamente- olvidados como Pedro Ramayá Beltrán, José Joaquín Bettin, Nelson Pinedo, Los Corraleros de Majagual, entre otros. Todo ello revive a través de la fusión musical con géneros electrónicos modernos provenientes de Europa para al final, combinarse con el discurso visual que representa la vida cotidiana, principalmente en las regiones del caribe, vista desde las clases populares. Es así como este discurso resulta resiliente, pues, es fijado en el rescate de nuestras tradiciones rítmicas, y culturales; en claro contrasentido con la industria musical y visual enlatada y comercial, que explota lo trivial y superficial, teniendo como resultado la pérdida de aura (Benjamin, 2019).

La berbenéutika como toma de consciencia: medio ambiente, desempleo,

estereotipos, conflicto armado, medios de comunicación.

Ante todo, la propuesta de Systema Solar se basa en una apuesta por la sensibilización a través de sus letras, para llegar a generar consciencia a todo aquel escuchante que decida detenerse un poco sobre ellas, y analizarlas desde su experiencia propia. La concordancia entre música, letra y video, se hace presente en diversas temáticas que la obra de la banda aborda.

Un pilar fundamental del mensaje y quehacer artístico y activista, es el del medio ambiente. Systema Solar no sólo trabaja en el ámbito músico/visual, su propuesta va más allá: a través del colectivo Intermundos: propuesta lanzada por Vanessa Gocksch y Juan Carlos Pellegrino, han querido ofrecer la posibilidad de reciclar por medio de la fabricación de una especie de bloques o ladrillos, a base de botellas plásticas rellenas de material reciclable, que sirvan como elementos de construcción de viviendas para aquellas personas carentes de un techo.

Conclusiones

En conclusión, el deseo de este trabajo es poner en común elementos que quizás,

pueden resultar desconocidos para la gran mayoría de personas, y que, a su vez, están ocultos gracias a la masificación y comercialización de la información, en el que por supuesto las artes, específicamente la música no resulta ajena. Sin embargo, a través de las herramientas que nos proporcionan las nuevas tecnologías, y el buen uso que podemos hacer de ellas, se pueden poner de manifiesto unas estéticas otras que obran en conjunto con la coherencia y la ética del artista y que nos recuerdan que se puede hacer una apuesta por una obra en conjunto que recoja tanto la consciencia como la resiliencia a través de la tríada música/video/letra, toda ella atravesada por la alegría que resulta de tener claro que, - como dice "Sin oficio" (Systema Solar, 2009)- en la vida, la cuestión es ser feliz.

Referencias

AIIESEC. (2016). Colombia y su música tradicional. <https://aiiesec.org.mx/colombia-musica-tradicional/>

BENJAMIN. W. (2019). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Buenos Aires: Egodot Argentina.

EL TIEMPO. (27/03/2018). Cajamarca, una nueva oportunidad tras haber dicho NO a la minería. Bogotá.

KRESS, G. & van LEEUWEN T. (2001). Multimodal discourse. The modes and media of contemporary communication, Londres, Arnold.

LA BATALLA DE LOS GALLOS, REDBULL. (2019). Trece años desde la primera gran batalla.

<https://www.redbullbatalladelosgallos.com/>

LOPEZ, A. (2014). ¿De dónde surge llamar verbena a las fiestas populares? <https://blogs.20minutos.es/yaestaellistoquetodolosabe/de-donde-surge-llamar-verbena-a-las-fiestas-populares/>

O'HALLORAN, K. (2012). Análisis del discurso multimodal. Bogotá: Aled.

PARDO, N.(2008). El discurso multimodal en Youtube. Bogotá: Aled.

PIERCE, C. (1991). Peirce on signs. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

POPULAR DE LUJO. (2018). Estructura de una pintura picotera. <http://www.populardelujo.com/oficina-de-arte-picotero>

RUEDA, R. (2008). Cibercultura: metáforas, prácticas sociales y colectivos en red. Bogotá: Nómadas.

SÁNCHEZ, D. (1977). El flecha. Medellín: Sonolux.

SYSTEMA SOLAR. (2008). El colectivo. <http://www.intermundos.org/systemasolar/el-colectivo/>

SYSTEMA SOLAR. (2009). Systema Solar. Taganga, Magdalena: Intermundos.

SYSTEMA SOLAR. (2013). La revancha del burro. Taganga, Magdalena: Sambumbia.

SYSTEMA SOLAR. (2016). Rumbo a tierra. Taganga, Magdalena: Polen Records.

La industrias culturales en la configuración del campo del folklore en Chiloé, Chile: interrelaciones necesarias para la comprensión de una sociedad. Cristian Andrés Yáñez Aguilar.

La industrias culturales en la configuración del campo del folklore en Chiloé, Chile: interrelaciones necesarias para la comprensión de una sociedad

As indústrias culturais na configuração do campo folclórico de Chiloé, Chile: inter-relações necessárias para a compreensão de uma sociedade

Cristian Andrés Yáñez Aguilar ⁴⁹

Resumen: En el siguiente trabajo se describe y analiza la influencia de las industrias culturales en la configuración del campo folklórico en Chiloé, sur de Chile. Se analizan las interrelaciones entre actores locales, industrias culturales, formas genéricas y audiencias incorporando la perspectiva de la Folkcomunicación como matriz analítica.

Palabras Clave: Industrias culturales; Folklore Chilote; Folkcomunicación

Abstract: The following work describes and analyzes the influence of cultural industries in the configuration of the folk field in Chiloé, southern Chile. The interrelations between local actors, cultural industries, generic forms and audiences are analyzed, incorporating the perspective of Folkcommunication as an analytical matrix.

Keywords: Cultural industries, Chiloe Folklore; Folkcommunication

Discusión inicial

En base a un trabajo de indagación en torno a la construcción social de lo que se concibe actualmente como "el folklore de Chiloé", con énfasis en la música y el canto, se configuró

un campo cultural que posee varios agenciamientos: organizaciones públicas, folkloristas, cantoras/es campesinos y, de forma importante, industrias culturales que expresan mediaciones capitalistas en

⁴⁹ Cristian Yáñez Aguilar, Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile. Doctor en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura, Chile. Correo electrónico: cyanezaguiar@gmail.com , Cristian.yanez@gmail.com

instancias que podemos distinguir analíticamente: la radiodifusión, los eventos culturales “folklóricos” (encuentros, peñas y festivales costumbristas) y la industria discográfica. En base a un análisis histórico sostenemos que las industrias culturales en Chiloé han sido un agente relevante en la construcción social de un imaginario visual y sonoro de lo que se concibe como “folklore de Chiloé”, colaborando en el proceso que desde las ciencias sociales se ha teorizado como “la invención de la tradición”. Al generar interacciones con diversos agentes que participan del campo cultural del folklore, las industrias culturales socializan y reproducen imágenes y sonidos a audiencias internas y externas en el territorio colaborando en la naturalización de nociones como lo “tradicional” y “auténtico”, las que contribuyen dotar de legitimidad una mercancía cultural en la cual participan todas y todos los agentes de este campo cultural desde posiciones diferenciadas. Se busca aportar en el desarrollo de una etapa relevante en la configuración de un programa de investigación haciendo visible el rol de las industrias culturales y por ende, pensar desde la Folkcomunicación los modos de construcción del folklore en un territorio importante de Chile en este aspecto.

El folklore de Chiloé como un campo cultural o la invención de la tradición: algunos conceptos para este trabajo

Teóricamente nos inscribimos en los estudios sobre la invención de la tradición (Hobsbawm y Ranger, 1983) no en cuanto deslegitimación sino en cuanto a conciencia del proceso de construcción social de la realidad, principalmente, en torno a elementos provenientes de la tradición oral y las culturas populares de mediados del siglo XX en el territorio de Chiloé -espacio compuesto por islas que se ubica 1200 kilómetros al sur de Santiago de Chile, la capital del país- donde el folklore se transformó en un espacio teórico de un verdadero movimiento cultural que permitió la creación de un campo cultural del folklore que colaboró en la construcción social del denominado “folklore de Chiloé”. En este proceso participaron diversos agentes: conjuntos folklóricos, el profesorado normalista, cantores/as campesinos/as que desde las perspectivas de la proyección fueron calificados como cultores y en este proceso, sobre todo a partir de 1980, las expresiones de la denominada industria cultural (para esta investigación radiodifusión,

eventos folklóricos, industria discográfica, eventos turísticos culturales) mediaron en la creación de un imaginario estético sonoro, visual y performativo de lo que -hasta la actualidad- circula bajo construcciones discursivas como “el folklore tradicional de Chiloé”. De allí que buscamos dar cuenta sobre cómo, en la construcción de este campo cultural, las expresiones de industria cultural tuvieron un rol relevante. Naturalmente tomamos la noción de Industria Cultural desde la Escuela de Frankfurt en torno a que las industrias culturales incorporan la reproducción en serie a la cultura, pero también incorporamos la valoración de los agenciamientos locales que pueden producirse (Barbero, 1987) y los procesos de apropiación específica y en diversas dimensiones, como bien plantea la perspectiva de la Folkcomunicación. Para esta investigación entendemos como Folkcomunicación es “el estudio de los procedimientos comunicacionales en que las manifestaciones de la cultura popular o folclore se expanden, conviven con otras cadenas comunicacionales, sufren modificaciones por la influencia de la comunicación masificada o se modifican cuando son apropiadas por tales complejos

(HOHLFELDT, p. 877, 2013 en Lucena, 2016:75).

Antecedentes históricos para la comprensión de la relación folklore e industrias culturales en Chiloé

Históricamente la relación entre universidades, entidades públicas del Estado y una industria musical (González et al 2009) ha sido abordada como un fenómeno que en Chile comienza a construirse desde la década de 1950 para el caso de lo que más adelante se conoció como el folklore de proyección o, desde cierta posición musicológica en Chile, “folklore de masas” (González, et al, 2009). Sin embargo, Chiloé es un territorio isleño ubicado 1200 kilómetros al sur de Santiago, que incluye la parte sur del continente frente a la denominada Isla Grande de Chiloé, así como el actual archipiélago de Calbuco, que vivió procesos históricos diferenciados con relación al resto del país (Urbina, 2002), y procesos de modernización tardía (Yáñez y Fischman, 2016; Yáñez, 2015) que, si bien comienzan a tener algunas expresiones iniciales desde 1960 (Yáñez, 2011), tendrán un decidido carácter neoliberal con posterioridad a 1980 cuando se exprese tanto a través de la industria salmonera (Morales y Tamayo, 2012) como a través de la incorporación de las

manifestaciones folklóricas -enmarcadas en el campo cultural del folklore de Chiloé- en el ámbito del turismo a través de la municipalización y las fiestas costumbristas (Yáñez, 2020; Yáñez y Fischman, 2016).

En términos históricos, los primeros conjuntos folklóricos en Chiloé surgen vinculados a políticas desarrollistas bajo las miradas propia de los años sesenta impulsadas por organismos como la Promoción Popular (política promovida desde el Gobierno de Eduardo Frei Montalva para evitar un proceso revolucionario desde el campesinado y buscó promover organizaciones sociales rurales en un contexto de políticas de desarrollo propias de la década del sesenta) y el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP). En este sentido, hubo agrupaciones campesinas que, siguiendo el modelo que -a excepción de la Agrupación Folklórica Chilena- habían surgido vinculadas a las Escuelas de Temporada de la Universidad de Chile. Y aunque los primeros eventos que movilizan los denominados Conjuntos Folklóricos surgen en los años setenta, será en la década siguiente, precisamente la década en que se instala el neoliberalismo en Chile y en Chiloé a través de la industria salmonera con la instauración de

la Constitución Política de 1980 todavía vigente y redactada en medio del régimen de terror de aquel entonces, que las manifestaciones expresivas -muchas de las cuales fueron re-construidas o registradas desde contextos locales donde eran parte de las festividades cotidianas de un mundo hasta entonces fundamentalmente rural- pasaron a conformar un repertorio considerado como "tradicional folklore de Chiloé", en principio a través de la radio pero después a través del disco, festividades denominadas "Fiestas Costumbristas" orientadas ahora hacia el turismo e incluso a través de la televisión.

Precisamente en la década de 1980 se reproduce a través de las industrias culturales como la radio y la televisión un conjunto de referentes culturales provenientes desde el folklore que, a través de su reproducción, lograron una enorme identificación popular dentro del territorio de Chiloé y también fuera de él (en el horizonte de una audiencia conformada por turistas) configurando -cual canon literario- una suerte de canon estético respecto de lo que sería (o no sería) el denominado "folklore tradicional de Chiloé" como sinónimo de formas cristalizadas de expresión escénica.

Expresiones de industria cultural en la construcción del “folklore de Chiloé” y su “reproducción cultural”

El que hablemos de industria cultural alude a que incorpora la lógica capitalista de la reproducción como una mediación relevante y no que sean -siempre- medios hegemónicos. En este sentido, identificamos un conjunto de expresiones que fueron centrales en la construcción del “folklore de Chiloé” y su “reproducción cultural”, incorporando en esta órbita lo popular y -pese a que en el sentido común medios masivos de comunicación y folklore se construyan en relaciones de antítesis- configurando un campo del folklore que le debe parte importante de su reproducción a los medios, lo que expresa en definitiva procesos folkcomunicacionales. Para ilustrar entonces el planteamiento de este trabajo presentamos los siguientes antecedentes que nos resultan muy reveladores:

De forma tardía con el resto del país por razones históricas que no abordaremos en este trabajo (Urbina, 2002) pero que ya hemos referido en estudios anteriores (Yáñez 2020, 2015 y 2011; Yáñez y Fischman, 2016), la radiodifusión local – al igual que otras expresiones de modernidad con las embarcaciones a motor (Yáñez, 2011), surgió

en Chiloé a fines de la década del 50 e inicios del 60. Las principales expresiones fueron la fundación de Radio Pudeto de Ancud en 1959 (en la parte norte de la Isla Grande de Chiloé) y la fundación de Radio Chiloé de Castro en 1962 (Castro ciudad capital de la provincia y hoy centro de la Isla Grande de Chiloé). Ya desde la década del sesenta las radioemisoras reproducen la música del género folklórico sobre Chiloé que producen los primeros recolectores y los intérpretes que incorporan temáticas y reproducen ritmos que supuestamente se construyen desde este territorio. De este modo entre las décadas del sesenta y setenta junto con reproducir música popularailable como la cumbia, la música mexicana también aparecen intérpretes del género folklórico a través de los receptores de radio isleños: El Conjunto Folklórico Millaray, Margot Loyola, Héctor Pavez, Cuncumén, Violeta Parra, Los De Ramón y exponentes de música popular como La Nueva Ola, El neoFolklore y la fundamental Nueva Canción Chilena. En ese horizonte comienza a circular lo que los medios ya denominan como “la música folklórica de Chiloé” para aludir tanto a canciones de tradición oral reinterpretadas como a canciones que toman algunos ritmos recogidos en la isla por intérpretes de fuera del territorio y registrados en discos

compactos. Aquí comienza la difusión masiva de nombres de manifestaciones genéricas como la sirilla, la pericon y el vals chilote, esta última una denominación etic inicial que a través de la difusión masiva pasó a ser hoy parte de la denominación local en la isla en torno a un género que logró enorme popularidad con grabaciones de canciones como "El Viejo Lobo Chilote" por Héctor Pavez en los sesenta y una década más tarde con una creación grabada desde Santiago y reproducida por Radio y Televisión inicialmente conocida como "El Gorro de Lana" popularizada, no sin conflictos por una reivindicación local de su autoría, las cuales fueron alimentando un imaginario desde fuera de Chiloé de lo que era esta cultura ajena para quienes vivían al norte de la Isla. En este horizonte las radioemisoras Pudeto de Ancud, Chiloé de Castro y desde la década de 1980 Radio Estrella del Mar de Ancud, fueron incorporando los denominados "Programas de Música Folklórica" y casi junto a ellos "Programas de Música Chilota", entendiendo por esta última la denominada Música Folklórica de Chiloé, cuyo repertorio se nutría de las agrupaciones que masivamente comienzan a surgir en Chiloé bajo el formato de Conjunto Folklórico y luego Conjunto de Proyección Folklórica. Esta programación se

nutrió luego con las transmisiones en directo de los eventos culturales que surgen en los años 80: Peña Folklórica de Castro, Festival Costumbrista de Castro, Encuentro Folklórico en Achao, Peñas Folklóricas en diversas comunas, Encuentro del Folklore Chilote en Ancud, en un período de especial relevancia del trabajo de los Conjuntos Folklóricos del Magisterio (protagonizados principalmente por maestras y maestros primarios normalistas). Lo anterior se nutrió también con eventos que las propias emisoras creaban para conmemorar su fundación y que se transformaron, entre 1980 y 1990, en eventos que a su vez se constituyeron en espacios de espectáculo para músicos campesinos y quienes se transformaron en los folkloristas de Chiloé. Así ocurrió con las tres emisoras antes mencionados (radioemisoras Chiloé de Castro, Pudeto y Radio Estrella del Mar de Ancud).

La Industria Discográfica: La grabación de discos que luego fueron reproducidos masivamente a través de las radioemisoras e incluso la televisión fue una segunda expresión de industrias culturales que fueron tal vez las más relevantes formas de reproducción de una estética musical y de vestuario de lo que sería tanto un repertorio como una forma validada de representar un

concepto no poco esencialista de “folklore tradicional de Chiloé”. La estética del régimen dictatorial se nutrió de una retórica nacionalista y patriótica donde tuvo cabida el folklore como expresión de unidad nacional pese a que esto último no necesariamente fuera compartido -en buena medida, diríamos- por la mayor parte de las y los folkloristas (sí por un grupo no menor) aunque facilitó la circulación del arte en este campo cultural.

El primer hito fundamental dentro de Chiloé se produce en 1977 cuando un equipo del sello discográfico EMI ODEÓN viaja hasta el pequeño poblado de Achao en la Isla de Quinchao, archipiélago de Chiloé, para grabar lo que fue el primer Long Play publicado íntegramente por un Conjunto Folklórico de Chiloé⁵⁰. Así surgió el disco Chiloé del Conjunto Folklórico Achao del Magisterio de Quinchao, el que pasó a ser parte de la programación radial a nivel nacional y dentro de la isla en emisoras como Radio Chiloé donde, junto con artistas de música popular proveniente de Colombia, México y Chile, pasó a ser parte de la música solicitada por la audiencia local que reconoció aquí elementos estéticos como propios, en el marco de una

sociedad y un contexto cultural todavía por entonces preferentemente rural. La presencia del Conjunto Folklórico como modo de representación distinto a aquel de los músicos campesinos individuales del contexto musical cambiante, se entronizaba como expresión de un “Chiloé tradicional” y establecía cierta forma de armonización musical fuertemente marcada por el modo mayor y por el uso de instrumentos como acordeón, guitarra, bombo y charrasca, común a todas las agrupaciones que asumieron el nombre de Conjunto Folklórico. La industria discográfica vuelve a registrar a un Conjunto Folklórico de Chiloé en 1983 con un nuevo long play ahora del Conjunto Folklórico Villa San Carlos del Magisterio de Chonchi. Por primera vez con ambos grupos desde cualquier lugar de Chile a través de los receptores se escuchaban voces y una estética de agrupaciones del territorio con una propuesta escénica sobre un territorio que además, desde 1980, logra difusión masiva con las performances del Ballet Folklórico Nacional de Chile (BAFONA) ligado directamente al Estado y donde, si bien la sonoridad tiene diferencias respecto a los grupos chilotes, se reproduce un concepto

⁵⁰ A fines de los sesenta también apareció un registro con un track del Conjunto Folklórico de Cogomó (1968 Promoción Popular), pero que se compuso de varias agrupaciones surgidas en distintas zonas campesinas de Chile y solo contó con un representante de Chiloé con una canción.

vinculado al uso de camisa, chaquetilla y gorro de lana en los varones, y vestidos con pañuelo en la cabeza para las mujeres. La década de 1980 vio la masificación del cassette y desde la segunda mitad de esa década dos agrupaciones de Chiloé que pusieron en escena una propuesta artística que continuaba aquella ya difundida por el Conjunto Achao del Magisterio de Quinchao, ponía en escena a un conjunto de agentes locales isleños que ya no eran solamente docentes normalistas sino vecinas y vecinos que con naturalidad reprodujeron un repertorio y una forma estética como la antes expuesta: El Conjunto Folklórico Llauquil de Quellón y el Conjunto Folklórico Caituy de Achao. La presencia de ambos en la industria discográfica implicó la grabación seriada de cassettes de distribución nacional y la popularización de creaciones costumbristas en ritmos ya reproducidos para entonces como “tradicionalmente chilotes” (vals ahora difundido como “vals chilote”, pericono, sirilla-entendida entre las y los folkloristas como ritmo en este último caso a partir de un claro ejemplo de reproducción cultural y creación), que por una parte tuvieron cabida en la televisión alimentando así un imaginario construido desde fuera de Chiloé sobre este territorio sobre el cual se alimenta un

imaginario que lo concibe como expresión cultural pre-moderna y exótica (Mansilla, 2006) que de a poco, además, alimenta la llegada estacional de nuevos actores en épocas de enero y febrero para formar parte de las actividades costumbristas y folklóricas orientadas -en pleno proceso de cambio social, económico y cultural- hacia el turismo. También en esa época aparece a través de 3 producciones discográficas de circulación nacional la figura de Rosario Hueicha, cantautora y solista de Chiloé quien, a principios de la década aparece en un programa de televisión denominado “Expedición Andina” que transmite Televisión Nacional de Chile y donde participa como investigador el destacado académico y folklorista Hiranio Chávez Rojas. Rosario Hueicha había tenido una actuación previa en agrupaciones de artesanas y conjuntos folklóricos de Achao pero es con la grabación de cassettes que su voz logra una reproducción que sirve para consolidar más un repertorio y la construcción social de lo que sería el “folklore tradicional de Chiloé”, sin distinguir, desde la óptica de las programaciones radiales, si se trataba de creaciones, música proveniente de otras industrias discográficas anteriores (como la argentina y mexicana que fueron muy

relevantes en Chiloé antes de 1960) o reconstrucciones de piezas de tradición oral. Se naturalizó así una forma de ejecución instrumental y una forma de ejecución vocal - con cierto rasgo de variabilidad pues siempre hubo pugnas respecto a las formas de la ejecución escénica, su realismo, dignidad de lo popular, etc. - que vino a configurar lo que entraba o no en el rango del folklore tradicional de Chiloé. El disco y el cassette con su reproducción sirvieron para reproducir determinados timbres vocales ante una audiencia local que en Chiloé se identificó con estas sonoridades reivindicadas como "chilotas" y un público externo que vio aquí señas de una cultura distinta, o dicho en términos teóricos, de una alteridad en el marco de procesos de consumo cultural.

Si bien en ciudades de mayor actividad urbana como Ancud es posible rastrear la presencia de festivales desde mediados de los sesenta, a propósito del auge de estas actividades a lo largo de Chile, a lo que habría que sumar también los encuentros provinciales de folklore realizados desde 1976 entre Conjuntos Folklóricos del Magisterio de Chiloé, desde 1980 se produce un proceso de espectacularización donde las actividades en formato masivo como encuentros folklóricos o peñas se concentran principalmente en el

período estival (enero y febrero) y se orientan hacia el público local pero también hacia un turismo que comienza a consumir manifestaciones culturales y -en el ámbito de la música, la danza y la gastronomía- el "folklore tradicional de Chiloé" aparece como una mercancía cultural escenificada ante una nueva audiencia. Este proceso pone en acción a los municipios quienes, en el sistema actual, concentran un enorme poder local y se relacionan con las organizaciones locales en un marco de despolitización que surge precisamente en una década todavía marcada por la violencia de Estado promovida por el régimen de la dictadura cívico-militar (1973-1990). En Castro surge el Festival Costumbrista Chilote, en las distintas comunas las peñas folklóricas como la de Castro, el Encuentro Folklórico de las Islas del Archipiélago en Achao que, en la década de 1980 se transforman en el espacio para la escenificación de lo que ya se ha construido como "el folklore tradicional de Chiloé". Cabe señalar que en algunas oportunidades también aquí tendrán cabida los cantores campesinos, principales transmisores del saber campesino a los conjuntos folklóricos, ya que ellos enseñan manifestaciones musicales y dancísticas pero en el nuevo Chiloé de modernización tardía dejan de ser

los agentes locales de las comunidades rurales y -de acuerdo a la nomenclatura conceptual del folklore- pasan a ser valorados como "cultores". En este proceso la realidad escénica expresa necesariamente un cambio social y al mismo tiempo cultural. El testimonio del escritor chilote Renato Cárdenas expresa muy bien lo anterior:

Si ibas a una minga lo primero que hacías era buscar el cantante [...] sin el músico no había minga, es un personaje muy valorado. Ese músico se preocupa de generar un repertorio muy amplio porque tiene que amanecer cantando [...] Después de los 80 estos cantores pasaron a ser "artistas", saliendo de su contexto original al escenario. "Yo una vez hice un encuentro de cantores campesinos en Castro, Achao y Ancud y fui a invitar a Jerónimo Barría. Le conté lo que íbamos a hacer, y que iban a llegar más de 3000 personas. Su único comentario fue: ¿y la gente no baila? Y yo le expliqué que no, porque era un concierto. Cuando se despidió me dijo: bueno, después habrá fiesta ¿no? No concebía cantar en seco" (citado en Mena, 2009, s/p)

Conjuntos Folklóricos pasaron a ser agentes ante las y los cultores y su reproducción en masa expresa que se trata de un Chiloé que ingresa a la modernidad desde el modelo neoliberal cuya fase cultural se expresó bajo estos mecanismos. Lo anterior,

al igual que la imagen turística y cultural que se construye contiene una base de realidad (Mansilla, 2006) pero supone un proceso de construcción social que tuvo en el espacio de espectacularización otra fase.

Investigadores del ámbito de las ciencias de la comunicación han puesto énfasis en el proceso de incorporación de los mitos de Chiloé a un sistema de circulación y consumo capitalista como expresión de exotismo cultural por fuera de la función integrada a la cultura rural que tuvo previamente cuando tales relatos se configuraban en el marco de una sociedad todavía no afectada por los procesos de modernización (Ulloa, 2016). La misma situación se observa en el caso de la espectacularización como marco de manifestaciones expresivas ya sea de folkloristas como de cantoras y cantores campesinos que integran estos espacios desde su rol de poseedores de una tradición.

Reflexiones finales

El siguiente trabajo parte de la base de que el folklore fue una base para registrar, reconstruir y cristalizar manifestaciones culturales de Chiloé, principalmente, relativas a un momento histórico donde su condición isleña hace que convivan manifestaciones

expresivas de larga densidad histórica. Sin embargo, el constituirse como un campo cultural con diversos agenciamientos y mediaciones en el ámbito de la modernización tardía del territorio, el folklore de Chiloé se configura también en una construcción social de la realidad que -muy en diálogo con los procesos de invención de tradición- instituye un conjunto de prácticas estéticas caracterizadas por ciertos patrones musicales, rítmicos y visuales (así como en otros ámbitos)- que durante los últimos 40 años han sido producidos y reproducidos como si se tratase del "folklore tradicional de Chiloé", construyendo así un imaginario en el cual participan varios agentes pero que, desde el punto de vista de la reproducción de determinadas "imágenes sonoras y visuales" tuvo como uno de sus agentes relevantes a las industrias culturales expresadas en la radiodifusión, la industria discográfica, los eventos masivos. Estos últimos sirvieron como expresiones clave de una construcción que además, recontextualiza expresiones -al tiempo que se crean y reproducen- en un ámbito de sociabilidad distinto al de la sociedad anterior en las cuales estas tuvieron vigencia bajo racionalidades que hoy solo aparecen como trazos textuales y lejos de su integridad, la cual debe considerarse pero

tampoco idealizarse ya que otras contradicciones alimentaban tales circunstancias.

Desde la Folkcomunicación es posible describir estas transformaciones de circulación, apropiación y reproducción de manifestaciones populares integradas en el espacio de la producción y de audiencias mediadas ahora por las industrias culturales.

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que, al dar a conocer los agenciamientos, busca situar en tal comprensión el lugar y las relaciones que se producen entre agentes y entre manifestaciones de comunicación y cultura popular. Por lo tanto, habrá que seguir profundizando tanto el planteamiento de este trabajo como los otros agenciamientos, al mismo tiempo que los análisis deben profundizar en los conceptos teóricos que sirvieron para construir este campo más allá de que tales orientaciones se ab secundarias desde el ámbito de producción discursiva de los medios de comunicación en este ámbito. Los planteos aquí esbozados solo buscan iluminar una dimensión relevante para avanzar en una comprensión de los procesos, agenciamientos, contradicciones y, en definitiva, incorporar este campo a las

reflexiones sobre el presente de las comunidades locales y el mundo popular.

Referencias

Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y cultura* (Trad. M. Pou). México: Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1988).

Bourdieu, Pierre (1995) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona: Anagrama

Bourdieu, Pierre (2000) *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude (1977) *La reproducción*. Barcelona: Laia

Cavada, Francisco. (1914) *Chiloé y los chilotos. Estudios de Folklore y Lingüística de la provincia de Chiloé (República de Chile) acompañados de un vocabulario de chilotismos y precedidos de una breve reseña histórica del archipiélago*. Chile: Editorial Universitaria. Disponible en: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8158.html> (visitado el 02 de marzo de 2018)

Cortázar, Augusto. (1976) *Ciencia Folclórica Aplicada. Reseña teórica y experiencia argentina*. Argentina: Fondo Nacional de Las Artes (Obra póstuma).

Donoso Fritz, Karen. (2009) "Por el arte-vida del pueblo: Debates en torno al folclore en Chile. 1973-1990". En Revista Musical Chilena. Volumen 63 n° 212

Dupey, Ana. (2008) "La estética en la constitución de las identidades folclóricas en el discurso de los folcloristas". Revista Arte, Individuo y Sociedad. Volumen 20: 7-20.

Chavez, Hiranio. (2020) "Folklore musical y dancístico durante el siglo XIX y XX". *Folklore y Comunicación. Enfoques para análisis cultural*. Cristian Yáñez Aguilar y Fernando Fischman (Editores). Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera (En Prensa).

Gómez Vera, Carlos (1998) *La música tradicional festiva de Chiloé*. Chile: Olimpho.

González, Juan Pablo; Ohlsen, Óscar y Rolle, Claudio (2009) *Historia Social de la Música Popular en Chile, 1950–1970*. Santiago de Chile: Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile.

Hobsbawm E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leiva, Héctor. (2017) "La Escuela Kume Ruka de Weketrumao", *Conocimientos y saberes ¿Para quién? Conflictos Sociales y Universidad*. Jorge Spíndola, Norma Huerta y

Cristian Yáñez Aguilar (Editores). Valdivia Serifa Spa. PP. 267-275.

Lucena, Severino (2016). Discursos organizacionales y Folkmarketing en el contexto de las fiestas juninas. En: Yáñez Aguilar, Cristian et al, "Folkcomunicación en América Latina: Diálogos entre Chile y Brasil". Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Magisterio de Ancud. (1986) *Faenas Representativas de Chiloé*. Editorial: Centro de Folklore del Magisterio de Ancud.

Magisterio de Castro (1994) *25 años de Andanzas, Mariguanzas y Jodiendas*. Chile: Olympo.

Magisterio de Castro. (1998) *Cancionero. 30 años cantando a Chiloé*. Ancud: A&C.

Magisterio de Castro (2006) *Cancionero 37 años cantando a Chiloé*. Castro: Gráfica Punto. 2006.

Mansilla, Sergio. (2006). "Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales", en: *Revista Alpha*, núm. 23, 233-243.

Mena, R. (2009) "Renato Cárdenas, investigador de la cultura chilota, 'Las salmoneras provocaron en Chiloé un

impacto mayor que la Conquista' ", en: *Nuestro.cl*, febrero

Morales, R. y Tamayo, M. (2012) *Racionalidades en Puga. Pueblos Originarios y Empresas: ambientes, economías y culturas*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile

Ulloa, Claudio. (2016) *Personajes y relatos mitológicos de Chiloé: la industria cultural y el mercado de la cultura*. En: Yáñez Aguilar, Cristian et al, "Folkcomunicación en América Latina: Diálogos entre Chile y Brasil". Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Urbina, Rodolfo (2002) *La vida en Chiloé en los tiempos del fogón*. Valparaíso: Editorial Universidad de Playa Ancha.

Uribe, Mario (2003) *Crónicas de Chiloé*, Edición Ampliada. Chiloé: Ediciones AUMÉN.

Valladares, Carlos (2007) *La cueca larga del Indio Pavez. Nacido en Santiago, inmortalizado en Chiloé*. Chile: Editorial Puerto de Palos

Yáñez Aguilar, Cristian (2020) *Mercado, agentes y recontextualizaciones folklóricas. Reflexiones sobre "fiestas costumbristas" (a propósito del sur de Chile)*. En: *Fronteras del Folklore: identidades y territorialidades* (Ana María Dupey,

compiladora). Argentina: Ciudad de Buenos Aires. Primera Edición.

Yáñez Aguilar, Cristian y Fischman, Fernando. (2016)

"Recontextualizaciones expresivas en contexto neoliberal: La Fiesta del Mar en la isla de Quehui, Chiloé". Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Universidad de Colima, México. Vol. XXII, núm. 43, pp. 9-35.

Yáñez Aguilar, Cristian (2015) *Quehui: memorias de una isla del sur*. Valdivia: Editorial TextoContexto.

Yáñez Aguilar, Cristian (2011) "Memorias de remeros y cambios sociales en una isla de Chiloé, Chile", en: Historelo, Revista de Historia Oral y Regional, vol. III, núm. 6, 231-252

A construção da mulher imigrante e o discurso do "outro" na narrativa da telenovela brasileira no século XXI. Luciano Teixeira.

A construção da mulher imigrante e o discurso do "outro" na narrativa da telenovela brasileira no século XXI

La construcción de la mujer inmigrante y el discurso del "otro" en la narrativa de la telenovela brasileña en el siglo XXI

The construction of immigrant women and the discourse of the "other" in the narrative of Brazilian telenovela in the 21st century

Luciano Teixeira 51

Resumo: O artigo analisa a construção discursiva, televisual e a representação da alteridade sociocultural e geográfica nas narrativas televisivas brasileiras, no gênero de ficção seriada, no formato da telenovela. O corpus aborda duas personagens femininas: Jade em "O Clone" e Laila de "Órfãos da Terra", da Rede Globo de Televisão.

Palavras Chave: telenovela, imigração, mulher.

Abstract: The article analyzes the discursive, televisual construction and the representation of alterity in Brazilian television narratives in telenovela format. The corpus addresses two female characters: Jade in "O Clone" and Laila in "Orphans of the Nation".

Key words: telenovela, immigration, woman.

Este artigo discute a construção de personagens femininas imigrantes em O Clone (2001) de Glória Perez - que aborda a imigração marroquina no Brasil - e Órfãos da Terra (2019) de Thelma Guedes e Duca Rachid

- que discute a imigração síria como foco principal. As duas novelas foram exibidas pela Rede Globo: a primeira no horário das 21 horas e a segunda no horário das 18 horas.

51 Luciano Teixeira, doutorando da ECA/USP, Brasil, lteixeira.reporter@gmail.com, Luciano.teixeira@usp.br

O objetivo desse trabalho é analisar como essas personagens são construídas face a um discurso circulante (CHARAUDEAU, 2012) a respeito da mulher imigrante no Brasil. Um discurso televisual que está presente também nas matrizes culturais latino-americanas, formatos industriais que são descritos e (re)codificados pelo mapa das mediações de Martín Barbero (1997).

Nossa intenção é entender a alteridade que permite olhar esse outro com base em discursos previamente estabelecidos, de modo convencional e prescritivo (MOSCOVICI 2003) e disciplinar (FOUCAULT 1996 e GOMES 2003), buscando traços dentro de uma identidade cultural sob uma determinada representação.

Nosso trabalho é estruturado em três questões centrais: (1) a formação de um discurso sobre a mulher imigrante no Brasil na telenovela, com base nos conceitos de identidade cultural e representação (HALL 2006 e 2016), (2) as relações entre o real e o ficcional na construção das personagens, a verossimilhança (MOTTER 2003 e MUNGIOLI 2012) e seus diferentes níveis de intensidade; e (3) a construção das personagens nas telenovelas sob a perspectiva dos conceitos

de alteridade geográfica e sociocultural, que analisam as fronteiras entre o “eu” e o “outro” o “próximo” e o “distante” nos processos comunicacionais (WOODWARD 2000 e BHABHA 1998).

Para realizar essa breve análise, usaremos como metodologia a análise do discurso de Charaudeau (2012) e estudos de linguagem de Bakhtin (1999; 2003; 2010) para abarcar a complexidade da construção das personagens como forma e produto cultural.

A telenovela *Órfãos da Terra*⁵², inspirada em fatos da vida real amplamente mostrados nos telejornais e na imprensa de maneira geral, abordou ficcionalmente a situação de pessoas que fugiram principalmente da guerra civil na Síria e vieram para o Brasil na condição de refugiadas. A obra, escrita por Thelma Guedes e Duca Rachid, teve a personagem Laila (Julia Dalavia) como central durante seus 154 capítulos. A narrativa foi construída a partir do desenrolar da história dessa imigrante.

Já a telenovela *O Clone*⁵³ mostra a cultura marroquina e suas relações com o Brasil. A obra, escrita por Glória Perez, teve a história e o desenrolar dos acontecimentos em torno da personagem Jade (Giovana Antonelli), a

⁵² Exibida pela Rede Globo de 2 de abril a 28 de setembro de 2019 no horário das 18 horas, com direção geral de André Câmara.

⁵³ Exibida pela Rede Globo de 1º de outubro de 2001 a 15 de junho de 2002 no horário das 21 horas, com direção geral de Márcio Márcio Bandarra, Marcos Schechtman e Jayme Monjardim.

romântica muçulmana que vivia entre o Brasil e a cidade de Fez, no Marrocos.

Entre os elementos do gênero melodramático (MARTIN-BARBERO, 1997) presentes nas duas telenovelas destacamos a prevalência da busca pelo amor romântico (GIDDENS, 1993) e *plots* marcados por tramas e situações de forte apelo emocional (costumes e tradições familiares, regras de comportamento que subordinam a mulher a um papel social pré-determinado, famílias desfeitas por contingências sócio históricas, pela ação de vilões e também histórias de superação e quebra de tabus históricos e de gênero), além da construção de vilões e mocinhos sem ambivalências.

Objetivos

Este artigo analisa as personagens das duas telenovelas nos contextos social e histórico e como a alteridade nas narrativas televisuais é estruturada segundo esquemas regulares de recursos e padrões e os processos de tradução, representação e demarcação dessas personagens.

Buscamos entender os elementos da construção discursiva dessas duas personagens e seu discurso verbo-visual. A análise se baseia na pergunta: como a construção das personagens femininas

protagonistas produzem sentido e dão vida à questão da mulher imigrante?

Como resposta a essa pergunta, buscamos como objetivos (1) debater como é construída a telenovela brasileira para que possamos entender os discursos dessas personagens e o que elas dizem sobre a visão da mulher imigrante na sociedade brasileira e (2) analisar a materialidade e a construção de sentidos da mulher imigrante por meio da análise do discurso, construção e narrativa das protagonistas femininas.

A hipótese levantada nesse trabalho nos faz crer que há um padrão na construção desse discurso da mulher imigrante na telenovela, um estereótipo, algo que pode ser analisado pela estrutura da narrativa e como essas personagens são encadeadas e se desenvolvem nas tramas. Elas seriam um reflexo da construção social e da representação da mulher na sociedade brasileira?

Discussão teórica proposta

De acordo com Lopes (2009), a telenovela se constitui como recurso comunicativo ao se configurar como espaço de problematização das questões sociais de nosso país por sintetizar em sua trama “o público e o privado, o político e o doméstico, a notícia e a ficção, o

masculino e o feminino” inscritos “na narrativa das novelas que combina convenções formais do documentário e do melodrama televisivo”. (LOPES, 2009, p. 26).

De acordo com Sadek (2008), as telenovelas usam um modelo de decupagem semelhante ao do cinema e da linguagem fílmica, o que, na visão de Xavier (2005), centra o telespectador no drama, na narrativa e nos personagens e cria identificação do público na história e personagens.

Para Jost (2007) a ficção televisiva se molda pela atualidade (como a reconstrução do “real”), universalidade (como a própria questão da imigração, algo que acontece em todo mundo, de diversas formas) e enunciação televisual (o discurso é construído pelo conjunto da técnica televisiva: roteiro, montagem, ângulos e enquadramentos, entre outras formas).

Dito isso, é importante analisar a questão da mulher imigrante na sociedade brasileira e suas relações de poder e subordinação, de identidade cultural e representação. As duas personagens em discussão neste artigo têm forte relação com a existência de um discurso comum, (re) construído pela mídia e narrativas de um real imaginado, de uma verossimilhança.

De acordo com Mauro (2019, pg. 30) a telenovela “é uma obra localizada social e historicamente e por isso dialoga com o seu tempo, assim faz-se pertinente tratar suas representações em dialogia com o que se considera real”, algo que reflete, por exemplo, a história da mulher imigrante no Brasil. Elementos que, segundo a autora, também estão presentes na construção dessas personagens e “nas diferentes instâncias que formam o seu discurso – percurso narrativo, estética e expressão no geral”.

Hall (2016) fala em dois tipos de representações: (1) como o ato de retratar algo por descrição ou imaginação (algo importante no processo de construção das personagens) e outro (2) como simbologia, amostra ou substituto. A imposição de um poder na sociedade, segundo o autor, tem estreita relação com essas representações sociais, algo simbólico que envolve dominadores e dominados.

Segundo Campos (2007) “personagem é a representação de pessoas e conceitos na forma de uma pessoa ficcional”, (pg. 108). No drama, esses personagens são definidos “principalmente através dos seus jogos de ações” (pg.112). Ao escolher um personagem principal, o autor estabelece “uma referência a partir da qual a narrativa será composta e,

mais tarde, recebida pelo espectador — e, assim, dar unidade e facilitar composição e recepção" (pg. 116).

Consideramos estes conceitos para analisarmos o discurso da telenovela, de construção dos personagens e sua relação dialógica com as representações sociais e midiática, algo que para Charaudeau (2012, p. 25) é realizado também a partir das "condições semiológicas da produção - aquelas que presidem à própria realização do produto midiático (...)" e que abrangem a relação entre o externo-interno, ou seja, o discurso encontra-se, ele próprio, "pensado e justificado por discursos de representação sobre o "como fazer e em função de qual visada (...)"

Assim, temos em Órfãos da Terra a jovem síria que é obrigada a sair da sua casa na fictícia cidade de Fardus depois de um bombardeio, marcando um dos momentos de alteridade geográfica da trama, um lugar onde a vida está por um fio.

Ela e a família fogem para o campo de refugiados no Líbano, lugar onde a personagem se apaixona por Jamil (Renato Góes). O sentimento é recíproco, mas eles enfrentam obstáculos para viver esse amor. O maior deles é o sheik Aziz Abdallah (Herson Capri), que nutre por ela uma verdadeira obsessão e oferece dinheiro à família para

casar-se com ela. O antagonista representa a alteridade sociocultural, do machismo, do poder do homem sobre a mulher numa sociedade patriarcal, do poder econômico e da opressão em relação ao papel do feminino.

Mas Laila é uma heroína, uma mulher de ação, de iniciativa, que toma as atitudes e as rédeas do próprio destino e vive um amor romântico, enfrenta o conflito com o sheik que tentou forçar um casamento e a realiza um amor que de início era considerado impossível com Jamil.

A fuga para o Brasil representa outro momento de alteridade geográfica: é o local da libertação, de viver plenamente o que se é, de construir um "eu" liberto das amarras de uma cultura que oprime a mulher.

Essa construção da diferença entre dois mundos geográficos e socioculturais, a questão identitária, é analisada por Kathryn Woodward (2000), Hall (2006) e Bhabha (1998). Woodward defende que esse jogo de oposições baseadas na interação social que demarcam o próximo e o distante, suas fronteiras e oposições, moldam a identidade, "ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade" (WOODWARD, 2000, p.18-19).

Hall (2006) fala que “as identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas – estão tomando seu lugar” (HALL, 2006, p. 69), o que abre brechas ou fisuras (Bhabha 1998) – por meio das quais os conflitos identitários ganham vozes e visibilidades.

A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. O problema não é simplesmente a ‘individualidade’ da nação em oposição à alteridade de outras nações. Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população (BHABHA, 1998, p.209).

Em o Clone, a construção de Jade também se dá a partir da questão do casamento forçado, do amor romântico e às vezes impossível e as reviravoltas da personagem que são fundamentais na construção da trama. Na história, Jade não aceita viver num país onde o homem manda, em que a mulher pode morrer por não se casar virgem e tem que estar sob a autoridade de um marido que a família escolhe - questões que representariam na trama a alteridade sociocultural e geográfica entre o Marrocos e o Brasil.

As duas personagens, que foram retratadas com uma diferença de 17 anos na teledramaturgia, estão marcadas pelo papel de submissão feminina frente a uma cultura “outra” e têm de encontrar seu caminho, se libertar de uma vida que não podem viver.

Jade vive essa alteridade sociocultural dentro de sua própria família e também pelos costumes muçulmanos retratados na novela. Seu tio (Stenio Garcia) quer que ela se case com Said (Dalton Vigh) numa tradição de casamentos arranjados. Jade se recusa e foge do Marrocos para se casar com Lucas (Murilo Benício) no Rio de Janeiro. Eles passam a viver uma história de amor, encontrando-se às escondidas. Novamente o Brasil significa esse momento de libertação dessa cultura “outra”, que vai de encontro à liberdade pretendida pela personagem.

Mas essa história tem uma reviravolta, algo que alimenta o melodrama e o folhetim. Com medo de ser expulsa da família por ter cometido diversos “pecados” (segundo as tradições religiosas de sua família) que acabariam com a reputação moral dos familiares, Jade é obrigada a voltar para o Marrocos e aceita casar com Said. A personagem sofre muito no casamento, não pode sair de casa e é tratada como empregada.

Essa volta ao Marrocos representa uma afirmação desse universo “outro” que vai marcar ainda mais a diferença nessa relação dialógica com o público, como explica Woodward:

As formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender a identidade. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições (...) as identidades são construídas por meio de uma clara oposição entre “nós” e “eles” (WOODWARD, 2000, p.41).

Já Laila é uma mulher que não enfrenta pressões familiares, mas da cultura e da sociedade onde vive. Ela volta a esse lugar “outro”, que ressalta a diferença, ao aceitar se casar com o sheik para pagar o tratamento do irmão, que ficou gravemente ferido. Porém, quando o irmãozinho morre, a moça foge para o Brasil com seus pais, irritando o futuro marido, que envia atrás dela Jamil, seu braço-direito e noivo de sua filha, Dalila, para que traga ela à força. Jamil e Laila, apaixonados, se tornam fugitivos de Aziz.

Analisando a linguagem destas relações, Bakhtin (2003, p. 268) afirma que “os enunciados e seus tipos, isto é, os gêneros discursivos, são correias de transmissão entre

a história da sociedade e a história da linguagem.” Assim, “nenhum fenômeno novo, (fonético, léxico, gramatical) pode integrar o sistema da língua sem ter percorrido um complexo e longo caminho de experimentação e elaboração de gêneros e estilos”.

Na ficção seriada e na televisão há uma combinação de linguagens e códigos verbais, sonoros e visuais. Assim, em muitos contextos, há uma hibridização dos gêneros ficcional, jornalístico e documental, onde o real e o ficcional se intercalam conforme argumenta Motter (2003):

O estrato realista, essa base que sustenta a vida cotidiana da personagem, constitui-se numa, pois, potente fonte de identificação, num elo entre personagem – telespectador, entre ficção e realidade. Boa parte desse trabalho está a cargo da cenografia (com seu entorno, produção, etc.) de televisão, de teledramaturgia, ou melhor, de telenovela. Quando a esse estrato realista se junta uma produção que também persegue o real, tematiza questões sociais candentes obtém a integração que facilita sua inserção na realidade concreta e tende a ganhar total adesão do público, não só telespectador, mas envolve também os que não fazem parte da audiência medida e, mesmo assim, participam indiretamente e acabam formando opinião. (MOTTER, 2003, p. 169)

Abordando a questão dos mundos possíveis - termo usado por ECO (1994) para se referir ao mundo criado pelo escritor que à semelhança do mundo real é reproduzido na obra literária - e da relação com o real, Mungióli (2012) afirma que a ficção não está baseada ou fundada na imitação da realidade, mas sobre o princípio da verossimilhança, ou seja, de uma realidade possível, da criação de um mundo ficcional que se molda sobre as relações simbólicas construídas socialmente.

Motter (2003, p. 74) reconhece na telenovela o “nutriente de maior potência do imaginário nacional”, algo que nos possibilita entender a “construção da realidade, num processo permanente em que ficção e realidade se nutrem uma da outra, ambas se modificam, dando origem a novas realidades, que alimentarão outras ficções, que produzirão novas realidades”. Assim, são dois mundos que estabelecem entre si um diálogo: um dito “real” e o outro “ficcional”, algo que é visto no caso das novelas *Órfãos da Terra* e *O Clone*.

Esse “imaginário” também está baseado na noção de Discurso Circulante, proposta por Charaudeau para entender os traços de verossimilhança com o mundo real:

O discurso circulante é uma soma empírica de enunciados com visada

definicional sobre o que são os seres, as ações, os acontecimentos, suas características, seus comportamentos e os julgamentos a eles ligados. Esses enunciados tomam uma forma discursiva que, por vezes, se fixa em fragmentos textuais (provérbios, ditados, máximas e frases feitas), por vezes varia em maneiras de falar com fraseologia variável que se constituem em socioletos. É através desses enunciados que os membros de uma comunidade se reconhecem. (CHARAudeau, 2012, pg. 118)

Procedimentos metodológicos

Estabelecemos a análise do discurso como metodologia de referência para o trabalho e usamos o conceito de Discurso Circulante (CHARAudeau, 2012) a respeito da mulher imigrante no Brasil. Um discurso que fala sobre um outro e que reconhece a alteridade dentro e fora do ambiente midiático e relaciona o real e a ficção a partir de toda uma ordem de oposições e inclusões/exclusões.

Nosso trabalho é estruturado em três questões centrais: (1) a formação de um discurso sobre a mulher imigrante no Brasil na telenovela, com base nos conceitos de identidade cultural de Hall (2006) e de representação (2016), (2) as relações entre o real e o ficcional na construção das personagens, a verossimilhança (MOTTER

2003 e MUNGIOLI 2012) e seus diferentes níveis de intensidade; e (3) a construção das personagens nas telenovelas com base nos conceitos de alteridade geográfica e sociocultural, que analisam as fronteiras entre o “eu” e o “outro” o “próximo” e o “distante” nos processos comunicacionais (WOODWARD 2000 e BHABHA 1998).

Principais resultados

A construção das personagens nas telenovelas *Órfãos da Terra* e *O Clone* empregaram o discurso verbo-visual e conflitos que reproduzem os dramas que mulheres imigrantes estão sujeitas em seus processos de deslocamentos em busca de melhores condições de vida. A telenovela amplia a visibilidade midiática das histórias de outras culturas, de imigrantes e refugiados presentes na vida real e amplamente divulgadas na imprensa de maneira geral, na medida em que, como enfatiza Motter (2003, p. 260), situa e contextualiza a trama e os personagens “no espaço da individualidade, da afetividade, das inter-relações sociais, do político, do ético e, enfim, do humano”.

O gênero melodramático confere à história não apenas o caráter emocional necessário a uma telenovela, mas também a densidade das relações humanas. Dessa forma, a alteridade

das mulheres imigrantes em nosso país ganha rosto, sonhos e sentimentos, proporcionando, ao mesmo tempo, o que Lopes (2009) denomina como “ação pedagógica implícita” e “ação pedagógica explícita”.

“ação pedagógica implícita” e espontânea ativada pela correspondência entre o habitus do mundo narrado e do vivido (Bourdieu, 1975). Entretanto, no decurso de seu desenvolvimento, a telenovela passou a incorporar uma “ação pedagógica explícita” que se apresenta de forma deliberada e cujo discurso traz explicações, conceituações e definições, enfim, forma opinião acerca dos temas sociais abordados. Essa enunciação explícita e deliberada da narrativa (...) e na dimensão da função moral e pedagógica do melodrama. (LOPES, 2009, p. 33)

Essas características do melodrama estão presentes em *O Clone* e *Órfãos da Terra* por meio da construção discursiva das cenas, personagens e das histórias que compõem a trama narrativa. Tal construção denota a intencionalidade de misturar o factual e o real ao ficcional produzindo sentidos e “negociando com nossos imaginários” (CHARAUDEAU, 2013, p. 223).

Mas é preciso prestar atenção não só no que é dito. Assim, na análise de qualquer discurso, é preciso compreender que não

apenas as coisas ditas contam, pois as não ditas (o "silêncio" é componente importante do discurso) são às vezes tão ou mais relevantes. Ao mostrar o drama das mulheres imigrantes ou refugiadas vale o questionamento de qual o lugar da teledramaturgia como protagonista do ato de contar a atualidade na sociedade brasileira.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. São. Paulo: Martins Fontes, 2003.

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CAMPOS, Flávio. Roteiro de Cinema e televisão. São Paulo: Zahar, 2007.

CHARAUDEAU, Patrick. Discurso das mídias. São Paulo: Contexto, 2012.

ECO, Umberto. Seis passeios pelos bosques da ficção. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GIDDENS, Anthony. A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GOMES, Mayra Rodrigues. Poder no jornalismo. São Paulo: Hacker/Edusp, 2003.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

_____. Cultura e representação. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

JOST, François. Compreender a televisão. Porto Alegre, Sulina: 2007.

LOPES, Maria Immacolata V. (2018a). A teoria barberiana da Comunicação. MATRIZES. Vol. 12 (1), p. 39-63. www.revistas.usp.br/matrizes/

LOPES, M. I. V. DE. Telenovela como recurso comunicativo. MATRIZES, v. 3, n. 1, p. 21-47. www.revistas.usp.br/matrizes/

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Dos meios às mediações: Comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

MAURO, Rosana. A construção discursiva televisual da mulher popular na telenovela: um estudo sobre as personagens de Avenida Brasil e A Regra do Jogo. Tese de doutorado. Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

MOSCOVICI, Serge. Representações sociais: investigações em psicologia social. Tradução: Pedrinho A. Guareschi. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

MOTTER, Maria Lourdes. Ficção e história: a construção do cotidiano na telenovela. São Paulo: Comunicação & Cultura, 2003.

MUNGIOLI, M. C. P. Gêneros televisuais e discurso: enunciação, ficcionalidade e interação na série Norma. Comunicação, Mídia e Consumo. São Paulo, Ano 9. vol.9 n.24 p.97-114 mai.2012.

SADEK, José Roberto. Telenovela: um olhar do cinema. São Paulo: Summus, 2008.

SILVA, Tomás Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomás Tadeu. (Org.). Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2005.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e

conceitual. In: SILVA, Tomaz. Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

XAVIER, Ismail. O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

Telenovelas

O Clone. De: Glória Perez. Direção-geral: Jayme Monjardim. 221 capítulos. Rio de Janeiro: Globo, de 1 de outubro de 2001 a 15 de junho de 2002. Telenovela.

Órfãos da Terra. De: Duca Rachid e Thelma Guedes. Direção-geral: André Câmara. 154 capítulos. Rio de Janeiro: Globo, 2 de abril a 27 de setembro de 2019. Telenovela.

A folkcomunicação na web-reality "Corrida das Blogueiras": A comunicação Queer para o público youtuber. Marcelo Pires de Oliveira.

A folkcomunicação na web-reality "Corrida das Blogueiras": A comunicação Queer para o público youtuber

La folkcomunicación en la web-reality "Carrera de Bloggeras": La comunicación Queer para la audiencia de youtube

Folkcommunication on web-reality "Blogger Race": Queer communication for Youtuber audience

Marcelo Pires de Oliveira ⁵⁴

Beatriz Corrêa Pires Dornelles ⁵⁵

Resumen: La plataforma digital YouTube© ocupa el segundo lugar en número de usuarios en todo el mundo. Uno de los canales de YouTube© que ha conquistado a la audiencia brasileña es el canal Diva Depresión™ que tiene como atracción el programa "Carrera de Blogueiras©". El programa se clasifica como un programa de telerrealidad basado en la web, por lo tanto, un Web-Reality, donde los participantes deben completar tareas y pruebas en las que sus habilidades de "Blogger" pueden ser juzgadas por un cuerpo de jueces permanentes e invitados que seleccionan a los miembros. Los ganadores de la prueba que continúan en el programa de participantes que serán eliminados, como muchos programas en el género. La folkcomunicación es la teoría básica para analizar el contenido y el discurso de este programa porque considera que los grupos no hegemónicos y marginados de la sociedad pueden encontrar canales de expresión alternativos. Al programa a analizar participaron mujeres heterosexuales, hombres homosexuales y Drag Queens. Este programa va más allá de la categoría de comunicación de nicho y llama la atención de las grandes corporaciones según lo expresan los patrocinadores del programa que demuestran la percepción de la penetración de la audiencia del programa.

Palabras Clave: Youtube, Web-Reality, Folkcomunicacion.

⁵⁴ Marcelo Pires de Oliveira. Universidade Estadual de Santa Cruz, Doutor em Multimeios, Brasil, mpoliveira@uesc.br

⁵⁵ Beatriz Corrêa Pires Dornelles. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutora em Comunicação. Brasil. biacpd@puers.br

Abstract: The YouTube© digital streaming video platform ranks second in worldwide user numbers. Diva Depressao™ is one of the YouTube© channels that have been conquering the Brazilian audience. One of its attractions is the program “Bloggers Race”. The program is categorized as a web-based reality show, thus a Web-Reality, where participants must complete assignments and tests in which their “Blogger” skills can be judged by a body of permanent judges and guests who select the test winners who continue and the participant that will be eliminated, like many programs in the genre of competitive reality. Folkcommunication is the theory that helps to analyze the content and discourse of this program for its view that non-hegemonic and marginalized groups in society can find alternative channels of expression. The program analyzed was attended by heterosexual women, male homosexuals, and Drag Queens. This program goes beyond the category of niche communication and catches the eye of big corporations as expressed by program sponsors who demonstrate the perceived audience penetration of the program.

Key words: Youtube, Web-Reality, Folkcommunication.

Introdução

A plataforma de videos digitais por streaming⁵⁶ Youtube© ocupa o segundo lugar em números de usuários mundiais, com a marca de 1 bilhão e 500 milhões de assinantes em 2018 (Kemp, 2018: 59). O Youtube© foi criado em 2005 (Kleina, 2017) e seu sistema está baseado na disponibilização de material audiovisual produzido por

qualquer pessoa, seja alguém com conhecimentos sobre a área ou sejam leigos. A vantagem desse sistema está na facilidade que o usuário tem para postar seus audiovisuais e para pesquisar e assistir o material produzido por qualquer pessoa.

Desde 2007 o Youtube© mantém um sistema de monetização⁵⁷ em que os produtores de conteúdo conseguem obter

⁵⁶ Streaming é o conceito em inglês para o fluxo de dados de áudio e vídeo pela rede mundial de computadores. Está apoiada em uma tecnologia que viabiliza a transmissão de programas de áudio e audiovisuais pela internet. O Youtube é uma das plataformas de divulgação de audiovisuais mais conhecidas e utilizadas atualmente.

⁵⁷ Monetizar é o termo utilizado para se referir à capacidade de um canal do Youtube© gerar dividendos para os produtores de conteúdo. Essa capacidade de gerar recursos financeiros está associada a exibição de anúncios publicitários inseridos no programa do canal e em propagandas presentes na página do canal.

recursos financeiros pela divulgação de anúncios publicitários em seus canais em um sistema muito parecido com o sistema já conhecido das emissoras de televisão de sinal aberto e por assinatura (Kleina, 2017). Com esse sistema de monetização muitos produtores de conteúdo estão passando por um processo de profissionalização com geração de renda sobre a audiência e ampliando o campo de produção audiovisual com o surgimento de uma nova linguagem audiovisual mais apropriada para esse meio de comunicação.

Em todo o mundo o Youtube© é bastante assistido, no Brasil os usuários destinam pouco mais de 11 minutos diários para ver os conteúdos de seus canais preferidos (Alexa, 2019). Um dos canais de Youtube que vem conquistando a audiência brasileira é o canal *Diva Depressão*™ (2019) que possui mais de 2 milhões de inscritos. A inscrição é uma estratégia criada pelo Youtube© para conferir a capacidade de cada canal gerar audiência. Essa inscrição é gratuita e tem como objetivo propiciar ao usuário o conhecimento da existência de novos programas, obter informações sobre os canais de sua preferência e, também, servem para que os produtores de conteúdo possam provar o número de sua audiência, garantindo

assim melhores condições nas negociações de repartição das verbas publicitárias arrecadas pelo sistema.

Um dos conteúdos do canal *Diva Depressão*™ que atingiu a marca de um milhão de visualizações foi o Web-Reality: “Corrida das Blogueiras©”. O canal, assim como o programa, é comandado por um casal homossexual masculino, Eduardo Camargo e Filipe Oliveira. Sua audiência extrapola as fronteiras de gênero e apresenta um olhar Queer (Low, 2016) do universo das celebridades da mídia tradicional, assim como das novas Ciber-celebridades.

O programa é categorizado como um reality show difundido pela Web, portanto um Web-Reality. As participantes têm que cumprir tarefas e provas em que suas habilidades de “blogueiras” possam ser avaliadas por um corpo de jurados fixos e de convidados que selecionam as ganhadoras da prova, que continuam no programa, da participante que será eliminada, conforme muitos programas do gênero de realty de competição, como por exemplo “Project Runaway™” (Holzman, 2009).

Esse artigo tem por objetivo realizar a análise do conteúdo do programa “Corrida das Blogueiras©” objetivando identificar como as ferramentas digitais de comunicação estão

servindo para a expressão de ideias de um grupo ainda marginalizado (Beltrão, 2014), que está conquistando seu espaço de expressão. A Folkcomunicação (Beltrão, 1980) é a teoria de base para analisar o conteúdo do programa no *Youtube@*, partindo do princípio de que os grupos não hegemônicos e marginalizados pela sociedade normatizadora (Green & Polito, 2004) são capazes de encontrar canais de expressão alternativos em que suas ideias e discursos são propagadas tanto para sua audiência específica, como para uma audiência maior e mais dispersa. Esse é o caso do programa em análise que, ao atingir marcas expressivas de audiência dentro do *Youtube@* brasileiro, atende um público heterogêneo que não se restringe ao LGBTQ⁵⁸, conforme verificado na análise do corpus de pesquisa.

A visita ao site do canal e leitura dos comentários escritos demonstram muitas postagens feitas por mulheres e homens. Há no Web-Reality a participação de mulheres que se assumem heterossexuais e falam de seus companheiros nos depoimentos durante o programa. As declarações dessas participantes sobre o quanto gostam e

assistem ao canal permite deduzir que muitas mulheres heterossexuais o assistem e são atingidas pelo discurso do programa (Ramalho & Resende, 2011).

O web-reality analisado faz parte do canal *Diva Depressão*. Em 2019, “*Corrida das Blogueiras@*” teve sua segunda edição com grande audiência e participação bastante eclética, com mulheres heterossexuais, homossexuais masculinos e *Drag Queens* entre os inscritos. Essa representação do programa é a base do discurso *Queer*. Os apresentadores tentam expressar em seu conteúdo o universo da moda e da performance *Queer*, tentando vencer as barreiras do preconceito e dos estereótipos. No Brasil, assim como em grande parte da América Latina, a cultura midiática do Rádio, TV e Cinema imperam na sociedade e esses veículos hegemônicos continuam a propagar o discurso heteronormativo. Porém, as mídias digitais com um crescimento expressivo (Newman, Fletcher, Kalageropoulos, Levy, & Nielsen, 2018) são hoje um espaço de luta e resistência contra a opressão dos grupos midiáticos hegemônicos.

⁵⁸ Outras nomenclaturas também são utilizadas como *LGBTT* ou *LGBTQI*, que possuem referências aos *Queer* e os *Intersexuais*, *Lesbicas*, *Gays*, *Bissexuais*, *Transexuais* e *Travestis*. Neste trabalho vamos nos ater ao uso do termo *LGBTQ* por incluir a terminologia *Queer*, foco do trabalho aqui apresentado..

A emergência das minorias de gênero.

Nos anos recentes, a temática LGBTQ tem obtido visibilidade midiática nas mídias digitais que são o espaço de maior propagação de suas mensagens por propor maior diversidade de gênero, cultura e combate aos estereótipos tradicionais. Após anos de luta pelo feminismo e contra o racismo, que foram importantes lutas de direitos sociais na história recente da humanidade, muitos autores entendem que as próximas grandes batalhas sejam contra a gordofobia, a homofobia e a transfobia. Essas lutas, já possuem um bom contingente de militantes e que estão se valendo das mídias digitais enquanto canais de divulgação de práticas sociais de valorização, visibilidade e tolerância.

O primeiro passo para tornar essas temáticas relevantes é abandonar a invisibilidade existente nas grandes mídias tradicionais ao mesmo tempo em que se combate a intolerância e a violência com relação a esses grupos sociais. O grupo que está dentre os mais combativos tem sido o LGBTQ, e que também sofre todo o tipo de discriminação e violência. O Brasil é um dos países com altos índices de crimes de morte contra LGBTQ's. Dentre estes crimes os que

envolvem travestis e transexuais são os mais brutais (Grupo Gay da Bahia, 2012). O relatório do Grupo Gay da Bahia (2012) sobre a violência contra os LGBTQ's aponta que em 2012, no Brasil, foram 338 assassinatos, sendo que os homossexuais masculinos, denominados gays, foram a maioria com 188 mortes, seguidos por assassinatos de travestis, 128 mortos. Setenta por cento desses crimes permanecem sem solução e sem a punição dos culpados.

Toda essa violência, segundo o relatório, decorrente da homofobia está associada a questões culturais em que a heteronormatividade determina o estranhamento com relação aos LGBTQ's e sua discriminação e muitas vezes a necessidade de sua expulsão do convívio social. Por conta disso é muito importante haver diferentes meios de combate a essa intolerância. Uma forma que os grupos LGBTQ's encontraram de tornar mais visível e atuante sua participação na sociedade é o conceito "Queer", que em inglês surgiu como um xingamento, muito parecido com a alcunha brasileira "viado", e que foi ressignificado pela comunidade gay e se transformou em uma bandeira que nos últimos anos tem sido o fundamento de uma nova teoria da psicologia social que recebe o

nome de Teoria Queer, que segundo Louro (2013) Queer...

"[...] é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transsexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser 'integrado' e muito menos 'tolerado'. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do 'entre lugares', do indecível. Queer é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina."(Louro, 2013:7,8)

A teoria Queer sustenta que o binarismo de gênero imposto pela sociedade heteronormativa não deve ser continuar a ser reforçado e que as outras sexualidades devem fazer parte do cotidiano das pessoas com naturalidade. Os autores que empregam os conceitos Queer consideram que a maioria das ações para que ocorra uma ruptura com a lógica binária e com seus efeitos mais nocivos como a hierarquia, a classificação, a influência, a exclusão e a desigualdade, devem ser de fundo educacional e pedagógico. Para eles (Cossi, Ingo, Dunker, & Cossi Rafael Kalaf, 2017; Lima & Vorcaro, 2017; Prado, 2019) é por meio de uma educação Queer, que

as novas gerações irão romper com os preconceitos e a violência.

O processo educacional mais eficiente do século XXI são as mídias sociais, uma vez que 42% dos usuários globais de internet acessam as mídias sociais diariamente (Kemp, 2018). Seu alcance é ainda mais impactante no Youtube© em que mais de um milhão e meio de pessoas, no mundo, acessam a plataforma de audiovisual mensalmente, sendo o segundo serviço de mídia social com mais acessos no mundo. O primeiro colocado é o Facebook.

Dentro dessa perspectiva, um programa de Youtube© pode ser um meio viável e importante para propagar a teoria Queer para as novas gerações de maneira a construir uma ponte na busca de um mundo mais harmônico na questão das sexualidades. Para tal esse artigo realizou um estudo de caso com análise de conteúdo (Bardin, 1977) de um programa específico em que os elementos Queer estão presentes e podem ser percebidos dentro de um conteúdo lúdico.

“Corrida das Blogueiras©”

O canal de YouTube© Diva Depressão™ existe desde 4 de setembro de 2013 e é apresentado por um casal homossexual masculino. Os apresentadores, Eduardo

Camargo e Filipe Oliveira, se apresentam em um cenário que é uma sala de estar com adereços que buscam representar a decoração de um ambiente elegante e sofisticado, muitas vezes Kitsch, que é o estereótipo de um ambiente em que uma celebridade deve habitar. O nome Diva, vem justamente dessa alusão às divindades femininas (Michaelis, 2020), as Musas do cinema e das artes. A palavra Depressão que segue no nome do canal, é um conotativo do estado de espírito depressivo que as Divas devem sentir após ouvirem as críticas feitas pelos apresentadores. O slogan do canal é bastante representativo dessa intenção: “O veneno chega a escorrer”(Diva Depressão, 2019), explicando que os comentários do canal visam observar detalhes e não poupar críticas aos comentados.

O desdobramento do canal, após quase sete anos de produção, com quatro programas semanais (Segunda, Quarta, Quinta e Sábado), é o programa “Corrida das Blogueiras©”. Esse programa, que em 2019 teve a sua segunda edição, com 8 episódios veiculados semanalmente às terças-feiras às 19 horas (horário de Brasília) foi definido pelos seus criadores como um Reality Show baseado na Internet, chamado de Web-Reality. O Programa segue o modelo de

muitos programas de competição com candidata(o)s que vão a cada programa sendo eliminada(o)s até que restem apenas duas competidoras que disputam um grande prêmio. Esse modelo de programa é antigo e surgiu nas emissoras de televisão por assinatura norte-americanas e europeias com os mais variados formatos, sendo os mais marcantes, Big Brother, que tem uma versão brasileira, Project Runway (Holzman, 2009), e Master Chef, entre muitos outros do gênero de Reality competição de talentos.

No programa “Corrida das Blogueiras©” a competição de talentos está centrada na capacidade de cada candidata(o) atender aos quesitos necessários para ser considerada(o) uma blogueira e influenciadora digital. As qualidades solicitadas vão desde conhecimento de maquiagem, divulgação de produtos, uso de cola quente para fazer adereços e roupas, bem como a capacidade de produção de vídeos para exibição no YouTube©.

O programa começa com oito concorrentes. Nessa segunda edição as participantes foram cinco mulheres hetero, e três homens gay, sendo que um deles foi uma Drag Queen. Os apresentadores do programa utilizam como forma de tratamento o feminino para todas as participantes, também

se referindo a si próprios no feminino. Essa forma de tratamento e auto referenciamento é também uma característica do Queer (Bertolotti & Medeiros, 2019), em que a ruptura com os determinismos biológicos são quebrados também pela linguagem.

Os oito episódios foram organizados entre diálogos das concorrentes, depoimentos individuais para a câmera, provas e julgamento dos resultados de cada participante. O julgamento é feito por um corpo de juradas em que os apresentadores do programa também participam e opinam juntamente com convidadas fixas e especiais, de acordo com cada prova a ser avaliada.

A prova mais esperada e que traz uma jurada técnica convidada é a de maquiagem, na qual as habilidades de auto maquiagem são avaliadas com a escolha de um tipo de produto específico para ser destaque do processo de maquiagem que se completa com a harmonização do make-up com um ensaio fotográfico para estampar uma capa de revista de maquiagem de um dos patrocinadores do programa. Nessa prova o que as concorrentes e juradas destacam é a representatividade e a quebra de paradigmas com relação a quem pode, ou deve, se maquiar, bem como quais os produtos com maior afinidade a cada gênero, há um discurso

Queer muito claro nesse episódio com a busca de normalizar a maquiagem como um hábito não binário e não específico de gênero.

A medida que os episódios transcorrem é possível perceber que o programa segue um caráter técnico e criterioso nos resultados das provas não privilegiando os discursos afirmativos, pois o episódio final foi uma disputa entre duas concorrentes, mulheres, hetero, que ao longo do programa conseguiram mostrar suas habilidades e superar as demais candidatas. Em muitos momentos de eliminação, quando havia uma concorrente mulher contra uma concorrente gay, o diferencial apontado pelas juradas nunca foi o gênero e sim as habilidades e capacidades de atender com melhor qualidade a prova proposta. Esse posicionamento da organização do programa, deixa claro, que mesmo exibindo um conteúdo Queer, não há discriminação com relação às habilidades das concorrentes, havendo justiça e equidade no julgamento. O que também, em conclusão, é uma característica da Teoria Queer, a desconstrução do binarismo e favorecimento de determinados discursos sectaristas (Prado, 2019).

Conclusões

Um programa em que heterossexuais e homossexuais atuam em parceria e harmonia procura construir uma ponte de melhor entendimento e compreensão em que os discursos e resultados são a proposição de um olhar mais afetuosos para com o próximo, não importando seu gênero, sua afetividade e nem sua forma física. A busca pela desconstrução de um pensamento heteronormativo binário e estereotipado é a bandeira dos apresentadores e participantes do programa "Corrida das Blogueiras©".

Os apresentadores, que na mídia tradicional dificilmente encontrariam espaço de trabalho, expressam, em suas intervenções e falas, a preocupação com a luta pela tolerância da sociedade por aqueles que não se encaixam nos padrões estereotipados, como por exemplo o binarismo de gênero, os modelos de beleza etnocêntrico e os padrões machistas de comportamento. Tanto o programa analisado, "Corrida das Blogueiras©", como o canal, Diva Depressão™, em que ele se encontra, extrapolam a categoria de uma comunicação de nicho e atraem os olhares de grandes corporações como expresso pelos patrocinadores do programa, que

demonstram a percepção da penetração da audiência alcançada pelo programa.

Referências

Alexa. (2019). Alexa - Top Sites in Brazil - Alexa. Retrieved December 10, 2019, from Top sites Brazil website: <https://www.alexa.com/topsites/countries/BR>

Bardin, L. (1977). *Bardin, Laurence - Análise de Conteúdo*. São Paulo: Martins Fontes.

Beltrão, L. (1980). *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados* (Cortez, Ed.). São Paulo: Cortez.

Beltrão, L. (2014). *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias [recurso eletrônico]*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Bertolotti, E., & Medeiros, R. F. de. (2019). Passa Demaquilante No Teu Preconceito: Tutoriais De Maquiagem Como Performance Queer No Youtube. *Revista Docência e Cibercultura*, 3(1), 151-176. <https://doi.org/10.12957/redoc.2019.40792>

Cossi, R. K., Ingo, C., Dunker, L., & Cossi Rafael Kalaf, D. C. I. L. (2017). Psicologia Clínica e Cultura A Diferença Sexual de Butler a Lacan: Gênero, Espécie e Família. *Psicologia:*

Teoria e Pesquisa, 33, 1–8.
<https://doi.org/10.1590/0102.3772e3344>

Diva Depressão. (2019). Diva Depressão - YouTube. Retrieved December 10, 2019, from Diva Depressão website: <https://www.youtube.com/channel/UCMpWpGXG8tlWA6Xban2m6oA>

Green, J., & Polito, R. (2004). *Frescos trópicos: fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980)*. Rio de Janeiro: José Olímpio.

Grupo Gay da Bahia. (2012). Relatório 2012: Assassinato de homossexuais (LGBT) no Brasil. Retrieved February 29, 2020, from Relatório de Assassinatos de Homossexuais(LGBT) no Brasil website: https://grupogaydabahia.com.br/assassinatos/relatorios/_-_-relatorio-2012/

Holzman, E. (2009). *Project Runway*. Estados Unidos: NBC.

Kemp, S. (2018). *Global digital Report 2018*. Vancouver.

Kleina, N. (2017). A história do YouTube, a maior plataforma de vídeos do mundo. Retrieved February 27, 2020, from Tecmundo website: <https://www.tecmundo.com.br/youtube/118500-historia-youtube-maior-plataforma-videos-do-mundo-video.htm>

Lima, V. M., & Vorcaro, Â. M. R. (2017). The uncanny as a political category: Psychoanalysis, queer theory, and experiences of indeterminacy. *Psicologia Em Estudo*, 22(3), 473–484. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v22i3.37026>

Louro, G. L. (2013). *Um corpo estranho - ensaios sobre a sexualidade e teoria queer* (2nd ed.). Belo Horizonte: Autêntica.

Low, S. (2016). The Speed Of Queer: La La La Human Steps and Queer Perceptions of the Body. *Theatre Research in Canada / Recherches Théâtrales Au Canada*.

Michaelis. (2020). Diva | Michaelis On-line. Retrieved March 3, 2020, from Michaelis On Line website: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Diva/>

Newman, N., Fletcher, R., Kalageropoulos, A., Levy, D. A. L., & Nielsen, R. (2018). Reuters Institute Digital News Report 2018. In *Reuters Institute; University of Oxford* (Vol. 1). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Prado, V. M. do. (2019). Metodologias e estratégias possíveis: como operar com gênero e sexualidade. *Revista Brasileira Dos Estudos Da Homocultura*, 02(02), 45–61.

Ramalho, V., & Resende, V. de M. (2011).
Análise de Discurso (para a) Crítica: O texto

como material de pesquisa. Campinas: Pontes
Editores.

La discriminación geográfica, los guetos urbanos. LA FAVELA, barrio residencial boliviano cochabambino. Marta Leonor Melean.

La discriminación geográfica, los guetos urbanos. LA FAVELA, barrio residencial boliviano cochabambino

Marta Leonor Melean

"Así que sos boliviana, no me lo hubiera imaginado. Te miro y no parecés"
Escuchado en un consultorio médico platense.

Nuestro viaje comienza con la búsqueda hacia las palabras, los símbolos y las prácticas estigmatizadas en los cuerpos de los "otros", que a la vez somos "nosotros", como reflejos de nuestras propias identidades. Afirmamos que existe una comunidad en la ciudad de La Plata, conformada por bolivianos cochabambinos que intentan mantener su identidad al "territorializar" sus prácticas culturales en un lugar extraño como estrategias y tácticas de supervivencia. Para poder comprender esa imbricación entre identidad y lugar apelaremos a los discursos, a las actitudes y a las prácticas cotidianas que conforman el universo real y simbólico de los actores estudiados. El camino elegido para iniciar nuestra investigación toma los hilos de las tramas biográficas de los protagonistas que aquí damos cuenta. Ellas nos conducen a la situacionalidad en la que se desarrollan, pues

encarnan las vivencias que fueron corporizándose en la red de relaciones y de experiencias pasadas, presentes y próximas a ser escritas. El entramado nos acerca a los espacios donde se construyen las identidades culturales y se manifiestan los procesos de estigmatización, segregación y exclusión socioterritorial. Los datos que constituirán la información serán los discursos sociales, que no sólo serán el soporte físico del fenómeno social, sino también el instrumento de su producción. La idea primigenia que asumimos para esta investigación es la dialogicidad, es decir, enfatizar la participación de los involucrados en el proceso de generación de conocimiento a partir de un desarrollo hermenéutico y un acercamiento empático con los sujetos de la comunidad. Así, intentaremos rescatar el modo en que se vive la cultura, la trama íntima de los productos, las rutinas, los modos diarios de hacer y de

percibir; de soñar y recordar. El espacio de nuestro acercamiento conceptual es conocido en la ciudad de La Plata, Argentina, con el nombre de “la favela”, lugar donde se han transplantado los rituales y las emociones que se palpitan en Cochabamba, una memoria popular devenida en sujeto territorial. Los emigrados cochabambinos recuperan así el espacio propio donde hacen sus prácticas y elaboran sus discursos en los que todos se ven reflejados. La emigración muestra también un rostro doloroso, el rostro del desarraigo, pues se fueron de su tierra para sobrevivir y reconstruir una nueva identidad a partir de la mezcla y la hibridación. Dilucidar esas actuaciones de los sujetos sociales será la tarea que aquí expondremos como un puntapié inicial para futuras historias, tramas, redes y espacios que inevitablemente deberemos transitar.

1. Contexto histórico de la inmigración boliviana en la Argentina

A partir de 1960 cobra importancia la inmigración de los países limítrofes: que constituían el 18 % de la población extranjera que vivía en el país. Los inmigrantes

provenientes de Bolivia fueron ingresando a la Argentina desde las provincias del Noroeste hacia la zona metropolitana de Buenos Aires. Por una transformación gradual que los fue llevando de ser inmigrantes estacionales para las cosechas hasta arraigarse definitivamente en las zonas urbanas, principalmente en las “villas de emergencia” de Capital Federal y el Conurbano Bonaerense. Su inserción se fue produciendo en sectores de la estructura económica, despreciados por los argentinos o como mano de obra complementaria y barata relacionada a la industria de la construcción (Reboratti, 1989) Esta situación permitió que esta inmigración, en gran medida ilegal, fuese aceptada por los gobiernos nacionales. Para la clase media de los barrios residenciales resultaron una “inmigración invisible” y fueron considerados como mano de obra de bajo costo, ya que *“un ilegal de cobrar sueldo menor y no representar ninguna carga social para el empleador, es sumiso y tiene gran resistencia para el trabajo”*.⁵⁹ Hasta el Censo del año 1991 de los 318.333 extranjeros, 115.605 habían nacido en países limítrofes. De estos datos 3.099 eran de origen boliviano y fueron ascendiendo a cien mil en el año 1993 (INDEC, 1993) El principal motor de la inmigración, aparece relacionado con las

⁵⁹ Diario “Clarín”, 23 de abril de 1997.

expectativas económicas de aquellos que llegaban al país. El plan económico de convertibilidad de la moneda (1 dólar=1 peso) dispuesto en abril de 1991, por el entonces gobierno menemista, atrajo la inmigración de países limítrofes ya que una hora de trabajo en la Argentina representaba varias horas en cualquier otro país latinoamericano debido justamente a esa relación con el tipo de cambio. Sin embargo, la devaluación de la moneda ocurrida en diciembre de 2001 no hizo más que licuar el costo salarial a partir de una profunda crisis económica que incluye recesión, fuga de capitales, “default”, y los niveles más altos de desocupación en la historia argentina (la tasa de desocupación abierta es de 24,3 % en marzo de 2004) Este escenario de caos económico e institucional, supone un cambio drástico en las condiciones de atracción de la mano de obra limítrofe y genera posibles reflujos, en el futuro mediato, que inviertan el proceso de arribo al país.

2. El espacio de las historias

En el límite NO de la cuadrícula de la ciudad de La Plata, se extiende un espacio barrial estigmatizado por el platense con el nombre de “la favela”. Allí se encuentra parte de la comunidad boliviana de origen cochabambino y parte de las historias que

reproducimos a continuación. La zona habitada por bolivianos abarca las manzanas rodeadas por las calles 19 a 23, entre las calles 525 a 530 de la ciudad. Las calles eran de tierra cuando comenzaron a edificarse los dos monobloques en los años setenta, construidos por el Instituto de la Vivienda de la Provincia de Buenos Aires, que están ubicados entre 32 y 530 y desde las calles 15 a 16 y parte de la manzana entre 16 y 17. Originalmente las casas habitadas por argentinos fueron desocupadas al trasladarse a los monobloques. En esas casas se ubicaron, entonces, bolivianos cochabambinos en su mayoría. Así nació la “villa boliviana”, “asentamiento” ubicado en la manzana que está entre las calles 19 y 20 y entre 527 y 528. Casi todas las casas están hechas de chapa, de cartón y otras de zinc. En la década del 70 gran parte de la comunidad vendía verduras y frutas en las ferias de la ciudad y diversificaron su actividad a partir de los 90 en la construcción, los talleres textiles y en trabajos transitorios. Las mujeres participan de estas actividades (sobresalen en el servicio doméstico), además de realizar los quehaceres del hogar y encargarse del cuidado de sus hijos. La mayoría están indocumentados. Con los primeros ahorros compraron terrenos baratos en zonas

aledañas de propiedad pública y fueron edificando anárquicamente casas que en forma gradual incluían materiales precarios.

"Son muy ahorrativos y han hecho casas de material, medianamente confortables, pero muchos han seguido viviendo en el asentamiento y alquilaron sus casas. Siempre aparece gente nueva. Tienen cloacas, calles recientemente asfaltadas y una escuela primaria. Conforman un círculo muy cerrado, los fines de semana hacen fiestas donde vienen bolivianos de otras zonas. La celebración más importante es la de la virgen. Hay señoras que hacen comida típica boliviana que venden a los compatriotas de la ciudad. A pesar de que tienen muchos chicos, nunca se los ve por la calle. La villa está tapiada con madera".⁶⁰

"La gente les tiene bronca, especialmente a esta inmigración. Es fácil echarles la culpa de la pérdida de trabajo cuando trabajan con otros nativos en el mercado de la verdura y de la construcción. Si bien intentan adaptarse a nuestra cultura, persisten en mantener entre ellos los rasgos de su propia sociedad. Son muy machistas, la mujer está bastante relegada".⁶¹

La micro historia del espacio de estas narraciones se ubica dentro de la macro historia de los enclaves de pobreza en la Argentina. Estos enclaves presentan elementos de continuidad y discontinuidad. Hay *continuidad* en el sentido que éstos han experimentado los efectos acumulativos de las desventajas económicas desde su origen. Zonas cuasi desiertas y no aptas para el poblamiento urbano, como es el caso de esta zona de la periferia de la ciudad de La Plata, transformada en el lugar donde los migrantes construyeron sus moradas y estrategias de supervivencia. Desde entonces, este lugar se convirtió en una *villa de emergencia*, un área de pobreza acumulada, concentrada y crónica. Hay *discontinuidad*, porque estas zonas sufrieron el efecto devastador del masivo crecimiento del desempleo y del subempleo (y del consecuentemente crecimiento en la vulnerabilidad de sus habitantes) durante los años ochenta y noventa bajo el modelo neoliberal de exclusión. Así la continuidad y la discontinuidad se potencian mutuamente para generar y asumir una nueva forma de relegación en este enclave villero, centrada en la desaparición del empleo y en la desatención de la "mano social" del Estado, cuya

⁶⁰ Esther Barbieri, ex asistente social de la Unidad Sanitaria de la zona.

⁶¹ Dr. Cevallos, médico clínico de la Unidad Sanitaria.

manifestación es el "encogimiento de las redes sociales", la "desproletarización", la creciente "informalización", la "despacificación" de la vida cotidiana, y la "desertificación organizativa". (Wacquant, 2001)

2.1. Los guetos urbanos

Es en el lugar donde la vida se manifiesta, es ahí donde las relaciones sociales se realizan, donde la sociedad reproduce sus relaciones a partir del proceso de constitución de la identidad - que liga a los hombres entre sí y a éstos al lugar. Desde esta perspectiva, la fragmentación de territorios contenidos dentro de la gran ciudad se concretiza a partir de las modalidades de usos que contemplan características culturales, étnicas y religiosas diferenciadas; son los "guetos urbanos" que existen en la metrópoli. Son áreas de necesario desarrollo de acciones sociales que marcan la articulación entre lo individual y lo colectivo como modos de percepción afectando el comportamiento humano. Los guetos se constituyen a través de formas de solidaridad y del sentimiento de "pertenecer a un lugar" (Alessandri, 1997) Así aparece la idea de la simultaneidad de las acciones en el espacio, particularidades, cada pedazo de la ciudad presenta formas diferenciadas

marcando usos y formas de apropiación, tiempos diversos. La metrópoli en cuanto espacio social, producto de trabajo materializado, expresión formal, guarda la dimensión del lugar, en cuanto dimensión de la sociedad urbana en proceso de constitución. Para Henri Lefebvre, hay en el mundo moderno un conflicto violento entre uso y cambio que se expresan en el lugar. Áreas enteras son vendidas a pedazos, amputando la ciudad en su dimensión humana, produciendo un sentido de pérdida provocada por las transformaciones en las formas de apropiación. Este autor define, entonces, "la espacialidad como el espacio social, en el que se encuentra localizada la 'reproducción' de las relaciones sociales" (Lefebvre, 1991: 59)

La ciudad creció, expandiendo sus límites, se dispersó en periferias cada vez más distantes reproduciendo una jerarquía espacial diferenciada --como producto directo de la existencia de una jerarquía social-- que se articula al proceso de apropiación que determina los usos, redefine el uso del espacio público y privado, y produce guetos. En la medida en que la metrópoli se conecta con un espacio más amplio desarrollando la función de articulación entre los lugares, uniendo territorios, ella también contempla,

en la multiplicidad de las prácticas sociales que produce, identidades entre áreas en su interior creando territorialidades distintas a partir de usos diferenciados. En esa perspectiva, el territorio de la metrópoli refleja una morfología espacial jerarquizada y estratificada como producto de una morfología social diferenciada (Santos, 2000) El sentido de la territorialidad es esencialmente colectivo; es definido por la fuerte ligación con un lugar particular, es una relación entre los hombres derivada de la práctica que constituye una referencia para los individuos. Así el territorio de la ciudad puede ser analizado en cuanto espacio material donde se inscriben los actos de generaciones, en el cual el proceso de apropiación aparece como condición necesaria a la vida y se realiza a través del uso. Es en ese contexto que, para el ciudadano, la metrópoli aparece a veces como el lugar del deseo, de la misma forma en que representa también un conjunto de coacciones que impide o inhibe los deseos, delimitando la apropiación (Roncayolo, 2000). En ese sentido los espacios son sometidos a dominación de cambio a través de la aplicación de un riguroso criterio de rentabilidad. Así los cambios fragmentan el espacio, proceso que afecta profundamente la

vida cotidiana a través de su institucionalización; una vida programada e idealizada por el consumo manipulado. Por otro lado, mientras tanto, el proceso de producción del espacio urbano tiende a la homogeneidad, lo que no elimina una fuerte distinción de áreas del territorio de la ciudad que se diferencian por los usos. Son áreas de poder, de riqueza, de recreación, espacios selectos, vulgares, residenciales, comerciales, industriales, áreas de migrantes, conjuntos para la elite. Esas áreas que se diferencian y multiplican simultáneamente en la metrópoli, se jerarquizan formando guetos. El gueto es producto directo de la relación entre morfología social, jerarquía espacial, que segrega grupos y lugares como consecuencia de la fragmentación del tejido urbano y de sus formas de apropiación lo que permite pensar la constitución de la identidad. En una sociedad diferenciada, el acceso al suelo urbano es determinado por la jerarquía social produciendo guetos residenciales que revelan, de forma inequívoca, la jerarquía social. Existen aquellos que se mudan para esos locales y lo primero que hacen es erguir muros altísimos, los llamados "intra-muros", para encerrarse en sus casas altamente protegidos tanto de posibles ladrones como de sus vecinos. En ese caso, los guetos

formados por barrios ricos, casas y mansiones se tornan construcciones fortificadas como si fuesen prisiones y que aparecen en la periferia de la mancha urbana de las metrópolis latinoamericanas, y presentan un fuerte esquema de seguridad y control en el acceso. Configurando una identidad que se construye a partir del ingreso y que acaba produciendo un modo de vida propio, bien como un modo de pensar y sentir el espacio y una cierta identidad entre sus habitantes (Alessandri, 1997).

En el otro extremo, hay áreas formadas por una gran parcela de la población de bajo poder adquisitivo que marca el deterioro de las formas de vida en la metrópoli. En ese caso, la identidad también es marcada por la morfología social, pero dada por la carencia, tanto en lo que se refiere al ingreso como al acceso a la infraestructura relacionada con la vivienda y el transporte. Es esa carencia que produce un significativo mote para la reunión y constitución de la solidaridad, produciendo movimientos reivindicatorios fuertes, a partir de la constitución de la identidad. Estos movimientos reavivan el uso sin reducirlo a un simple consumo del espacio y, en ese sentido, colocan el acento en las relaciones entre las personas (individuos, grupos, clases) con el espacio, sea en lo que se refiere al vecindario

y a lo inmediato, sea con la región más amplia o incluso con todas las dimensiones de lo urbano. Los contrastes en el uso del territorio, en el acceso a la tierra urbana, revelan la morfología social jerarquizada, marcando una diferencia en cuanto a la identidad en la formación de los guetos residenciales, pero esa identificación también puede ser dada por otros criterios. Por ejemplo, los culturales, como es el caso de los barrios formados por inmigración de países limítrofes que reproducen un modo de vida específico que determina comportamientos y valores propios. Aquí el gueto puede significar libertad a través de la posibilidad de actuar y de reivindicar prácticas culturales que constituyen elementos esenciales en la construcción de identidades necesarias para luchar contra el racismo oculto, a veces negado, pero presente, en la sociedad argentina.

Esta exposición demuestra que existen formas múltiples y simultáneas jerarquizadas de áreas de la metrópoli marcando momentos de la relación entre espacio y ciudadano en el desarrollo del proceso de reproducción de las relaciones sociales en la metrópoli que crea constantemente nuevas territorialidades a través del proceso de *destrucción-creación*, apuntando diversidades, segregaciones y

exclusiones. En otras palabras, estos enclaves están dejando de ser lugares para convertirse en espacios de supervivencia de aquellos relegados. Espacios donde el discurso y la práctica dominante *racializa a la población marginal y extranjera*: "La Favela" de la ciudad de La Plata. Así, el villero, sea boliviano o provinciano (pero siempre "no de aquí") termina siendo (construido como) *el otro repugnante y nocivo*. Esta racialización, es importante destacar, no se restringe al punto de vista oficial y dominante. Las reacciones de los vecinos de clase media platense frente a las cercanías al espacio de "La Favela" resultan de una acusación que combina el estigma de clase, lugar y color ("villeros de mierda", "bolitas", "no los queremos aquí") nos permite ver cómo este discurso dominante se filtra en el entramado simbólico de la sociedad y se transforma en un sentido común, natural y permanente.

3. Las historias de vida

3.1. La historia de Doña Florencia.

No hay vereda, pero la calle está asfaltada. Un portón de hierro con alambre se abre y aparece Doña Florencia sonriente, de unos 65 años, muy delgada y pulcra. Una vegetación abundante y aromática impide ver el frente, solo aparece un pasillo ancho por donde se va

a las habitaciones. Nos recibe en un comedor, la mesa es grande y con mantel de plástico que limpia afanosamente con un paño húmedo antes de comenzar la charla. Hay también una máquina de coser Singer y cuatro sillas. Llegó a La Plata en el 85, para operarse. La hermana vivía en la ciudad desde 1968. La acompañaron el marido y tres hijos, los dos mayores quedaron en Cochabamba. Tuvo que vender un terreno para pagar el viaje. A los pocos meses debieron tramitar los documentos pues el marido no lograba retener un trabajo por más de dos meses. Sin rencor nos comenta:

"Mi marido es albañil, iba a trabajar a los monobloques de 19, con sus herramientas, pero cada vez le echaban porque no tenía documentos. Yo iba a la feria, toda la verdura que los vendedores estaban por tirar lo recogía y tenía para hacer escabechito y Soraya había podido traer a mis otros dos hijos (vendiendo otro terreno) y eran muchas bocas para comer. Con lo que mi marido ganaba, he podido comprar utensilios para mi cocina. Iba todos los días a la iglesia para que me dieran pan. Con el pancito me arreglaba, siempre lo tuesto para que dure más. Como mi hermana tenía un horno de barro, empecé a amasar pan, no solamente para la familia sino para vender. Al tiempo de estar acá me empecé a "avivar", entonces me enteraba que estaban repartiendo porotos, lentejas o fideos en Nuestra Señora

de la Luz, y allá iba. Cuando sacamos el documento mi marido trabajaba y nos pudimos ir de lo de mi hermana. Con platita de mis hijos que yo ahorraaba hemos comprado el terrenito, pero mal; el hombre se ha muerto, así que no me ha dejado todo al día. Al principio hemos comprado maderitas, toditos hemos estado ahí dentro. Mi hija que trabaja en la verdulería ha traído hartos cajones que nos sirven de muebles. Después hemos traído alambreaditos de las esquinas, no teníamos enrejado sólo espinas había y plantas. Cocinaba con leña, juntaba ramas de árboles y con la madera de los cajones de verdura, me arreglo muy bien con la leña, solamente uso la garrafa para el desayuno. Con el producto del trueque he conseguido los ingredientes para hacer "salteñas" que vende en la feria. Mis hijas van a veces a los bailes, vuelven de madrugada diciendo bien la hemos pasado y sin acostarse van a trabajar a la feria. Recojo de la feria, la lavo hoja por hoja bien lavadita. Si es apio lo corto y lo cepillo para que quede bien blanco. Traigo de los cajones que están votando, digo dame el cajón que te lo vacío. Ato ramitos de verdurita y vendo por un crédito".

3.2. La historia de Eugenio

La casa tiene una puerta de hierro negra, al entrar hay un patio con ropa colgada, a la derecha hay un taller textil angosto y alargado donde se escucha incesante el ruido de las

máquinas en funcionamiento. Eugenio es delgado, tiene 35 años, es hijo de Doña Florencia, esta casado con María Luz y tiene dos hijos, uno juega en el suelo y la otra juega entre sus brazos. Arribó al país en 1978 junto a su madre para que la operaren de la vesícula. Desde joven trabajaba en "changas" y por la noche estudiaba con la intención de algún día ser ingeniero, aunque sólo llegó a segundo año. Con los trabajos transitorios ahorró y compró un terreno en 1990 y empezó a construir su casa de material. Allí inició un taller de chapa y pintura para luego insertarse en la confección de vaqueros y remeras.

"Hay que ser prolijo y no perder tiempo. Trabajar y trabajar. Contrato a mis paisanos donde exijo prolijidad y puntualidad. Trabajo a la par de mis empleados. Hay buenos bolivianos y buenas personas, pero hay gente que se porta mal y se pierde por ahí. Recuerdo el barrio, la gente que me saluda, las personas que me reconocen. Yo perdí muchas cosas pero los nenes son de aquí. Hago economía, voy a buscar a Buenos Aires los insumos. Economizo en mecánicos y en contador. Hicimos mucha inversión en máquinas en el '95 y ahora no las uso. Trato de prestarlas. Acepto patacones, dólares, pesos, Lecop... No queremos nada con los bancos, no tenemos efectivo. Llévate prendas. Somos la parte más débil de la cadena. Estoy decidido a hacer lo que sea.

No teníamos para comer, teníamos que pagar, tuve que abrir una verdulería. Mientras dejamos eso, de nuevo vinimos a empezar de cero. No había trabajo. Había hambre. En el taller tengo solamente la tercera parte. Son treinta máquinas, están trabajando seis. No están trabajando con toda la capacidad de trabajo y abasteczo. Estoy cortando, me traen tela, todo, le doy una mano al fabricante porque él también me ayuda bastante y tenemos que ayudarnos entre nosotros. Yo no les pediría ahora préstame plata, ellos ven la necesidad nuestra, tenemos buena relación con ellos. Yo, todo el día trabajo. Más o menos hasta las 12 trabajo, hasta donde me dan los ojos porque cuando me empiezan a picar digo basta. No salgo en la semana, no paro. Los que trabajaban conmigo se fue la mayoría. Una gente se fue a España, otros se fueron a Bolivia, otros a Brasil.

Mi hijo me dice, "estás malito papá", me dice. Soy malito pero ¿por qué?, porque vos me volvéis malo. ¿Quieres que yo saque el cinto para qué, para hacerte llorar? No quiero hacerte llorar, digo, quiero que sientas que nosotros comamos tranquilos. Me dice 'si te volvéis malito, pero no te voy a hacer renegar', me dice El otro día terminó un torneo de fútbol. Mi equipo es una mezcla extranjera con gente argentina. Siempre estoy en movimiento. Los sábados al mediodía voy a jugar, me saca todo jugando al fútbol y regreso. El otro día nomás pasé un poquito de frío, estuve en cama dos días.

Se me acumuló el trabajo. Yo, ahora en cuanto me dé un poco de tiempo, voy a agarrar la bicicleta y voy a hacer un recorrido por Sudamérica. Tenía pensado hacer una vuelta por todo el mundo y apareció mi familia. No voy a hacer ese recorrido. Estoy esperando un poquito de tiempo. O sea ése es mi plan. Que baje un poquito el trabajo y me saque un poquito las deudas. A mis hijos les veo que van a seguir luchando. Mi hijo me dice que quiere ser rockero porque quiere que lo aplaudan. Y ¿qué más vas a ser?, le pregunto. "Voy a jugar en Los Tilos, donde juegan rugby. El futuro de mis hijos lo estoy viendo bien, quiero dejarles acomodados.

4. La territorialización del espacio cultural

En la sociedad urbana, las personas viven juntas, se trasladan, tienen ocupaciones e ingresan en zonas diversas, habitadas por gente diversa, se desplazan de una ciudad a otra o de un barrio a otro, dentro de la misma ciudad. Si los grupos mutuamente extraños no pueden ser separados totalmente, es posible reducir su interacción y hacerla insignificante y, por lo tanto, inocua, por medio de las prácticas de la segregación. Uno de los mecanismos de segregación supone el uso de señales notables y fácilmente visibles de pertenencia a determinado grupo. La segregación por la apariencia, la ropa, la

vestimenta fue dejando lugar a la segregación por el espacio, en donde es más probable encontrar a ciertas personas que a otras, o en los que es bastante improbable tropezarse con cierto tipo de gente. Por lo tanto, el valor de orientación de las áreas segregadas se alcanza por las prácticas de la exclusión, de la admisión selectiva y, por ende, limitada.

En toda ciudad hay porciones y espacios usados sólo por ciertas clases sociales. El uso marca límites bien precisos, posibilitando la construcción de categorías diferentes. La bailanta, el rock, las comidas, la ropa, los boliches "orilleros", Carrefour, todos son expresiones de la materialidad del espacio. La vida en la ciudad distingue e identifica. De una manera horizontal, al interior del grupo que estamos estudiando, de una manera vertical, en torno de significantes comunes y diferentes. La identidad de la comunidad boliviana se define también por el entorno, por el contexto en donde está implantada. Hay espacios que comparten, a la escuela primaria van niños bolivianos y también argentinos. Sin embargo, a la salida de los dos turnos, los padres de unos no conversan con los padres de los otros. No es hostil la relación, sino más bien indiferente. Otros lugares que comparten

son las ferias que hay en diversos lugares de la ciudad.

Los bolivianos que trabajan en la construcción, son silenciosos, son buenos albañiles, no se observa que hagan amistad con los otros. Los llaman habitualmente "bolitas" y no se revelan. La comida es singularmente mantenida, las recetas ancestrales rigurosamente observadas. Para responder y cumplir con los sabores, han trasladado plantaciones de quirquiña y locoto⁶², que con un toque de cilantro obtienen la llajhua, una salsa picante sabrosísima que adereza todas sus sopas y guisos. Cualquier pretexto es bueno para festejar, un bautismo, un compromiso, una boda, un nacimiento, una muerte. El taquirari y la cumbia están presentes siempre, esa música que invita a saltar y repicar como ellos y dar vueltas entre parejas tomados del brazo. Las dos festividades religiosas convocantes, en agosto y en diciembre, son para celebrar a la Virgen de Urucupíña y a la de Copacabana. El ritual andino demuestra en estos tiempos un proceso de globalización. La migración boliviana transplanta la cultura nacional en un sentido universalizado.

⁶² Las palabras aluden a hierbas aromáticas y ajíes picantes respectivamente.

5. El “otro” y el “nosotros”: la construcción de una identidad boliviana

Podemos afirmar que no hay una identidad “esencial” del boliviano, sino que hay formas de definición del “otro” o de “autodefinición identitaria” realizada por los propios actores. En este sentido, entendemos como situaciones de interculturalidad aquellas circunstancias en las cuales dos grupos que producen identificaciones diferentes y, por lo tanto, construyen códigos comunicacionales imbricados con modos de posicionamiento distintos en la sociedad, se relacionan y comunican produciéndose conflictos, negociaciones, acuerdos, dominaciones y subordinaciones (Grimson, 1999) La amarga hostilidad entre los establecidos y los extranjeros, la gravedad de las posibles consecuencias, se exacerban por el hecho de que la belicosidad de los establecidos suscita una respuesta del grupo que ha sido empujado a la condición de foráneo. El antropólogo Gregory Bateson, sugirió el término “cismogénesis complementaria”, cuando una de las partes afirma su decisión ante ciertos signos de debilidad de la otra, marcando una interacción entre una parte dominante y otra dócil. La seguridad y la autoconfianza de una de las partes alimentan los síntomas de

timidez y sumisión de la otra (Bauman, 1998) Para el caso que aquí nos convoca y a lo largo de las situaciones analizadas en entrevistas y en el mismo escenario de los hechos, podríamos afirmar que la experiencia de la comunidad boliviana cochabambina en la ciudad de La Plata se acerca a este tipo. Los inmigrantes, como minoría subordinada y dependiente del grupo dominante, aceptan sumisa las condiciones impuestas por este último.

“No tenemos una cultura. En un país que estamos de visita tenemos que comportarnos bien. Los nuevos se comportan mal, se ocupan un mes y los gastan en las fiestas. Ese día se gastan todo. No tenemos cuidado por nuestras cosas. De La Plata me gusta todo. Gracias a la Argentina que me dio la oportunidad de progresar”.⁶³

Además, apela a la estrategia de disimular su propia idiosincrasia, reduciéndola al interior de sus casas, como medio de adaptación, resistencia y aceptación del “otro” mayoritario. Recordemos aquí la casa de Doña Florencia, que una vez abierto el portón se deja percibir un aroma que nos transporta al escenario exuberante de los Yungas del Chapare del NE boliviano. De este modo, los

⁶³ Eugenio Ribera, *ibidem*

cochabambinos se verán obligados a recluirse en una especie de gueto sobre los márgenes de la cuadrícula platense. El mismo se constituye a través de formas de solidaridad y del sentimiento de "pertenecer a un lugar". El sentido de la territorialidad es esencialmente colectivo; es definido por la fuerte ligazón con un lugar particular, estableciendo una referencia para los individuos. La idea de pertenencia está asociada al concepto de "comunidad", en el sentido que le da Daniel Prieto Castillo, y al cual nosotros adherimos. Comunidad como unidad homogeneizante de situaciones caracterizadas por la diferenciación y por el conflicto. Aparece una población en la que todos comparten de *idéntica manera* espacios, objetos, recursos, creencias, expectativas. La comunidad constituye un grupo social que intercambia significados comunes con relación a su mismo marco de referencia, es decir que concientiza sus problemas para buscarles solución de manera conjunta. Ya no estamos hablando de un barrio, ni de una zona compartida, no es casual que estén todos juntos. Hay una intencionalidad que los reúne, hay objetivos comunes que los alientan, hay sentimientos que los unen.

"Yo hago sopa, picamos no en madera como ustedes, agarro la cebolla, la zanahoria, todo lo picamos a la mano. Lo hago hervir largo rato. Si hay arroz le pongo y papas. En un platito pongo ají, tomate y picante. Mi hermana planta quirquiña, le ha crecido así de grande!. Así preparo la llasjhua⁶⁴ para ponerle a la sopa. Para nosotros la sopa es fundamental"⁶⁵

En efecto, sobre la base de sus rutinas, sobreviven las costumbres ancestrales, todos se reconocen en esa cultura. La continuidad cultural se da en los gestos simples rutinarios, en lo obvio que nadie necesita aclarar ni explicar, son las rutinas de lenguaje, de crianza de los niños, de vestimenta, de alimentación, de la cocina, de higiene, de remedios caseros. Son las rutinas ligadas íntimamente a los rituales, a ceremonias de cohesión grupal. Las fiestas, tales como las celebraciones de la virgen de Urcupiña, es una manifestación ritual con un clima creado por la música, las luces, los cánticos.

"Siempre vamos a la misa, somos devotos de Urcupiña. Tengo comadre ahí. Cuando hay fiesta llevamos velas. Nosotros creemos mucho en las vírgenes y en los

⁶⁴ *Salsa picante*

⁶⁵ *Ibidem*

santos. Pagamos al cura, le decimos para esta virgencita queremos que le dé una misa. Para las fiestas de agosto en la placita vamos con mi marido. Yo vendo chicharrón y anticucho, que lo hago con corazón. Vemos bailar a los jóvenes y estamos con los paisanos”⁶⁶

En definitiva, confirmamos el pensamiento de que la identidad es relacional, que se construye en el marco de un sistema de diferencias. Ese marco de identidades diferenciales tiene un anclaje discursivo que se traduce claramente en el encuentro antagónico entre los grupos y en la precariedad de las identidades. Intentamos evitar a lo largo del trabajo la seductora idea de considerar grupos opuestos con esencialidades que les son propias. Mas bien, asumimos la mirada desde el lugar del antagonismo en el marco de las relaciones de poder. La presentación recíproca de las personas puede verse afectada por alguna marca de desvalorización, como en el caso del estigma, que resulta una alteración dentro del desarrollo armónico de la interacción (Goffman, 1990) Una vez identificado un individuo como perteneciente a un grupo descalificado o estigmatizado, los caracteres

adjudicados a éste son aplicados a cada individuo, que nada podrá hacer en el marco de su desempeño personal para mejorar esa calificación. La estigmatización tiene que ver con los rasgos físicos, con la cultura, con la nacionalidad y con la exclusión.. En efecto, los excluidos están hasta tal punto atomizados que su existencia pone en cuestión la concepción de que la sociedad debe existir como un todo. Los entrevistados no reconocen a su propio barrio a través del estigma impuesto desde afuera por los platenses. La denominación de “*la favela*”, encierra un disvalor, un límite simbólico y real que separa el adentro del entorno.

6. Aperturas

“La forma en que piensas tu identidad se basa en cómo construyes tu deseo y concibes la muerte: el deseo de ser reconocido, el ansia de obtener visibilidad.” West, 1985

Este relato tiene un final abierto porque las historias de vida se prolongan en aquéllas que vendrán a continuar y diseminar nuevas biografías para contar, analizar e interpretar. Nosotros mismos ya somos parte de esos relatos pues sus discursos ya alteraron los nuestros, de tal modo que “ellos” y “nosotros”,

⁶⁶ Doña Florencia Ribera, entrevista realizada 17 de febrero de 2002

protagonizamos esta historia en común. La historia que cuenta el gran relato de pensar, sentir y proyectar individualidades colectivas situadas en espacios no estigmatizados. Para el lector, que también aquí incorporamos, lo invitamos a proseguir, a develar, a comprender e interiorizar la alteridad en su doble juego: la mirada del "otro" que, al fin del camino, supone nuestra propia mirada reflejada.

¿Seremos capaces de comprender que nosotros somos lo que somos sólo porque otro ser humano nos mira y nos completa?. Cuando excluimos nos traicionamos y empobrecemos. Cuando incluimos nos enriquecemos y nos encontramos a nosotros mismos. Quienes se empeñan en construir una identidad sin tener en cuenta a ese Otro están abocados a la soledad más vacía, más conflictiva y desesperada. Porque la identidad es una forma de ser aceptada por los demás. En concreto, tener identidad es existir socialmente –única forma de existir, como recuerda Todorov. La identidad es la entidad que nos atribuyen los otros. No es una opción, sino un destino. Alguien a quien no se le reconoce identidad, como todo inmigrante, está en la situación de mayor precariedad que somos capaces de pensar. Es literalmente un *inexistente*.

Habría que convencerse de que una persona solamente puede creer, puede desarrollarse si amplía su campo de reconocimiento de los otros, aceptando como legítimas sus diferencias, permitiendo que sigan caminos diversos y que puedan expresarse, manifestando sus singularidades. Pues si identidad significa afirmar lo que soy, los caminos hacia el desarrollo de esa identidad se dirigirán hacia lo que no soy. Si se legitima la *otredad*, se alienta el cambio, el crecimiento de lo diferente que hay en cada individuo. Proseguiremos escribiendo la *oralidad*...

Referencias

- Alessandri C., O lugar no / do mundo, San Pablo Editora Hucitec, 1997
- Bauman, Z.; Pensando sociológicamente, Bs. As., Ediciones Nueva Visión, 1998
- García Canclini, N.; Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la Modernidad, Bs.As. Paidós, 2001
- Goffman, E.; Estigma, Barcelona, Amorrortur, 1990
- Grimson, E.; Relatos de la diferencia y la igualdad, Bs. As., 1999.
- INDEC, Censo Nacional de Población y Vivienda, Bs. As. Ministerio de Economía de la Nación, 1993.

Lefebvre H.; La producción del espacio, Barcelona, Ediciones Anthropos, 1991.

Margulis M.; La segregación negada. Cultura y discriminación social, Bs.As., Ed. Biblos, 1999

Reboratti, C.; Migraciones estacionales en el Noroeste Argentino, Bs. As., CEUR, 1989.

Roncayolo, R.; La fragmentación del espacio urbano, Bs. As., 2000.

Santos, M.; La naturaleza del espacio. Barcelona, Ariel Geografía, 2000

Todorov, T.; Nosotros y los otros, México, Siglo XXI, 1991

Valentine, C., La cultura de la pobreza, Barcelona, Amorrortu, 1985.

Wacquant, L.; Parias urbanos, Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio, BsAs., Manantial, 2001.

Del Ciberactivismo a la política formal, el tránsito de los liderazgos femeninos

From Cyberactivism to formal politics, the transition of female leaderships.

Citlali Stephany Pérez Luque ¹³³

Resumen: La siguiente investigación analiza el surgimiento de los liderazgos femeninos. La organización de este responde a la falta de investigaciones específicas acerca de los liderazgos femeninos juveniles que emergen de la acción colectiva. En un primer momento la búsqueda se enfocó a la desacreditación de mujeres jóvenes que ejercieran poder político, esa primera búsqueda no fue tan efectiva, ya que la información que arrojó se evocaba sí a los liderazgos de mujeres, pero no a la desacreditación y tampoco específicamente de mujeres jóvenes. Los estudios de liderazgo se enfocan más a las prácticas de un líder en general, a los tipos de liderazgos existentes, a cómo lo asimilan hombres y mujeres, pero no hay documentos que se especialicen en a) los y las jóvenes, b) los liderazgos que no tienen que ver con la empresa ni con la política formal y c) liderazgos emergentes (que surjan de movilizaciones de la acción colectiva).

La siguiente búsqueda fue acerca de la participación política de las mujeres, que arrojó artículos que, sí denotan el tema, pero sólo en la política formal, y pocos que se orientan a la participación desde la acción colectiva. La última búsqueda refirió a la participación política de las mujeres en movimientos sociales y el papel de las tecnologías de comunicación e información (TIC), las redes sociales, el ciberactivismo y finalmente la plataforma social Twitter. Esta búsqueda arrojó artículos que describían las TIC como generadoras de discusión en la política formal y como instrumentos para la acción colectiva, el papel actual de las redes sociales, tanto en la política como en la cotidianidad y de cómo se ha elegido a la plataforma digital Twitter como espacio de debate y de organización para generar movimientos de resistencia.

¹³³ Citlali Stephany Pérez Luque. Maestrante en comunicación de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. México. citlali.p.luque@gmail.com

Las palabras clave utilizadas en las búsquedas fueron: liderazgos femeninos, acción colectiva, movimientos en red, ciberactivismo feminista, Twitter como herramienta para el ciberactivismo, tics y género, redes sociales y mujeres, política no formal y participación femenina, activismo en red, acción política en Twitter, activismo feminista, feminismo y ciberespacio, entre otras.

Para entender cómo se construyen los liderazgos femeninos, se hace necesario revisar conceptos y teorías fundamentales que permitan entender el fenómeno de los ciber- liderazgos que trascienden la frontera digital y se consolidan de tal manera que inciden en la política formal.

Palabras Clave: Ciberactivismo, Liderazgo y Participación Política.

Abstract: The following research analyzes the emergence of female leadership. The organization of this responds to the lack of specific research on youth female leaderships that emerge from collective action. At first, the search focused on the discrediting of young women who wielded political power, that first search was not so effective, since the information it produced evoked yes to women's leaderships, but not to discredit and not specifically of young women. Leadership studies focus more on the practices of a leader in general, on the types of existing leaderships, on how men and women assimilate it, but there are no documents that specialize in a) young people, b) leadership that have nothing to do with the company or with formal politics and c) emerging leaderships (arising from mobilizations of collective action).

Key words: Cyberactivism, Leadership and Political Participation.

Supuestos de Partida o Hipótesis

El ciberactivismo es parte de las estrategias que contribuyen a la construcción de los liderazgos femeninos juveniles que surgen de la acción colectiva. Utilizan la plataforma de Twitter para llevar a cabo acciones políticas de resistencia y para incidir en la agenda feminista. Además, en el

ciberespacio han encontrado una forma más efectiva de organización y de comunicación que visibiliza las problemáticas que no habían sido tomadas en cuenta por los actores de la política formal. Las ciberactivistas han obligado a llevar las discusiones y debates más allá del plano digital y han sentado las bases para la construcción de nuevos

liderazgos y dinámicas tanto la práctica política como en la protesta social.

Justificación

Poco se ha discutido acerca de los liderazgos femeninos juveniles que inciden en la esfera pública a través de las plataformas digitales. Si bien la lucha por la reivindicación de los derechos de las mujeres ha sido constante, se hace necesario observar y analizar las nuevas formas de asimilación de los movimientos feministas y de protestas. Y cómo a través de estos se posicionan ciertos liderazgos que a la larga logran incidir de manera directa, no sólo como lideresas de opinión, sino también en la política formal.

La relevancia del tema radica en que existen pocos estudios en México focalizados a los liderazgos femeninos juveniles y a qué el análisis se realizará por el uso de una plataforma digital, que como Acosta (2018) menciona, América Latina es una región en la que un alto porcentaje de ciudadanos usa las plataformas digitales.

Con el avance tecnológico y la aparición de las plataformas sociales, se modifican las dinámicas, de la vida cotidiana, de la manera en que interactúan las personas y por supuesto de las nuevas formas de organizarse para las movilizaciones, resistencias y la

acción colectiva. Por ello se pretende, explicar cómo las nuevas formas de interacción digital, contribuyen al fortalecimiento de los liderazgos de las mujeres jóvenes, quienes se han apropiado de los ciberespacios y han hecho de ellos una herramienta que permite organizar la resistencia y exigencia, trascendiendo de las redes al espacio público.

Preguntas de investigación

General

A) ¿Cómo se generaron las estrategias que construyeron los liderazgos femeninos, en el activismo digital a través de la plataforma de Twitter?

B) ¿Cómo se construyeron los liderazgos que participaron en movimientos de resistencia y activismo digital en Twitter?

Objetivos

General

Explicar el proceso de construcción de los liderazgos femeninos juveniles que surgieron de la acción colectiva y utilizaron como herramienta la plataforma de Twitter.

Específicos

1. Explicar cómo el entorno digital contribuyó al fortalecimiento de los liderazgos femeninos juveniles.

2. Describir y explicar de qué manera se transformó la manera en que las ciberactivistas consolidan sus liderazgos y logran incidir en la agenda, es decir, logran trascender del espacio digital y llevan demandas del ciberespacio a la agenda pública.

3. Analizar el ciberactivismo como el ciberactivismo contribuye a la construcción de los liderazgos femeninos juveniles.

La participación política: Mujeres y juventud

“En la última década las mujeres hemos hablado, después de habernos sentido confinadas por demasiado tiempo a espacios privados e invisibles, las mujeres de todos los continentes estamos invadiendo calles, plazas y demás lugares públicos exigiendo ser escuchadas. En diferentes formas, con diferentes voces, gritando o susurrando en lo que corresponde ya a una rebelión histórica significativa” (Vargas, 1992: 17).

Se puede decir que la participación política de las mujeres en México se da a partir de 1953, año en el que se le otorga el derecho al sufragio. Las mujeres han pasado por un largo y lento recorrido, de electoras a elegibles y de militantes a líderes (Fernández, 2006: p. 127).

(...) las mujeres latinoamericanas, una vez conquistado el derecho al voto, debieron seguir luchando y reivindicando su presencia en los espacios de decisión. Su prolongada exclusión de los ámbitos de poder político ha propiciado que a lo largo de la historia las políticas ignoraran los intereses y necesidades de éstas. Y es en este sentido, que se entiende que una mayor participación femenina en la toma de decisiones repercutirá en la introducción de políticas sensibles al género. (Tello, 2009; p. 13).

En el estudio de Fernández (2006) se entiende que la asunción de las mujeres a la política tiene que ver con la transición a la democracia, y que su incremento se debe a factores como la escolaridad, las luchas históricas por la reivindicación de los derechos y las recientes legislaciones internacionales en favor de la participación de las mujeres. En este sentido Pachón Peña y Wills (2012) consideran que lo que en realidad influye en que las mujeres asciendan al poder es su estado civil, la ocupación que tienen y su nivel de ingresos.

Las investigaciones en torno a la participación de las mujeres en la esfera pública, por lo general, se enfocan a la participación política convencional, que refiere a la que se constituye por la

participación fomentada por el Estado y la constitución (Pachón, Peña & Wills, 2012: p. 367), por ejemplo, la política formal que desempeñan los partidos políticos. Al respecto, dice Martínez (2008), hay dos formas de participación, por un lado, está la postura instrumental, que es en la que se insertan en las instituciones, incluyendo la política formal. Por otro lado, está la postura desdramatizada, que se desliza hacia una conceptualización del sujeto centrada en el placer, que induce una sobre atención de las dimensiones tribales: códigos, emblemas, valores y representaciones que cohesionan al grupo en detrimento de las dimensiones institucionales. (Martínez, 2008: p. 154). El segundo tipo de participación del que habla Martínez (2008), se puede decir que es similar a la participación política no convencional, que de acuerdo al injuve, va más allá de los mecanismos tradicionales e institucionales de participación, pues abarca acciones que van desde manifestaciones legales hasta huelgas ilegales y violencia (Pachón, Peña & Wills, 2012: p. 367).

Bivort, Martínez, Orillana y Farías (2016), reconocen formas de participación y organización juvenil, (que para el tema que se desarrollará son importantes, debido a que no pertenecen al plano de la participación

formal) se refiere a los colectivos. Estos, se caracterizan por una organización no jerárquica, con autonomía de gestión, por el uso de acciones políticas directas y con consignas colectivas más relacionadas con la vida cotidiana (Valenzuela 2007; Garcés 2010; Sandoval y Hatibovic 2010 en Bivort, Martínez, Orillana y Farías, 2016, p. 27). El distanciamiento juvenil con las instituciones políticas que para muchos /as es señal de apatía para otros no es sino la lectura en el sentido opuesto de un fenómeno que está llevando a los /as jóvenes a pensar y actuar políticamente de formas no convencionales, donde el voto puede o no ser un instrumento de acción política (Bivort, Martínez, Orillana y Farías, 2016, p. 26).

En lo que refiere a la participación de las mujeres jóvenes, dicen Bivort, Martínez, Orillana y Farías (2016) se está configurando un tipo de ciudadanía, en la que se evita continuar con los modelos masculinos tradicionales, buscando que sea a partir de la influencia de pares, en el que las organizaciones no convencionales aporten a ello.

La participación política de las mujeres latinoamericanas podría resumirse, como una lucha constante de la ampliación del concepto de ciudadanía y por otro lado como un proceso

de construcción de un espacio de participación válido en la esfera pública (Pachón, Peña & Wills, 2012, p. 361- 362). Desde esta tesitura, Martínez (2008), dice que el rechazo y la resistencia, llevan a un cambio en la subjetividad y a la probabilidad de que el sistema político se transforme, ya que estas variaciones son resultado de la modernidad, lo que facilita una modificación de los jóvenes como actores de la sociedad.

Liderazgo político de las mujeres

Lo que es relevante para la investigación, tiene que ver con la desacreditación de los liderazgos femeninos, que propiamente en los artículos no lo dice explícitamente. Pero, al hacer los recorridos, se da cuenta de que se hace una fuerte distinción entre hombres y mujeres, no solamente en política, sino en cualquier público.

Dado lo anterior, las discusiones entorno al liderazgo, se centran en los roles que se establecen, respecto al comportamiento que debe tener un hombre y una mujer en un espacio de poder y de toma de decisiones. El debate tiene que ser entorno a los liderazgos femeninos y su acceso al poder, rompiendo creencias de distinción de género y teniendo una perspectiva de apertura del ascenso de las mujeres a la esfera pública. García, Salas

y Gaviria (2017) definen el liderazgo como un proceso en el que una persona puede influenciar a otros. De igual manera identifican cuatro perspectivas del liderazgo. En primer lugar, esta la de rasgos, que se refiere a las habilidades que tiene una persona; la segunda tiene que ver con la manera en la que se conducen frente a otros, es decir, como se comportan; la tercera es la situacional que tiene como factor principal el contexto; finalmente, esta la emergente que engloba varios estilos de liderazgo, en el que la persona toma en cuenta las diferentes variables y se adapta a ello. En esta perspectiva se encuentran los estilos de liderazgo transformacional y transaccional planteados por Bass (1985), que han sido los estilos que en la actualidad se estudian en mayor medida en las organizaciones. Por un lado, según Bass (1985), en el estilo transformacional los líderes transforman a sus seguidores y, a su vez, están plenamente conscientes de la importancia que sus puestos tienen para la organización, (...) mientras que el estilo de liderazgo transaccional se compone de recompensa contingente y administración por excepción. (García, Salas, Gaviria, 2017; p. 29). Según los autores, esta distinción es relevante, porque de acuerdo a sus análisis las mujeres se

identifican como líder transformacional, en contraste de los hombres, que se identifican como líderes transaccionales. Los hombres aprenden a mandar, a utilizar cualidades visuales, a ser estrategas y a considerar a los demás como colaboradores o adversarios, y las mujeres a crear y mantener relaciones productivas, a valorar los logros basados en normas internas y a prestar servicio a los demás (Laden, 1987; p. 43; en Rioloba, 2013; p. 146).

Pese a que la diferenciación que se establece entre mujeres y hombres no es negativa, es inevitable que los estereotipos sociales de género continúen definiendo las particularidades que tiene un hombre o una mujer en el liderazgo. Este hecho se puede atribuir a la metáfora de "techo de cristal", que plantea una restricción o barrera invisible de acceso de la mujer a cargos estratégicos y de dirección por su condición de madre o mujer (Barnet, Versat y Wolf, 2003; Davidson y Cooper, 1992; Freeman, 1990; Segerman, Peck, 1991; Turner, 1993 en García, Salas, Gaviria, 2017; p. 29).

Meller (2006:1) considera que las mujeres están entre el techo de cristal y el piso engomado, donde el techo de cristal es la limitación invisible que tienen en las organizaciones para su desarrollo gerencial y

el piso engomado o pegajoso este marcado por las propias limitaciones (Fernández, 2006; p.121). Evidentemente las mujeres se ven limitadas para acceder a puestos de mayor rango en las organizaciones, debido a que la cultura organizacional opera como barrera que mantiene el techo o laberinto de cristal y entorpece el acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad (Barbero, et al, 2000, p. 51; Ramos, 2005; p. 41; en Ruiloba, 2013; p. 145).

García, Salas y Gaviria (2017) consideran que el problema de las mujeres respecto a que obtengan puestos de mayor responsabilidad, radica en el rol que la sociedad les ha asignado, debido a que existe un profundo desequilibrio entre hombres y mujeres, ellas, se ven forzadas a elegir entre su situación profesional y familiar. (...) todavía persisten estereotipos de género, que se plasman, posteriormente, en la atribución de características directivas a hombres y mujeres (Ruiloba, 2013; p. 146). Esta situación provoca que las mujeres asuman un rol similar al masculino. En palabras de Fernández (2006), las mujeres se enfocan a tener que demostrar a tener mayores méritos, grados académicos, demostrar sus capacidades (que en general son puestas en tela de juicio) y la elección entre una vida

profesional o más personal (que tendría que ver con el matrimonio y la maternidad).

Las dificultades que tienen las mujeres para acceder a los puestos altos en cualquier organización, traen como consecuencia inmediata, dice Ruiloba (2013) es la aculturalización, por ende, se normalizan los comportamientos masculinos por parte de las mujeres en puestos de poder. La espiral de visibilidad y vulnerabilidad en la que opera el liderazgo de las mujeres, se concreta en que son evaluadas más firmemente que sus compañeros varones (Kram y Mc Collom, 1998; p.10; Rhode, 2003; p. 9; en Ruiloba, 2013; p. 145). Los estereotipos de eficiencia, honestidad y capacidad de la mujer, pueden llegar a ser contraproducentes, en el sentido de elevar expectativas, con lo cual, las mujeres políticas pueden tener mayores dificultades para probar sus aptitudes o ser juzgadas con más dureza (Fernández, 2006; p. 123).

TIC, redes sociales y ciberactivismo: la triada para las nuevas formas de protesta femenil

La importancia de este apartado radica en que la discusión que se propone tiene que ver con el ciberactivismo femenino en la red social Twitter (que será el espacio en el que

se enfocará el estudio, debido a que es ahí donde se genera el debate). Por ello, es pertinente entender que son las TIC, las redes sociales y el ciberactivismo.

El ciberespacio acelera, amplifica, ofrece la capacidad de transfigurar, resignificar y profundizar tendencias y estructuras sociales. Al mismo tiempo, ofrece al activismo herramientas de acción política: convocatoria a campañas vía redes sociales, grupos y foros de discusión, newsletters, boletines, correo electrónico, documentos elaborados en línea, portales de colectivos feministas, sitios web de organizaciones y agencias de información con perspectiva de género, etc. (Rosales, 2018: p. 72).

La aparición de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), significaron un cambio en la manera de informarse, de generar redes y en general de interactuar. Las posibilidades que brindaron, modificaron incluso, las formas de hacer protesta social y política formal. Menéndez (2011) considera que lo que caracteriza a las TIC es que son instantáneas, hay mayor desorganización, sin embargo, éstas tienen mayor capacidad de información, mayor alcance, es decir, una amplia cobertura y la accesibilidad de servir para diferentes causas. Acosta (2018) aporta a este tema diciendo que

las TIC permiten la ampliación de los mensajes, visibilizar problemáticas sociales y la posibilidad de definir agenda. Por lo tanto, las TIC juegan un papel determinante en la sociedad actual. Estamos en un momento en el que es a través de estas, que la ciudadanía no sólo se comunica, sino que también se informa. Internet no es sólo el medio a partir del cual se comunican muchos de los activistas, sino que es una forma de acción que permite una individualización no aislada (Rovira, 2013: p. 116).

En las acciones de la información y el conocimiento, la acción colectiva suele tener como epicentro a las TIC (Castell, 2009; 2012). Esto permite afirmar, por un lado, el uso de las redes como herramientas de participación política y por otro, que las TIC no son sólo un canal de expresión de los movimientos sociales sino, además, un componente relevante para comprender su configuración (Acosta, 2019: 118).

Como diría Acosta, el espacio digital se convierte en un lugar de participación y discusión de lo público. En el que el espacio digital se presenta como una nueva vía de participación en la que la ciudadanía cobra un nuevo valor en términos de activismo y deliberación sobre los asuntos públicos (Acosta, 2019: 121). De acuerdo con

Menéndez (2011), las TIC con el internet permiten tener nuevos canales de información y de participación ciudadana. La función de integración mediática se actualiza a través de las TIC, que se convierten en táctica de la acción social colectiva (Menéndez, 2011; p. 87).

La sociedad de la información y el conocimiento, entendida como nuevo paradigma de las teorías de la comunicación, permite mostrar como el uso de las TIC resulta una fértil herramienta de activación política ciudadana. Además, la discusión que se dio en los microsistemas digitales se amplificó y materializó en una acción colectiva. (Acosta, 2018; p. 6).

Las nuevas tecnologías como canales de información y comunicación se convierten en recursos estratégicos de la acción social colectiva (Menéndez, 2012; p.87). Así mismo, las redes sociales son parte de la cotidianidad de las personas, que les permite interactuar e incluso organizarse. Además, hay que considerar que su uso aumenta cada vez más. El informe 2017 de Latinobarómetros sostiene que las redes sociales se han convertido, para un tercio de América Latina en una fuente de comunicación política sustituyendo los medios formales (Acosta, 2018; p.10). Por un

lado, el uso de las redes como herramientas de participación política, y por otro, que las TIC no son sólo un canal fundamental de expresión de los movimientos sociales, sino, además, un componente relevante para comprender su configuración (Acosta, 2018; p. 7). A esta discusión aporta Medina (2016) al decir que hay un despertar de la ciudadanía crítica, de aquellos que entienden las redes y que permiten la comunicación, siendo los ejercen algún tipo de influencia.

El uso de las redes sociales (...), a través del mundo, se ha intensificado, especialmente entre los adultos jóvenes. Lo interesante de este perfil de grupo es la edad, ya que son los usuarios más asiduos en el uso de los medios sociales; y cada día van más en aumento con el fin de obtener información en torno a la política, creación de contenido referente al tema actual y expresando los diversos puntos de vista políticos. (Gelpi Texeira, Rodrigo, 2018; pp.30)

De acuerdo con Gelpi, las redes sociales tienen diferentes utilidades, entre ellas esta la de transformar, ya que han modificado la comunicación, en cuanto tiempo, tipo e incluso naturaleza, dice el autor, que ya no se requiere de los medios tradicionales (tales como prensa y televisión) para mantenerse informado de lo que sucede alrededor del

mundo. De este modo hay una modificación en la cotidianidad de las personas, al punto de que estar interconectado se ha vuelto una necesidad.

Internet y las redes sociales han rediseñado los espacios y la forma de hacer política; instaurando otras subjetividades y estructuras organizativas que se caracterizan por ser descentralizadas y con múltiples nodos que les permite conectarse a numerosas redes (Burgos, 2015; p. 3). Dado lo anterior, se puede afirmar que las redes sociales se usan como herramientas que han modificado las dinámicas de la protesta, a través del ciberactivismo. Dice Burgos (2015) que las redes como Facebook, Twitter o Youtube, han transformado la manera en la que las personas se interrelacionan, desde cómo se comunican, hasta cómo se organizan. Las redes sociales son en la actualidad medios de generación y difusión de información, pero también son las vías de contacto de millones de personas en todo el mundo. (Ramírez, 2019: p. 2). De acuerdo con Acosta (2018), los ciudadanos y principalmente las mujeres, a través de las redes han generado un espacio que trasciende los límites de lo digital, para propiciar la configuración de agendas para la elaboración de estrategias para la acción colectiva.

También, (...) el uso intensivo de internet y de redes sociales ha transformado radicalmente la forma de hacer política y las posibilidades de autoorganización de los sistemas sociales a gran escala (Toret, 2015: p. 163).

En las últimas décadas, los cambios más significativos en los repertorios de protesta tienen que ver con: 1. La relevancia creciente de las redes digitales en acciones cada vez más prefigurativas impregnadas de hacer un hacker, y 2. Un devenir feminista o feminización de las movilizaciones sociales, que va más allá de las mujeres o las feministas. (Rovira, 2018: p. 224).

(...) en tanto estrategia, el ciberactivismo es considerado como una forma no convencional de participación política que utiliza la tecnología como un campo abierto de acción a través de distintas plataformas digitales. (Ramírez, 2019: p. 4). Como diría Acosta (2018) nos encontramos inmersos en un sistema donde la ciudadanía va cambiando sus formas de accionar, generando otras formas de participación, así como la modificación en las maneras de comunicarse, planear y de organizarse para la acción colectiva. Sin embargo, la dependencia digital da origen a una lógica nueva en la comunicación, según la cual el poder se construye a través de un vínculo cotidiano y de

reciprocidad con la ciudadanía (Rosales, 2018: p. 71).

El ciberactivismo es toda una forma de participación que se da por medio del uso de las TIC, distinguiéndose porque persiguen cambiar la situación actual a través de la movilización (González, Becerra y Yanez, 2016: p. 48). En este sentido las dinámicas de los movimientos de resistencia y protesta femeninos se han ido modificando y han utilizado la tecnología como herramienta que permite la difusión de manera amplia, así como la organización sin que las participantes se tengan que encontrar de manera física en algún espacio. Debido a que se han utilizado los medios de moda para promover los movimientos porque permiten captar un número mayor de posibles participantes (González, Becerra y Yanez, 2016: p. 52). Además de que el ciberactivismo, se sirve de las plataformas digitales como herramientas de socialización y debate (Acosta, 2018: p. 15), que es justamente lo que configura las nuevas formas de organización de las mujeres para la acción colectiva y la participación política, debido a que representa una manera distinta de incidir en la esfera pública, sin involucrarse en la política formal (por ejemplo, a través de la afiliación partidaria). Lara (2018) considera que el ciberactivismo, busca propiciar un

ambiente offline y online en la política, que contribuya a la apropiación del espacio de toma de decisiones.

Es a través del ciberactivismo, que las mujeres buscan visibilizar problemáticas sociales que las afectan de manera más directa que a los hombres. Temas como el aborto, derechos laborales, sociales y reproductivos se retoman en sus agendas como parte de resistencia y lucha, cuyo objetivo es la reivindicación del Estado frente a estas demandas.

El activismo digital de las mujeres ha puesto una potencia para el feminismo no sólo porque expande y visibiliza los temas feministas en la esfera pública. Sino también porque promueve una nueva dinámica de implicación con una dimensión de autoflexibilidad sobre temas de privilegio, diferencia y acceso. (Rovira, 2018: p. 228).

Como dirían Cortés, Parra y Domínguez (2008), las mujeres que participan han resistido, han decidido ser parte activa en la esfera pública y se han ganado el reconocimiento de sus compañeras, así mismo, han accionado para transformar sus condiciones. (...) los espacios del activismo se ven permeados por las redes, que son a la vez el medio de comunicación, la forma de organización (redes libres de escala que

irrumpen en el espacio público como enjambres) y el ideal normativo. (Rovira, 2018: p. 224).

Aunque pareciera que en el ciberactivismo todo es positivo, no es así. Dice Rovira (2018) que las protestas en red, traen consigo otro tipo de violencias que ocurren desde el anonimato, qué, evidentemente buscan la intimidación y le fin del movimiento. Pese a esta situación de ciber acoso, albergado en el anonimato, el crecimiento del feminismo digital ha ocurrido al tiempo que las protestas en las calles (Rovira, 2018: p. 233).

3.4 Twitter como espacio de protesta femenina y de organización para la acción colectiva

América Latina es la región con mayor involucramiento en redes sociales a nivel global (Acosta, 2019; p. 119) y Twitter es una plataforma que provee un servicio de microblogging, por medio del cual, permite a sus usuarios leer, difundir y recibir mensajes que no superen los 140 caracteres (Acosta, 2019; p. 120), también, es considerado uno de los espacios de comunicación, más importantes en la política actual (Maranon, Maeda y Saldierna, 2018; p. 73). La característica principal de Twitter es el hashtag, que permite la organización de contenidos mediante la categorización de la

información (Kaplan y Haenlein, 2010, p. 67; en Gelpi, 2018; p. 32). Por otra parte, (...) los procesos globales de la mente colectiva consideran a Twitter como una herramienta para la expresión del estado de ánimo político donde se producen microrrelatos. (Lara, 2018: p. 15).

(...) las redes sociales como Twitter son también el espacio desde el que se configuran las representaciones de estas líderes; así como desde el que asociaciones feministas pueden luchar por la igualdad de género, ya que Twitter configura una plataforma óptima para construir redes colectivas online, que al mismo tiempo permiten a sus miembros configurar una identidad pública (Medina, 2014; p. 258).

Se trata del traslado de la vida a las redes sociales. Al ciudadano en redes sociales le permiten ser una persona actual, sentir que tiene presencia, sentir que esta interconectado y que es escuchado (Menéndez, 2012; 89). Desde esta tesitura, se puede decir que Twitter se ha posicionado como una red de comunicación e información. Además, se le puede considerar como una plataforma en la que se genera debate y que da cabida no sólo a la política formal, también a los movimientos sociales emergentes, brindándoles un espacio de discusión, de

posicionamiento, de apertura a temas que probablemente han sido un tabú en las sociedades latinas.

Las formas iniciales de participación pueden clasificarse como no convencionales entendidas como aquellas formas que rebasan los mecanismos de control de las instancias de poder, que reflejan la manera como históricamente han empezado a incursionar las mujeres en el espacio público. (Cortés, Parra y Domínguez, 2008: p. 45).

Ejemplo de ello es el movimiento #NiUnaMenos, que fue una construcción colectiva a través de los microsistemas digitales, que posibilitaron una dinámica de participación masiva que le permitió desafiar no sólo las estructuras sociales tradicionales sino también a los poderes políticos (Acosta, 2018; pp. 16).

Dice Acosta que los movimientos sociales han apelado a los medios digitales, e incluso sirven de herramienta para la acción colectiva. Menéndez aporta que también son recursos estratégicos para expresar el conflicto social. Los movimientos sociales recurren a las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la comunicación para amplificar las bases de sustento de la protesta (Cammaerts, 2012; en Acosta, 2019; pp. 118). Al respecto, Burgos (2015) considera

que las movilizaciones han permitido una nueva configuración de la acción colectiva y el uso de la tecnología ha posibilitado cambios en las estrategias y en la comunicación.

De acuerdo con Acosta, los movimientos sociales convocados por la red tienen ciertas ventajas y particularidades, por ejemplo: a) se vuelven más visibles, justamente por el alcance que tienen las redes, es decir rebasan fronteras; b) no son el resultado de la participación tradicional, con esto se refiere a que pueden ser el resultado de movimientos emergentes; c) pueden llegar a tener influencia en otros espacios, es decir, no se quedan en las redes; y d) son movimientos en red, en concreto, no son movimientos aislados. De esta manera las plataformas digitales funcionan también como espacios de socialización.

Las redes no sólo han servido para construir y coordinar la movilización, sino que también se han constituido en una plataforma que articula desde una perspectiva tecnopolítica estrategias de acción, pensamiento y organización social (Burgos, 2015: p. 5). De acuerdo con Burgos (2015), las movilizaciones rompen las barreras del internet, pudiendo generar protesta en diferentes espacios, además de que se pueden viralizar con mayor facilidad, dadas las

plataformas. (...) las multitudes conectadas logran agrupar y sincronizar los cerebros y cuerpos en los sujetos a través de dispositivos tecnológicos y comunicativos (Burgos, 2015: p. 7). Los movimientos y colectivos activistas buscan siempre construir estos espacios de opinión, de comunicación alternativa que luchan contra las ideas hegemónicas y a la vez contrarrestar la omisión mediática o la representación simplificada o tergiversada de las protestas en los medios masivos. (Rovira, 2013: p. 107).

Los movimientos sociales recurren a las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la comunicación, para amplificar las bases de su protesta (Acosta, 2018: p. 7). En este sentido, las tic representan un canal virtual para la construcción de redes sociales y una nueva táctica de la acción colectiva. Porque las redes sociales online reconfiguran virtualmente los vínculos sociales (Menéndez, 2011: p. 86). En la participación activa (...) se destaca el gusto por expresarse de manera libre, la participación electrónica como forma de comprometerse con las causas y no con la afiliación a organizaciones al participar (González, Becerra y Yanez, 2016: p. 48).

Rovira (2013) afirma que los movimientos sociales trascienden límites geográficos,

debido a que hay elementos en común dentro de la acción colectiva, donde, las protestas aparecen en defensa de la vida. (...) es un hecho empírico que a partir de la participación en movilizaciones la gente hace un uso más intensivo y más político de las redes electrónicas y no al revés. (Rovira, 2013: p. 127).

La paulatina feminización de las formas y de los marcos de significado. No sólo cada vez hay más mujeres manifestándose públicamente y la defensa de la reproducción de la vida y el cuidado (como espacio al que han estado confinadas las mujeres) se vuelve central ante la violencia a todo nivel, sino que hombres y mujeres en las luchas emancipatorias actuales hacen especial énfasis en revisar las formas de autoridad en los procesos organizativos y ponen en cuestión las valencias jerarquizadas: ya sea público/privado, producción/reproducción, individuo/ colectivo, identidad/anonimato, abriéndose a un tercero excluido e inapropiable. (Rovira, 2018: p. 225).

En este sentido dice Rovira que las tic sirven como herramientas que fortalecen la participación al mismo tiempo permiten que se genere activismo sin jerarquías, sin tener que tener una estructura centralizada. Dado lo anterior, Twitter se vuelve la plataforma ideal

para manifestarse, en 140 caracteres se puede emitir una opinión que puede o no ser tomada en cuenta. En este caso, dice Rovira (2013) que la presencia en Twitter no garantiza que exista algún impacto a la hora de compartir algún tipo de contenido, u opinión.

A manera de conclusión

Para que la mujer fuera reconocida como un actor en la política tuvo que pasar por un proceso ampliamente complejo, las condiciones en las que se encontraba la sociedad a principios del siglo XX eran retrogradadas, es decir, la mujer no tenía un valor como persona, más bien como objeto por lo tanto su opinión no contaba en ninguno de los ámbitos de la vida cotidiana. Un factor importante que permitió cambios en las relaciones interpersonales fue la influencia de los movimientos feministas de Europa y Estados Unidos.

Tomando en cuenta que la incidencia de las mujeres en el terreno de lo público es muy reciente, se vuelve imprescindible hablar acerca del surgimiento y consolidación de los liderazgos femeninos y como estos son descalificados, pues, se pone en tela de juicio la capacidad de las mujeres para la toma de decisiones. En este sentido, el discurso

feminista ha logrado incidir en el Estado, pero éste lo ha tomado y cooptado para explotarlo a su antojo y conveniencia. Por lo tanto, el reto para las feministas debiera ser el de convertirse en una fuerza política capaz de ser interlocutora y plantear políticas públicas que beneficien a las mujeres, o bien, ofrecer opciones para las mujeres de todas las clases sociales y perneear con sus reivindicaciones a todos los partidos políticos.

Además, la tecnología en definitiva ha modificado la manera en la que nos relacionamos, comunicamos e incluso la manera en la que nos manifestamos. Las tecnologías de la información y la comunicación han permitido transformar el silencio en lenguaje y acción, en el sentido que señalaba Lorde. (Pedraza & Rodríguez, 2019: p. 198). relacionarse, intercambiar y evaluar información y organizarse en grupos de interés de diversa índole son actividades que para un porcentaje creciente de la población se ha convertido en un eje nodal de sus interacciones culturales, políticas, sociales y económicas. (Gandlgruber, Ricaurte, 2010: p. 58).

La apropiación del ciberespacio, ha permitido tener una incidencia distinta, con la que se busca impactar diferentes espacios de la sociabilidad y por supuesto se espera que

tenga un mayor alcance y reacción. Por ello, hay que (...) entender el alcance político y social de la cultura digital y del entorno tecnológico como forma de vida contemporánea, como el ambiente en donde se desarrollan nuestra vida y nuestras luchas (Nathanson, 2013: p. 24).

Referencias

1. Acosta, Marina (2018), "Ciberactivismo feminista. La lucha de las mujeres por la despenalización del aborto en Argentina", Sphera Publica, [Consultado el 28 de septiembre de 2019], ISSN: 1576-4192 Número 18 Vol. II pp. 02-20. Disponible en: file:///C:/Users/biblioteca/Downloads/Sphera 2018.pdf
2. Acosta, Marina (2019), Violencia de género y tecnopolítica. La génesis del movimiento #NiUnaMenosEnArgentina, Colección Isumisos Latinoamericanos, [Consultado el 27 de septiembre de 2019], ISBN 978-987-3990-36-6. Disponible en: file:///C:/Users/biblioteca/Downloads/CapNiUnaMenos.pdf
3. Bivort, Bruno, & Martínez-Labrín, Soledad, & Orellana, Cristian, & Farías, Fernando (2016). Mujeres jóvenes y ciudadanía en Chile: Una mirada a las nuevas configuraciones políticas. Revista de

Sociología e Política, 24(59), undefined-undefined. [fecha de Consulta 20 de septiembre de 2019]. ISSN: 0104-4478. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=238/23847413002>

4. Burgos Pino, Edixela Karitza (2015). La tecnopolítica y la acción colectiva en la sociedad red. Razón y Palabra, núm. 89, marzo-mayo. Universidad de los hemisferios Quito, Ecuador. Disponible en: http://razonypalabra.org.mx/N/N89/V89/19_Burgos_V89.pdf

5. Cortés, Ramírez, Dennys Andrea, Parra, Alfonso, Gladys y Domínguez, Blanco, María Elvira (2008). Participación Social y Política: Estudios de Liderazgos Femeninos en Bogotá y Cundinamarca (Colombia). International Journal of Psychological Research 2008. ISSN 2011 - 7922 Vol. 1, No. 1, pp. 40 – 48. [Consultado el 30 de octubre de 2019]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2990/299023503007.pdf>

6. Fernández Poncela, Anna María (2006). Mujeres y política en América Latina: dificultades y aceptación social. Argumentos, 19(51). [fecha de Consulta 16 de septiembre de 2019]. ISSN: 0187-5795. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=595/59505105>

7. García Solarte, Mónica, & Salas - Arbélaez, Laura, & Gaviria Martínez, Édgar (2017). Estilos de liderazgo de hombres y mujeres en las Pymes. AD-minister, (31), undefined-undefined. [fecha de Consulta 17 de septiembre de 2019]. ISSN: 1692-0279. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3223/322353489002>

8. Gelpi Texeira, Rodrigo (2018). Política 2.0: las redes sociales (Facebook y Twitter) como instrumento de comunicación política. Estudio: caso Uruguay. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Madrid. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/49515/1/T40361.pdf>

9. Lagarde, Marcela, "El género", fragmento literal: 'La perspectiva de género', en Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia, Ed. horas y HORAS, España, 1996, pp. 13-38. [Consultado el 9 de noviembre de 2019]. Disponible en: https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/08_EducDHyMediacionEscolar/Contenidos/Biblioteca/Lecturas-Complementarias/Lagarde_Genero.pdf

10. Lamas, Marta (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. Cuicuilco,

vol. 7, núm. 18, enero-abril. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México [Consultado el 9 de noviembre de 2019] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>.

11. Lara, Delgado, Jonhny (2018). E-democracy y ciberactivismo: redes activistas contra las violencias de género entre 2015 y 2017 en México. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. [Consultado el 28 de octubre de 2019] Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/326381491>.

12. Maranon Lazcano, Felipe & Maeda González, Carla María & Saldierna Salas, Alma Rosa (2018). La mujer política en Twitter: análisis de los mensajes emitidos por candidatas a gubernaturas en México. Revista científica de estrategia, Tendencia e Innovación en Comunicación #16. Universitat Jaume I. pp. 71-92 Disponible en: <http://dx.doi.org/10.6035/12174-0992.2018.16.5>

13. Martínez, Jorge Eliécer (2008). Participación política juvenil como políticas del acontecimiento. Revista Argentina de Sociología, 6(11), undefined-undefined. [fecha de Consulta 13 de septiembre de 2019]. ISSN: 1667-9261. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=269/26911765008>

14. Medina Vicent, María (2014). Discursos mediáticos a través de Twitter. Imágenes sobre el liderazgo empresarial de las mujeres: #liderazgofemenino. Departament de Filosofia i Sociologia, Universitat Jaume I, Disponible en: http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/145567/Medina-Vicent%2C%20Maria%20-%20Discursos%20medi%C3%A1ticos%20liderazgofemenino%20%283%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y&fbclid=IwAR0jIXib_ggKTDC0XWdC1gJ0HipFhl3GZxQYAbZH5JFnX1qR5RrIGviDqQ4

15. Menéndez, María Cristina (2011). Las redes sociales y su efecto político. Revista Telos, p. 85- 93. Madrid. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/296396199/M-C-Menendez-Las-Redes-Sociales-y-Su-Efecto-Politico>

16. Pachón, Mónica, Peña, Ximena, & Wills, Mónica. (2012). Participación política en América Latina: Un análisis desde la perspectiva de género. Revista de ciencia política (Santiago), 32(2), 359-381. [Fecha de consulta 22 de septiembre de 2019], disponible en:

<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2012000200002>

17. Ramírez, Morales, María del Rosario (2019). Ciberactivismo menstrual: feminismo en las redes sociales. Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad e-ISSN: 2007-3607 Universidad de Guadalajara Sistema de Universidad Virtual México. [Consultado el 7 de noviembre de 2019]. Disponible en: <http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/438>.

18. Rosales, María, Belén (2018). Ciberactivismo: praxis feminista y visibilidad política en #NiUnaMenos. Pléyade 22, julio-diciembre. Online ISSN 0719-3696 ISSN 0718-655X / pp. 63-85. [Consultado el 3 de noviembre de 2019] Disponible en: http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/4.-Rosales_Ciberactivismo.pdf

19. Rovira, Sancho, Giomar (2013). De las redes a las plazas: la web 2.0 y el Nuevo Ciclo de Protestas en el mundo. Acta Sociológica, núm. 62, septiembre- diciembre, pp. 105- 134. [Consultado 6 de noviembre de 2019] Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>

20. Rovira, Sancho, Giomar (2018). El devenir feminista de la acción colectiva. Las multitudes conectadas y la nueva ola

transnacional contra las violencias machistas en red. Teknokultura ISSN: 1549-2230. Ediciones complutense. [Consultado el 8 de noviembre de 2019] Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5209/TEKN.59367>.

21. Ruiloba Núñez, Juana María (2013). Liderazgo político y género en el s. XXI. <i>Ent ramado, 9</i> (1), undefined-undefined. [fecha de Consulta 15 de septiembre de 2019]. ISSN: 1900-3803. Disponible en:

22. Tello Sánchez Flavia Mabel (2009). La participación política de las mujeres en los gobiernos locales latinoamericanos: barreras y desafíos para una efectiva democracia de género. Centro eurolatinoamericano de formación, política, mujeres y ciudad. Disponible en: file:///E:/participacion_mujeres_gob_locales_flavia_mabel_tello.pdf

23. Toret, Javier (coord.) (2015). Tecnopolítica y 15M. La potencia de las multitudes conectadas. Un estudio sobre la gestación y explosión del 15M. Barcelona: UOC. [Consultado el 11 de noviembre de 2019]. Disponible en:

https://xabierbarandiaran.files.wordpress.com/2015/05/barandiaran_n_aguilera_-_2015_-_neurociencia_y_tecnopolitica_15m_-_tecnopolitica15m_cap.pdf

24. Vargas, Virginia (1992) *Cómo cambiar el mundo sin perdernos. Movimiento de mujeres en el Perú y América Latina*, F. Tristán, Universidad de Te

Análisis de la representación de la violencia de género configurada en las campañas audiovisuales del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género- Chile (2014-2017).

Alicia Lorena Rey Arriagada

1. Introducción

Una vez retomada la democracia en Chile, los sucesivos gobiernos de la Concertación por la Democracia instalaron en la agenda pública, variadas temáticas de género que durante los años de dictadura habían quedado relegadas al ámbito académico universitario o habían estado amparadas bajo el trabajo de ONG internacionales. En este contexto, durante el gobierno de Patricio Aylwin Azocar (1990-1994) se crea el Servicio Nacional de la Mujer (Sernam), organismo que -sin tener el estatus de ministerio- estuvo encargado de colaborar con el Poder Ejecutivo en materias referidas a políticas de género, según la ley N° 19.023. A partir de este organismo se institucionaliza el estudio y la investigación acerca de las temáticas relacionadas con la mujer para orientar el diseño de políticas

públicas en estas materias, tendientes al desarrollo social.

Recién en 2015, bajo el segundo gobierno de Michelle Bachelet Jeria, se crea el Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género, al amparo de la Ley N° 20.820. Dentro de sus variadas funciones se cuenta el planificar y desarrollar políticas de orden público, tendientes a la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, velar por el ejercicio de las libertades fundamentales de estas, así como por el cumplimiento de las obligaciones contenidas en los tratados internacionales suscritos por Chile en materia de violencia de género. A partir de estos lineamientos surge el "Plan Nacional de Acción en Violencia Contra las Mujeres", compuesto por una serie de campañas publicitarias elaboradas en el segundo gobierno de Michelle Bachelet (2014-2018). Las campañas producidas en

este periodo de tiempo resultan de especial interés debido a dos razones. La primera, radica en que en 2016 la agenda pública chilena se ve marcada por un emblemático hecho de violencia de género que remeció al país. Los trabajos periodísticos de prensa, radio, televisión y redes sociales cubrieron en detalle el caso de Nabila Rifo Ruiz, mujer que fue víctima de femicidio frustrado, luego que su pareja le arrancara los globos oculares. A raíz de este suceso, en Chile se comienza a debatir fuertemente acerca de la figura delictual del femicidio y de las políticas públicas que no han logrado disminuir los índices de violencia de género, problemática que ha motivado multitudinarias manifestaciones tanto en Chile como en el resto del mundo, marcando la agenda política así como la de los medios de comunicación. La segunda razón que hace atrayente el material que constituye el corpus de análisis de este trabajo, es que se trata de un discurso gubernamental, emitido desde la voz del poder. En este sentido afirmamos que a partir de esta clase de discursos, la dicotomía mente/mundo es reemplazada por la dualidad discurso/mundo, la cual posee injerencia en la constitución de la realidad social, pues –como afirma Santander (2011)- esta no puede ser separada de los discursos que en la sociedad

transitan, ya que el conocimiento del mundo radica en los enunciados que en ella circulan.

2. Marco Teórico

2.1. Publicidad Social y Legislación. Algunas breves consideraciones

Si se piensa que vivimos en una sociedad letrada gobernada no tan solo por el uso de la escritura, sino también por la utilización de las imágenes, entonces la unión de ambos componentes fija, estatiza y estructura un orden que luego de un tiempo pareciera “ser natural”. En tal contexto, el lenguaje – entendido en una amplia dimensión- ejerce una importante función en los modos de percibir el mundo circundante y la forma en la que se ejecutan las prácticas sociales. Con tales antecedentes, ya es bien sabido que la publicidad, entendida como “cualquier forma pagada de presentación y promoción no personal de ideas, bienes o servicios por un patrocinador identificado” (Kotler & Armstrong, 2013:p.470) se instala con mayor fuerza a partir de la aparición de los mass media. Pero en las sociedades modernas, la agenda de los gobiernos también requiere de las técnicas y métodos de esta disciplina para abordar problemáticas de índole social. Así surge el concepto de publicidad social definido como

la actividad publicitaria o comunicativa que es de carácter persuasivo, intencional e interesado que sirve, a través de los medios publicitarios, a causas concretas de interés social, y que, por lo tanto, se plantean objetivos de carácter no comercial, buscando efectos que contribuyan, ya sea a largo plazo, en el desarrollo social y/o humano, y formando parte, o no, de programas de cambio y concienciación social (María Cruz Alvarado, 2010: p.336)

No obstante, este tipo de publicidad genera un nuevo reto. En palabras de Eloisa Nos Aldás (2007) este consistiría en “desvelar las realidades que le preocupan, poner de manifiesto sus causas, transmitir las razones por las que considera que hay que abordarlas, y hacer llegar sus propuestas de cambio.” (p.284). En suma, a este tipo de publicidad le interesa trabajar en pos de un objetivo que atañe a un colectivo en vistas a generar mejoras de tipo social. Es así como las entidades gubernamentales (o también llamadas anunciantes sociales) han comenzado a asumir responsabilidad directa, a partir de lo cual se generan políticas públicas de diferente índole. En el caso que sirve de objeto a este análisis, la violencia hacia la mujer, producto del alto índice de femicidios perpetrados en Chile (193 mujeres muertas por este delito en los últimos 5 años)

ha implicado que el gobierno de turno integre a sus políticas campañas comunicacionales o también llamadas de sensibilización para intentar frenar este tipo de casos y con ello disminuir las estadísticas que no solo afectan a las mujeres, sino a todo un entorno familiar. Por lo mismo, las campañas de índole social intentan “aportar a la sensibilización que debería suponer la disminución paulatina del número de víctimas de la violencia de género” (Camarero y Marcos, 2012:p.18), por lo cual este tipo de campañas intenta “contrarrestar parte de las causas que posibilitan los malos tratos, respondiendo a un análisis determinado del problema, haciendo así posible neutralizar algunos obstáculos que se opongan a su erradicación” (Molina y González, 2005 citado en Camarero y Marcos, 2012:p.21).

En Chile, la regulación de la actividad comunicacional del Gobierno no está establecida de manera exhaustiva, dificultando así su ejercicio y además generando controversias de índole político. Por un lado, al gasto público y a la falta de límites expresos y, por otro, a la eventual realización de campañas de cuestionado interés público, las que podrían exceder la autorización normativa pudiendo surgir el eventual ejercicio de propaganda política con

fondos públicos por parte del gobierno de turno. Lo anterior además atenta a lo establecido por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, mediante su Rectoría Especial para la Libertad de Expresión, donde se "ha presentado una serie de principios básicos para la regulación adecuada de la intervención del Estado en el contenido de los medios de comunicación, la publicidad oficial y las campañas comunicacionales de interés público" (Cristóbal Osorio y Gerardo Ramírez, 2016: p.141). Según la comisión antes citada, dentro de los principios rectores que guían la ejecución de la publicidad o comunicación de gobierno se menciona: el establecimiento de leyes especiales, claras y precisas con el fin de reducir la discrecionalidad y los posibles abusos en materia de publicidad oficial, respetar los objetivos legítimos de la publicidad oficial, el establecimiento de criterios no discrecionales de distribución de la pauta estatal, la posesión de una planificación adecuada, una asignación de recursos publicitarios a través de procedimientos abiertos, transparentes y no discriminatorios, el respeto y la promoción del derecho a la transparencia y acceso a la información y la aceptación del control externo de la asignación publicitaria, junto con

el mantenimiento y protección del pluralismo informativo.

Pero independiente de la diversa legislación existente o de la ausencia de ella en torno a la elaboración y puesta en práctica de la publicidad de carácter social, es claro que los elementos que la conforman se insertan al interior de una cultura, la cual se construye a través de una multiplicidad de voces discursivas que cruzan al ser humano y que producen una cadena de significaciones para gestar las diferentes subjetividades o - como sostiene Rita Segato (2003)- conformarnos a partir de una serie de "chips" (anclados principalmente en la costumbre), ante lo cual la publicidad se torna un elemento crucial, porque -como señala la misma autora- esta cadena de "chips" bien puede ser transformada o "desinstalada". Lo anterior, a juicio de Segato (2003), se produciría a través de la instalación del derecho que opera como conformador de moralidades nuevas. Sin embargo -como ya sabemos- ello no es inmediato. Los derechos (o la implementación de los nuevos derechos) que desnaturalizan la violencia de género, requieren de un tiempo que permita nuevas conformaciones, en cuyo proceso la mediatización es importante, pues

La visibilidad de los derechos construye, persuasivamente, la jurisdicción. El derecho es retórico por naturaleza, pero la retórica depende de los canales de difusión, necesita de publicidad. Es necesario que la propaganda y los medios de comunicación en general trabajen a favor de la evitabilidad, y no en su contra. (Segato, 2003: p. 144)

Lo anterior bien puede producirse a partir de la formulación de leyes más justas que, en consecuencia, propendan a generar un cambio de conciencia en la ciudadanía, de tal modo que la historia deje de ser un escenario estático y preestablecido para dar paso a constantes reformulaciones en pro de un bien común e instalar –como sostiene Segato (2003)- una nueva norma moral que llegue a ser preponderante.

2.2. Representación de la Mujer

Como ya sabemos la realidad no es algo dado, sino más bien una entidad elaborada por todos los miembros de un colectivo, ya que esta se construye socialmente (Berguer y Luckmann, 1966). Es decir, las formas en que el conocimiento se objetiva, se institucionaliza y se legitima son diversas y bien pueden transformarse según cambie la relación entre el individuo y la sociedad. En tal sentido, las representaciones y los sistemas representacionales que en torno a ellas se

conforman son siempre “portadoras de significados que se materializan a través del uso del lenguaje, sea escrito, visual, auditivo, corporal, etc.” (Darrigrandi y Victoriano, 2009: p 248). Lo anterior implica entonces que en dichos procesos cognitivos se integran un sistema de prácticas sociales y culturales, un objeto o un tema de la representación y unos receptores que se enfrentan a ciertos significados representados. De tal modo entonces, el conocimiento tendría -en primer lugar- un carácter constructivo, desde la perspectiva que se conforma en relación con los objetos sociales que conocemos. En segundo lugar, la construcción de este conocimiento no es de tipo individual, sino de tipo social, pues está mediatizado por la interacción entre individuos, grupos y/o instituciones. Y, en tercer lugar, la realidad se crea y genera de manera simbólica, a través del uso del lenguaje. A su vez, este sería el marco en el cual la realidad adquiere sentido. En términos de Berger y Luckman, 1966: “La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres, y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente” (p. 36).

De acuerdo a lo antes citado, la vida cotidiana no sólo se entendería y legitimaría como real, sino que además estaría dada

como tal desde el pensamiento, lo que genera la validación de las acciones posteriores en pos de ese mismo conocimiento. Por consiguiente, la representación de la mujer que se construye a partir de campañas publicitarias de corte social - objeto de estudio de nuestro análisis- no sólo es validada por las estructuras de poder que se esconden tras el enunciado y el sujeto de la enunciación, sino que además esta representación comienza a hacerse real sin mayores cuestionamientos, insertándose en estructuras profundas del colectivo social y anidándose como un conocimiento validado, pues "en tanto las rutinas de la vida cotidiana prosigan sin interrupción, serán aprehendidas como no problemáticas" (Berger y Luckman, 1966: 42).

Así, los roles (materiales y simbólicos) adscritos a la mujer a través del discurso resultan ser un concepto real que lleva a que se materialice en las interacciones sociales, momento en el que a la mujer se le reconoce dentro de un tipo, se le trata de acuerdo a ciertos parámetros y se espera de ella una determinada conducta. Si esta interacción cara a cara se extrapola a la sociedad completa resulta que la mujer termina por ocupar el espacio correspondiente a la casa (en el cual además se registran mayoritariamente los hechos de violencia de

género) y con ello pasa a asumir los cuidados del marido y de los hijos como un acontecimiento usual que no se problematiza y que además genera una construcción histórica discursiva. (Montecino, 1991 y Salazar, 2006).

En base a lo anterior, la categoría mujer ha sido configurada en la historia de forma derivada y dependiente de la masculina, pues a partir de esta se le han atribuido los valores más devaluados de la sociedad, como la emocionalidad y la afectividad entre varios otros, junto con representarse como un ser más cercano a la naturaleza humana que a la racionalidad. Al respecto, Margot Pujal (1993) sostiene que la mujer, como categoría social, se ha configurado a través de una práctica sociodiscursiva doble; de naturalización e instrumentalización de la naturaleza - en base a la interpretación moderna del progreso y la emancipación social-. Entonces, la voz del sujeto denominado "universal", construido bajo los auspicios de la modernidad, sigue teniendo la autoridad para definir la categoría mujer, haciéndolo desde una posición androcéntrica, con lo cual se siguen configurando y reproduciendo relaciones desiguales entre los géneros. Para una real transformación, estas relaciones deberían ser entendidas en el marco de una naturaleza

individualista con voluntad de afirmar una independencia de la cual las mujeres han sido históricamente privadas.

2.3. Violencia de Género. Tema irresuelto

Los datos acerca de violencia de género (VDG) que informan sobre la situación en América Latina son amplios y devastadores, considerando que es la región que más la padece en el mundo. En este continente, por ejemplo, es donde se registra la mayor tasa de violencia sexual contra las mujeres fuera de la pareja. Mientras que a noviembre de 2019, según la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) el número de feminicidios llegaba a 3,800. Estas altas cifras, sin embargo, parecen no relacionarse con algunos esfuerzos de organismos de carácter internacional que hace ya más de dos décadas se han referido explícitamente al tema de la VDG. Una de las entidades más conocidas que ha abordado esta materia es la Organización de Naciones Unidas, la cual ya en 1993 explicitó que no solo se trata de actos en contra de las mujeres ocurridos en ambiente íntimo, sino que también forman parte de este tipo de agresiones aquellas referidas a las ocasionadas en contextos públicos

Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o

sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada.(ONU, 1993: p.2)

A lo anterior se suma la declaración de 1994 de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, más conocida como Convención Belem do Pará, a la cual Chile suscribió en 1996 y en la que se afirma que "la violencia contra la mujer es cualquier acción o conducta basada en su género que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico". Es de interés constatar que en ambas definiciones es claramente observable cómo se incluye la categoría de género para establecer que este tipo de violencia es ejercida por la diferencia social entre mujeres y hombres, a partir de la cual – tradicionalmente- las unas no gozan de los mismos derechos que los otros, lo cual deja de manifiesto la distinta distribución del poder en un sistema heteropatriarcal.

La autoridad, por lo tanto, no es neutra, no está encarnada en una figura andrógina, sino radicada en una divinidad que exhibe los atributos de la masculinidad. De este modo, esa figura, esa posición en el discurso, aunque no actuante ni observable en el

contexto social, constituye, de hecho, la llave de la comprensión de lo que es la masculinidad. El portador de la ley, el juez, como fuente del sentido y de las reglas para la organización de la vida social -tanto en ésta como en otras sociedades- tiene rostro masculino. Se trata, una vez más, de la ley fálica de la interdicción, de la separación, del límite y del orden. (Rita Segato, 2003: 71)

En su investigación sobre violencia de género, Segato (2003) sostiene que el fenómeno de la violencia se conforma a partir de la estructuración de dos ejes y la consiguiente interconexión de estos. El horizontal, que estaría conformado por conceptos asociados a "relaciones de alianza y competición", y el vertical relacionado a "vínculos de entrega o expropiación". A juicio de la antropóloga, la unión de ambos generaría un sistema de relaciones de inestable equilibrio. A lo anterior se agrega que en dicha relación existiría un sistema de valoración social, marcado por la jerarquía y el dominio a partir de las diferencias de género, o de la instalación de la categoría "mujer", que implica asumir ciertos comportamientos asociados a estas últimas, cuyo intento de quebrantamiento implica serias consecuencias. Como sostiene Sonia Montecino (2006)

El sacrificio femenino forma parte de la constitución de la cultura, está arraigado en la psiquis y se ha rearticulado en una sociedad donde las mujeres han subvertido ese orden fundante exigiendo no sólo ser dadoras de vida, sino ser adoradas de sentido, como dice Julia Kristeva. Por ello, retornarlas a su "cauce" por medio de la violencia es el corolario de un proceso que no sólo afecta a las relaciones de género, sino a las relaciones entre culturas, generaciones, clases, etc. (p.147)

Acerca de Agresores y Mujeres Víctimas de Violencia de Género:

Es de interés constatar cómo, principalmente en el discurso de la prensa, las agresiones y maltrato cometidos por hombres hacia mujeres son ligados -de forma habitual- a una serie de trastornos o condiciones de vida, lo cual contribuiría a fomentar una serie de mitos y estereotipos en torno a la figura del agresor que tienden a alivianar -a los ojos de la opinión pública- su culpabilidad en los hechos. Al respecto Bosch y Ferrer-Pérez (2012) intentan desmontar algunos mitos establecidos en la sociedad en relación a la violencia de género. El primero de ellos apela al tema de la marginalidad, lo que conlleva a instalar la creencia de que los casos de VDG solo ocurrirían en países subdesarrollados y/o al interior de familias con carencias económicas, ante lo cual las autoras plantean

que la violencia es un flagelo universal y que ocurre en todos los países del mundo, independiente de su situación económica, su nivel de desarrollo, su situación geográfica y su régimen sociopolítico. El segundo mito constatado se relaciona con el perfil de los maltratadores y la constante creencia que se trata de hombres que sufrieron o fueron testigos de violencia en su núcleo familiar más íntimo, que padecen enfermedades de tipo siquiátricas, que en ellos existiría problemas de abuso en el consumo de alcohol y drogas y, por último, que los episodios de violencia que protagonizan se generan mediatizados por los celos. Ante este panorama, Bosch y Ferrer-Pérez (2012) señalan que aún cuando puedan presentarse los antecedentes antes descritos, no se puede establecer una relación causal entre las experiencias pasadas de los agresores con su comportamiento actual. También sería un error asignarle al maltratador problemas psicológicos y de adicción, porque esto implicaría de inmediato minimizar su conducta. Los celos, por su parte, no son causa de la violencia, son una de las estrategias que los maltratadores usan para controlar a su pareja. En este punto bien cabe señalar que los actos tendientes a controlar o a aislar a la mujer no son otra cosa que la

constitución de hechos de violencia psicológica, tal y como lo consigna la ONU en 2006. Es recurrente, además, que la mayoría de estos hombres también logra desarrollar una serie de estrategias tendientes a ganar adhesión y simpatía con personas externas al hogar, ya que a juicio de Lorente (2005)

Estas actitudes se utilizan para ganar la confianza y el respeto de los demás. Incluso tratan a su pareja de manera acogedora frente al público, porque será su coartada a favor cuando el caso sea expuesto... Estos mecanismos son patrones de conducta que han perpetuado la agresión a las mujeres en el tiempo (p.8).

En relación a las mujeres víctimas de maltrato, también se generan mitos y creencias que se suelen naturalizar sin plantear mayores cuestionamientos en torno al tema. Bosch y Ferrer-Pérez (2012) sostienen que, por ejemplo, es usual creer que las mujeres poseedoras de determinadas características serían más propensas a ser víctimas de VDG y que ellas sufren de ciertos grados de masoquismo y personalidad autoderrotada. Asimismo se tendería a generar cierta culpabilidad tanto de las propias mujeres como sobre ellas ante los hechos de violencia ("algo habrán hecho"). Pero, tal y como se señala en el caso de los

hombres, tampoco existiría un perfil determinado para las mujeres víctimas de maltrato, pues el flagelo de la VDG es de carácter transversal y no se concentra solo en un tipo de mujer. En la violencia hacia las mujeres colaboran además las representaciones emanadas de los cuentos infantiles de hadas y princesas que se arraigan con fuerza, imponiendo roles y falsos conceptos de pareja, en los cuales se recurre al "sacrificio femenino", pues se enseña que la mujer debe soportar cualquier tipo de adversidad. La literatura clásica tampoco queda ausente en esta conformación estereotipada, el personaje de Julieta o el de Dulcinea, bien pueden sumarse a los ejemplos.

Pero, el problema real en la instalación de esta clase de creencias y mitos, en relación a los hechos de violencia en contra de la mujer, radica principalmente en el aprendizaje de una serie de discursos que buscan naturalizar una gama de conductas perjudiciales para la sana convivencia social y el respeto a los derechos de las mujeres.

3. Metodología

3.1. Diseño y descripción del Corpus

Este trabajo se enmarcó en un diseño de tipo cualitativo, entendido en una manera

amplia como "un recurso de primer nivel para acercarse a la realidad y así llegar a una investigación con rigor y profundidad" (José Ignacio Ruiz, 2012:p.20). A partir del método cualitativo se desea lograr un mejor acercamiento a la realidad observable o tal como señala Uwe Flick (2015) se pretende "entender, describir y algunas veces explicar fenómenos sociales" (p.12). El alcance metodológico fue de carácter descriptivo, ya que este "permite reunir los resultados de la observación en una exposición relacionada de los rasgos del fenómeno que se estudia de acuerdo con los criterios que le den coherencia y orden a la presentación de los datos" (Carlos Monje, 2011:p.95).

Por tratarse de materiales documentales de tipo público, el corpus de este estudio está conformado por datos secundarios o también llamados de segundo orden (Miguel Valles, 1999), es decir, por once videos correspondientes a las seis campañas audiovisuales realizadas por el Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género, entre los años 2014 y 2017, dentro del "Plan Nacional de Acción en Violencia Contra las Mujeres 2014-2018", impulsado por la ex mandataria chilena Michelle Bachelet Jeria durante su segundo periodo de gobierno. En el caso de este estudio no se trabajó con

muestra debido a que se consideró el corpus correspondiente al total de la población, que

se compone de once piezas audiovisuales (ver tabla 1)

<i>Año</i>	<i>Nombre campaña</i>	<i>Nombre del Video *</i>
<i>2014</i>	<i>Mujeres, es nuestro derecho vivir sin violencia</i>	<i>1. Mujeres, es nuestro derecho vivir sin violencia.</i>
<i>2015</i>	<i>Esto es Violencia</i>	<i>1. Esto es violencia. 2. La manipulación también es violencia.</i>
<i>2015</i>	<i>Por mí y por todas las Mujeres</i>	<i>1. Actúa contra la violencia. 2. Buscamos ayuda y volvimos a jugar. 3. Puedes contar conmigo. 4. Actuamos como comunidad. 5. Le pedí que confiara en mí.</i>
<i>2016</i>	<i>Chile sin femicidios</i>	<i>1. Chile sin femicidios</i>
<i>2016</i>	<i>El doble discurso también es violencia</i>	<i>1. El doble discurso también es violencia</i>
<i>2017</i>	<i>Contra la violencia te apoyamos</i>	<i>1. Contra la Violencia te Apoyamos</i>

Tabla 1: Resumen de corpus compuesto por las campañas audiovisuales del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género entre 2014-2017. * En reiterados casos, los videos toman el mismo nombre otorgado a las campañas.

Una vez levantado el corpus, este fue sometido a observación documental, para la posterior aplicación de análisis de discurso (AD). Si bien no existe una técnica o metodología específica para la aplicación del AD y posterior obtención de resultados, Monje (2011) sostiene que es necesario seleccionar una unidad de análisis y aplicar un sistema de

clasificación para categorizar los mensajes de acuerdo a su contenido, de modo que sea posible trabajar con los datos codificados. Siguiendo esta línea se procedió al levantamiento de categorías de análisis con el objetivo de caracterizar a los actores aparecidos y los vínculos que establecen entre sí, describir los tipos de violencia

representados al interior de las piezas audiovisuales y establecer la relación entre los actores y los tipo de violencia configurada en las campañas audiovisuales del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género, entre los años 2014-2017

3.2. Categorías de Análisis

Las categorías y sus respectivas subcategorías fueron levantadas y descritas

en relación al cumplimiento de los objetivos expuestos en el punto anterior. A continuación se detalla la descripción de cada una de las tablas categoriales utilizadas para el análisis del corpus ya descrito. Para la elaboración de la tabla 2 se recurrió a los conceptos de carácter descriptivos referidos a los personajes propuestos por Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov (1995)

<i>Categoría</i>	<i>Subcategoría</i>
<i>Actores: Personaje de una acción o de una obra literaria.</i>	<p><i>Según la importancia del papel que asumen en el relato:</i></p> <p><i>Principal: Personaje héroe o protagonista de la acción.</i></p> <p><i>Secundario: Personaje con función episódica dentro del relato.</i></p> <p><i>Según grado de complejidad:</i></p> <p><i>Chatos: Personajes sin mayor complejidad psicológica</i></p> <p><i>Densos: Personajes con coexistencia de atributos contradictorios</i></p>
<i>Acciones: Acontecimientos y situaciones ejecutadas por los personajes que componen una historia</i>	<p><i>Pasivas: Los personajes son sujetos pasivos de la acción. Reciben el accionar de otro agente.</i></p> <p><i>Activas: Los personajes son sujetos agentes de la acción.</i></p>

Tabla 2: Caracterización de Actores

Para describir los tipos de violencia y sus modalidades aparecidas en las campañas audiovisuales del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género, entre 2014 y 2017 se aplicó la siguiente tabla construida a partir de las definiciones entregadas por el Ministerio de la Mujer y Equidad de Género de

Chile para los casos de violencia física, sexual, psicológica y económica. En el caso de la definición de violencia simbólica y las modalidades de VDG se trabajó en base a la tipificación legislativa argentina sobre esta materia.

<i>Categoría</i>	<i>Subcategoría</i>
<i>Tipos de violencia</i>	<p><i><u>Física:</u> Son todas las formas de agresión a las mujeres que van desde los empujones y zamarreos, tirones de pelo, pellizcos, apretones, golpes de puño y patadas hasta los golpes con objetos. La forma más fuerte de agresión física contra una mujer es el femicidio</i></p> <p><i><u>Psicológica:</u> Cuando se intenta controlar a una mujer mediante amenazas, humillaciones y presión emocional con el propósito de hacerla sentir insegura y sin control sobre su vida y decisiones.</i></p> <p><i><u>Sexual:</u> Cuando una mujer es obligada, mediante la fuerza física o amenazas psicológicas, a tener relaciones sexuales o a realizar actos sexuales que le resultan humillantes o degradantes</i></p> <p><i><u>Económica:</u> Cuando se intenta controlar a la mujer a través de la entrega del dinero necesario para su mantención personal y/o de las hijas o hijos, o de otras personas que integran la familia. También constituye violencia económica cuando se apropian del dinero que ganó la mujer con su trabajo.</i></p>

	<p><u>Simbólica:</u> La que a través de patrones estereotipados, mensajes, valores, íconos o signos transmita y reproduzca dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales, naturalizando la subordinación de la mujer en la sociedad.</p>
<p>Modalidad</p>	<p><u>Doméstica:</u> Aquella ejercida contra las mujeres por un integrante del grupo familiar, independientemente del espacio físico donde ésta ocurra, que dañe la dignidad, el bienestar, la integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, la libertad, comprendiendo la libertad reproductiva y el derecho al pleno desarrollo de las mujeres. Se entiende por grupo familiar el originado en el parentesco sea por consanguinidad o por afinidad, el matrimonio, las uniones de hecho y las parejas o noviazgos. Incluye las relaciones vigentes o finalizadas, no siendo requisito la convivencia.</p> <p><u>Institucional:</u> Aquella realizada por las/los funcionarias/os, profesionales, personal y agentes pertenecientes a cualquier órgano, ente o institución pública, que tenga como fin retardar, obstaculizar o impedir que las mujeres tengan acceso a las políticas públicas y ejerzan los derechos previstos en esta ley. Quedan comprendidas, además, las que se ejercen en los partidos políticos, sindicatos, organizaciones empresariales, deportivas y de la sociedad civil.</p> <p><u>Laboral:</u> Aquella que discrimina a las mujeres en los ámbitos de trabajo públicos o privados y que obstaculiza su acceso al empleo, contratación, ascenso, estabilidad o permanencia en el mismo exigiendo requisitos sobre estado civil, maternidad, edad, apariencia física o la realización de test de embarazo. Quebrantar el derecho de igual remuneración por igual tarea o función. Asimismo, incluye el</p>

	<p><i>hostigamiento psicológico en forma sistemática sobre una determinada trabajadora con el fin de lograr su exclusión laboral.</i></p> <p><u><i>Contra la libertad reproductiva:</i></u> <i>Aquella que vulnere el derecho de las mujeres a decidir libre y responsablemente el número de embarazos o el intervalo entre los nacimientos (...).</i></p> <p><u><i>Obstétrica:</i></u> <i>Aquella que ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales (...).</i></p> <p><u><i>Mediática:</i></u> <i>Aquella publicación o difusión de mensajes e imágenes estereotipados a través de cualquier medio masivo de comunicación, que de manera directa o indirecta promueva la explotación de mujeres o sus imágenes, injurie, difame, discrimine, deshonre, humille o atente contra la dignidad de las mujeres, como así también la utilización de mujeres, adolescentes y niñas en mensajes e imágenes pornográficas, legitimando la desigualdad de trato o construya patrones socioculturales reproductores de la desigualdad o generadores de violencia contra las mujeres.</i></p>
--	--

Tabla 3: Tipos de Violencia de Género

Para establecer las relaciones entre los actores aparecidos en el corpus de análisis se trabajó con la siguiente tabla

<i>Categoría</i>	<i>Descripción</i>
<i>Matrimonio</i>	<i>Refiérase a la unión entre una mujer y un hombre mediante la normativa legal vigente en Chile.</i>
<i>Pareja</i>	<i>Unión amorosa/ afectiva entre dos personas independiente de una normativa legal.</i>
<i>Ex pareja</i>	<i>Unión amorosa/ afectiva que existió entre dos personas independiente de su normativa legal.</i>
<i>Familiar</i>	<i>Personas relacionadas por parentesco genético.</i>
<i>Cercano</i>	<i>Personas relacionadas por diversos tipos de vínculos tales como como laboral, habitacional, estudiantil, amistad, entre otros.</i>
<i>Ausencia de relación</i>	<i>No se observa relación entre personajes aparecidos en las piezas audiovisuales analizadas.</i>

Tabla 4: Tipos de relaciones entre actores

4. Resultados:

Cada una de las 11 piezas audiovisuales que conforman el corpus de este estudio fue expuesta a la aplicación de las categorías descritas en las tablas 2, 3 y 4, tras lo cual podemos afirmar –según los objetivos propuestos- que en relación a las principales características de los actores aparecidos se pudo observar que en el total de piezas audiovisuales, los personajes femeninos -ya sean protagónicos o secundarios- presentan rasgos físicos correspondientes a piel blanca,

contextura delgada y se concentran en un rango etario juvenil. La presencia de tonos pasteles en el vestir, de sutiles maquillajes y de peinados discretos, sumado a la ausencia de accesorios vistosos son el complemento perfecto para mostrar a recatadas y castas mujeres. Los personajes asumidos por hombres, que en la mayor parte de los casos son de tipo secundario, también se muestran jóvenes, delgados y de piel blanca. En relación a las acciones, es interesante observar cómo hay predominio de pasividad, ya que cuando

los personajes secundarios con roles de testigos toman conocimiento de alguna situación de violencia de género, buscan ayuda estatal para enfrentarla sin tomar acciones directas que los involucren y comprometan en el conflicto.

Los personajes femeninos, que en la casi totalidad del corpus analizado ocupan roles protagónicos como víctimas, son mujeres heterosexuales, que callan y guardan para sí la violencia vivida, expresando temor, vergüenza y sumisión. Por su parte, los personajes mujeres que asumen roles secundarios toman actitudes maternas, pero como sujetos pasivos. Los victimarios, en tanto, que aparecen en la mayoría de los spot como actores secundarios, son representados de forma indirecta siempre por hombres blancos heterosexuales, que prácticamente no son mencionados ni aludidos, mientras que los hombres testigos, se muestran inocentes y tampoco intervienen de manera directa en el conflicto. Cabe señalar que en el corpus también existe la presencia –aunque mínima– de actores protagónicos masculinos, ejerciendo rol de víctima indirecta, tal es el caso de un hijo varón menor de edad que sufre por el maltrato que recibe su madre, por ejemplo.

Resulta interesante constatar que todos los tipos humanos representados en las campañas son chilenos y chilenas. Hay ausencia de actores/personajes protagonistas o secundarios de otras nacionalidades residentes en Chile, así como tampoco se constata la presencia de etnias al interior del material audiovisual analizado.

El conflicto general de los spot gira en torno a personajes que se relacionan como matrimonios o parejas heterosexuales con uniones de hecho, que en reiteradas ocasiones son mencionados de manera indirecta, mientras que los actores secundarios se muestran como familiares o cercanos, pero siempre relacionados a la víctima y no al victimario. En relación al grado de complejidad de los personajes, estos aparecen con escasa coexistencia de atributos contradictorios y densidad psicológica, mostrándose más bien planos y chatos.

En cuanto a la tipología de violencia representada, esta apunta directamente al tipo física, a partir –por ejemplo– de la representación de personajes femeninos con ojos amoratados; al tipo económica, a partir de la sustracción de parte del salario de la protagonista por su pareja; al tipo psicológica, ejemplificada en la elección del vestuario de

la mujer protagonista a manos de su esposo; al tipo simbólica, representada a partir de la baja autoestima de la protagonista al enfrentarse a la intelectualidad de su pareja. La modalidad en la cual se enmarcan los relatos de violencia es la doméstica, excluyendo las modalidades institucionales, laborales, reproductivas y mediáticas, por ejemplo.

5. Conclusiones

El objetivo general de esta investigación estuvo centrado en analizar la representación de la violencia configurada en las campañas audiovisuales del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de género, entre 2014 y 2017; elaboradas en el marco del Plan Nacional de Acción Contra la Violencia hacia las Mujeres, bajo el segundo mandato de gobierno de Michelle Bachelet Jeria. El estudio de las campañas publicitarias resulta relevante, principalmente desde dos perspectivas. En primer término, al tratarse de montajes elaborados desde la voz del Estado como institución de poder capaz de llegar a la ciudadanía mediante los mensajes que difunde y respalda, "en cuya formación discursiva naturalizadora se constituye el legado cotidiano de una voz institucionalizada, cuyo rostro emancipador puede ocultar una

nueva forma de desigualdad" (Pujal, 1993:p.212) no solo se configuran y reconfiguran nuevas representaciones, sino que además estas tienen la capacidad de llegar a la ciudadanía de forma masiva a través de los medios de comunicación para generar nuevas construcciones sociales. Por otra parte, la temática referida a la visibilización de la violencia de género ha motivado multitudinarias manifestaciones que marcan la agenda tanto de los medios de comunicación, como de la política en un espacio territorial transversal de magnitud nacional e internacional.

Resulta interesante constatar que en el plan de trabajo gubernamental, en el cual se insertan las piezas audiovisuales que construyeron el corpus de este estudio, se menciona claramente que desde la década de los 90', "las primeras acciones implementadas han apuntado a deslegitimar la violencia contra las mujeres en aquel espacio en el cual se presenta con mayor magnitud: en las relaciones de pareja" (p.2). Por tal motivo es que precisamente esta política pública de la exmandataria chilena intentó "ampliar la comprensión de este problema considerando sus diversas manifestaciones, tanto en el espacio privado como en el espacio público, siendo este último

el que ha permanecido -hasta ahora- más desprovisto de la acción estatal" (p.3). Sin embargo, este lineamiento resulta contradictorio con lo aparecido en el corpus estudiado, ya que en él se registra una ausencia de la representación de violencia de género en espacios laborales, institucionales o en la vía pública, con lo cual se invisibiliza lo que ocurre en dichos entornos. Lo anterior se agrava si se contrasta, por ejemplo, con las cifras entregadas por el Observatorio contra el Acoso en Chile en las cuales se registra que un 96,2% de las mujeres de entre 18 y 26 años ha sufrido alguna situación de acoso sexual callejero durante su vida. Sin embargo, del total de mujeres que lo ha padecido, un 36,5% no lo reconoce como violencia sexual. Si se consideran estas cifras, claramente las campañas estudiadas pierden un potencial educativo importante.

Respecto al primero de los objetivos planteados, caracterizar a los actores aparecidos y los vínculos que establecen entre sí en las campañas audiovisuales del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género (SernamEG) entre los años 2014 y 2017, podemos afirmar que todos los personajes son heterosexuales, de piel clara, contextura delgada y pertenecientes a un estrato social medio. Además, los personajes

representados normalizan y promueven hacia las audiencias un estilo de vida heteronormado a partir de relaciones de parejas heterosexuales y familias nucleares o biparentales, invisibilizando así cualquier otro tipo de conformación familiar o relación amorosa. Los personajes femeninos son mostrados en actitudes recatadas y atuendos conservadores, con lo cual se representa a mujeres deserotizadas, fieles, castas y monógamas cumpliendo con un modelo casi virginal, pues -siguiendo a Lagarde (2005)- las mujeres que se escapan de este rígido estereotipo en forma inmediata son definidas como "equivocas, malas mujeres, enfermas, incapaces, raras, locas" (p. 41) y por ende habría que volverlas al redil.

En las piezas audiovisuales se omite la literalidad de los puestos laborales que ocupan las protagonistas aparecidas. Sin embargo, parece evidente que en la campaña "*Mujeres, es nuestro derecho a vivir sin violencia*" (2014), el personaje protagónico representa a una secretaria. En "*Por mí y por todas las mujeres*" (2015), en el clip III, se muestra a su protagonista a las afueras de un edificio vestida con ropa formal, pudiendo tratarse de una ejecutiva. Y, por último, en la campaña "*Contra la violencia te apoyamos*" (2017), una de sus personajes

protagonistas viste elegante y formal, habitando individualmente una amplia oficina, lo cual pudiera indicar la presencia de un cargo directivo. Si bien aparecen protagonistas mujeres en puestos de trabajo como los ya mencionados para representar a profesionales jefas de hogar, igualmente se contribuye a potenciar lo que Arriaga (2015) denomina un "evolucionado sexo débil", pues a pesar de mostrarlas en el mundo público fuera del entorno doméstico familiar, ninguna de ellas se representa con empoderamiento y agencia. Además, las campañas no propenden a erradicar los estereotipos que apuntan a un único perfil de mujer maltratada, a pesar que estudios sociales indican que la víctima de violencia de género no responde a una categoría única de persona susceptible de recibir abuso, pudiendo ser esta de cualquier estrato social, profesión, pensamiento, etc. Las mujeres son mostradas a partir de una serie de inseguridades, incluso los personajes mujeres de carácter secundario tampoco aparecen con agencia necesaria para tomar decisiones firmes frente al problema de VDG al observar la ocurrencia de esta en amigas, compañeras de trabajo o familiares. Lo anterior, a juicio de la Red Ciudadana Contra la Violencia de Género (2016), organismo chileno no gubernamental que trabaja en pro

de la erradicación de este tipo de violencia, continua ubicando a la mujer en el espacio de la princesa débil, delicada y sumisa que espera ser salvada por su príncipe azul, representado ya sea por la categoría "varón", o mediante el rostro gubernamental masculino, que se muestra fuerte y seguro de sí mismo (Lorente, s/a. p.9) características que son asociadas al actor hombre en las campañas seleccionadas, los cuales aparecen tanto de victimarios como de fuente de sabiduría, representados a partir de personajes que se expresan con energía materializada a través de voces firmes y fuertes y movimientos corporales entre los que se cuentan manos empuñadas o dedos índices apuntando, representando así fuerza y autoridad, gestos fuertemente asociados con la virilidad radicada además. Además a los personajes hombres aparecidos, se les representa como personas libres de ejercer su voluntad, aunque en los casos de VDG lo hagan abusando de mujeres y sin nunca ser llamados a concientizarse respecto del daño causado, con lo que se refuerza su masculinidad y la posición jerárquica que ello conlleva, basada en "la expurgación de la mujer". (Segato, 2003)

En torno al segundo objetivo que estructuró este trabajo, identificar los tipos de

violencia aparecidos en las campañas del SernamEG, entre los años 2014 y 2017, podemos señalar que aparece con mayor preponderancia la violencia de tipo física, transformándose en el centro de la problemática y siendo representada a partir de la materialización de marcas corporales tales como ojos amoratados.

En un segundo plano se registró la aparición de violencia psicológica y, en casos aislados, la violencia sexual, económica y simbólica, bajo la modalidad doméstica, en la totalidad de las campañas. A nuestro juicio, el hallazgo anterior se torna peligroso, pues remite la VDG solo al espacio de lo privado y de lo íntimo, e impide reconocer y autoreconocer la ejecución de actos violentos hacia las mujeres en espacios públicos. Lo antes señalado, a pesar de la existencia en Chile -desde 2005- de la ley N° 20.005 que tipifica y sanciona el acoso sexual, por ejemplo, y cuyo contenido sostiene que comete acoso todo aquel que provoque “una situación objetivamente intimidatoria, hostil o humillante a la víctima, en lugares públicos o de libre acceso público, y sin mediar el consentimiento de la persona afectada”. Según la ley, dicha definición implica: actos de carácter verbal o ejecutados por medio de gestos, conductas consistentes en

acercamientos o persecuciones, o actos de exhibicionismo obsceno o de contenido sexual explícito. Nuevamente, recurrimos a Segato (2003) para sostener la importancia de publicitar el derecho en los medios de comunicación, lo cual –claramente- es anulado por las campañas analizadas. Entonces, bien podemos afirmar la existencia de una forma de violencia ejercida a partir de la política pública que sustenta estas piezas audiovisuales, una de tipo indirecta o estructural, una forma invisible que

tiene como causa los procesos de estructuración social (desde los que se producen a escala de sistema-mundo, hasta los que se producen en el interior de las familias o en las interacciones individuales) y no necesita de ninguna forma de violencia directa para que tenga efectos negativos sobre las oportunidades de supervivencia, bienestar, identidad y/o libertad de las personas. (Galtung, 1996 citado en Daniel La Parra y José Tartosa, 2003:p.60).

En relación a la identificación de las relaciones entre los actores y los tipos de violencia aparecidos en las campañas audiovisuales analizadas, se observó la presencia de personajes secundarios representados bajo la categoría de “cercaños” a la víctima, ocupando roles de compañeras y compañeros de trabajo, vecinas y vecinos o

testigos indirectos. En una segunda categoría, los personajes aparecidos se relacionan dentro de la categoría pareja o matrimonio, pero siempre mencionados de modo indirecto e irrelevante. Lo que resulta de interés constatar es que dichos personajes cumplen acciones pasivas en torno a la VDG. La agencia que intentan representar solo se da a modo de pensamiento.

Para finalizar, sostenemos que las campañas audiovisuales analizadas muestran un enfoque en el cual la VDG es expresada como algo que solo ocurre entre parejas heterosexuales. Se evaden las representaciones LGTB, a la vez que se omiten las referencias a diversas etnias y razas. También se registra ausencia de personajes discapacitados, de hombres y mujeres gordos y las representaciones de estratos socioeconómicos extremos. No se muestran ni ricos, ni pobres, solo se hace alusión a sectores medios de la población chilena. Además, los casos de VDG aparentan ser aislados y/o generalizados. Utilizan el recurso de lo vivencial a través de un modo enunciativo elocutivo que "produce un discurso centrado en el "yo"" (A.M.Burdach, 2005:p.68) y no en el "tú", representado en personajes que sostienen que vieron o vivieron alguna situación de VDG. Las campañas

estudiadas tampoco consideran información fundamentada en estudios sociales cualitativos o cuantitativos, lo cual le resta eficacia al mensaje publicitario con finalidad social, ya que para contribuir a una mayor efectividad de este es prioritario que "entregue resultados reales respecto de la conducta social, evitando una carencia informativa y prejuicios derivados que infieran en una manipulación errónea sobre el poder omnímodo de la publicidad" (Alvarado, Andrés y Collado, 2017:p. 609).

Por otra parte, resulta llamativo que en el material analizado se apele permanentemente al Estado como vía de solución al problema de VDG, el cual promete acudir en ayuda de las mujeres víctimas.

Sin embargo, los datos estadísticos sostienen que en 2015, segundo año de emisión de las campañas ya mencionadas, hubo 45 femicidios, según datos del Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género, en tanto que según las cifras de la Red Chilena contra la violencia, se registraron 58 muertes de mujeres por este delito. Además en varios de los femicidios registrados las víctimas contaban con medidas cautelares que, sin embargo, fueron ineficientes para proteger sus vidas, lo que devela las ineptitudes de la puesta en práctica de estos sistemas de

protección, cuestión que ha sido denunciada repetidas veces por las organizaciones feministas.

De esta manera, se prioriza un modelo de perpetuación representacional hegemónica de la víctima como sujeto pasivo, a quien las instituciones pretenden mover y despertar, atribuyéndoles una imagen de mujer sin autonomía ni capacidad de actuar (Núñez y Fernández, 2015), manteniendo el alegato de la protección y refugio a través de textos visuales y verbales que apuntan a la desigualdad que genera violencia mediante un discurso que victimiza a las mujeres que, por un lado, las culpa y pone en sus manos la ruptura de la situación a través de la denuncia y, por otro lado, las sobreprotege bajo la institución gubernamental.

Referencias

Alvarado, M. C. (2009). ¿Publicidad Social? Usos y abusos de "lo social" en la publicidad. *Revista ICONO14*. N° 13. Pp. 125-151

Alvarado, M.; De Andrés, S.; Collado, R. (2017). La exclusión social en el marco de la comunicación para el desarrollo y el cambio social. Un análisis del tratamiento de la inclusión social en campañas de servicio público sin ánimo de lucro. *Anuario*

Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones". Vol.10. N° 1.217

Berguer, P. y Luckmann, T. (1966). *La Construcción Social de la Realidad*. Argentina: Amorrortu

Bosch-Fiol, E. y Ferrer-Pérez, V. (2012). Nuevo mapa de los mitos sobre la violencia de género en el siglo XXI [New map of the myths about gender violence in XXI century]. *Psicothema*, 24(4), 548-554.

Camarero, E. y Marcos, M. (Dic. 2012). Campañas en televisión contra la violencia de género del Ministerio de Sanidad, política social e igualdad (2008-2011). Análisis de contenidos previo al estudio de recepción. *Revista de Comunicación Vivat Academia*. Volumen (121).Pp. 17-30

Ducrot, O. y Todorov, T. (1995). *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*. Argentina: siglo XXI

Flick, U. (2015). *El diseño de Investigación Cualitativa*. Madrid: Morata.

Bundach, R. y Pons, H. (2005). *El Entramado Persuasivo del Texto Publicitario*.

En Harvey, A. M. (Comp.). *En Torno al Discurso. Contribuciones de América Latina* (pp.66-78). Santiago: Universidad Católica de Chile

Kotler, P. y Amstron, G. (2013). *Fundamentos de marketing*. México: Pearson Educación.

La Parra, D. y Tortosa, J. (2003) *Violencia estructural: Una ilustración del concepto*. España: Grupo de Estudios de Paz y Desarrollo, Universidad de Alicante, p. 60. Recuperado de <http://www.ugr.es/~fentrena/Violen.pdf>

Ley N° 19.023. Crea Servicio Nacional de la Mujer. Diario Oficial de la República de Chile, Santiago, Chile, 3 de enero de 1991

Ley N° 20.005. Tipifica y Sanciona el Acoso Sexual. Diario de la República de Chile, Santiago, Chile, 18 de marzo de 2005

Ley N° 20.820. Crea el Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género, y Modifica

Nos Aldás, E. (2002). *Propuestas para la investigación sobre la función social de la publicidad y la comunicación para la*

Normas Legales que Indica. Diario Oficial de la República de Chile, Santiago, Chile, 20 de marzo de 2015

Lorente, M. (2005). *El Agresor en la Violencia de Género. Consideraciones sobre su Conducta y Estrategias*. Recuperado de https://www.elsindic.com/documentos/370_miguel%20lorente.ponencia.pdf

Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género (2014). *Plan Nacional de Acción Contra la Violencia hacia las Mujeres 2014-2018*. Recuperado en www.biblioteca.digital.gob.cl

Monje, C. (2011). *Metodología de la investigación Cuantitativa y Cualitativa. Guía Didáctica*. Universidad Subcolombiana. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Colombia. Recuperado de <https://www.uv.mx/rmipe/files/2017/02/Guia-didactica-metodologia-de-la-investigacion.pdf>

sensibilización. Fórum de Recerca N° 7, pp. 1-5

----- (2007). Lenguaje publicitario y discursos solidarios. Eficacia publicitaria ¿eficacia cultural? Barcelona: Icaria Editorial

Osorio, C. y Ramírez, G. (2016). La comunicación y difusión de las políticas públicas de gobierno. Aspectos constitucionales, legales y presupuestarios. *Revista de Derecho Público*. Volumen (85).Pp. 141-184

Pujal, M. (1993). Mujer, relaciones de género y discurso. *Revista de Psicología Social*. Volumen (8).Pp. 201-215

Ruiz, J.I. (2012). Metodología de la investigación cualitativa. Bilbao: Universidad de Deusto.

Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer análisis de discurso. *Cinta Moebio. Revista de Epistemología y Ciencias Sociales*. N°41. Pp. 207-224.

Segato, R. (2003). Contrato y Status en la Etiología de la Violencia. *En Las Estructuras Elementales de la Violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. (pp. 131-148).Argentina: Universidad Nacional de Quilmes

Valles, M. (1999). Técnicas Cualitativas de Investigación Social. Reflexión Metodológica y Práctica Profesional. España: Síntesis Sociológica

Pressão, violência de gênero, negação de direitos e ausência de liberdade: a comunicação e a cultura como direito humano no fortalecimento na luta do movimento de mulheres do campo

Ylka Etienne de Oliveira Cordeiro ¹³⁴

Betania Maciel¹³⁵

Resumo: O objetivo deste estudo é analisar as estratégias de comunicação no processo de mobilização de mulheres trabalhadoras rurais e agricultoras familiares para participação na Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, a partir da perspectiva de mulheres que atuam como lideranças sindicais e agricultoras familiares, participantes da Marcha. Busca também compreender a contribuição das produções de comunicação da Marcha ao movimento de mulheres rurais e de Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais do Polo da Borborema, na Paraíba. Uma das propostas da Marcha é fortalecer o processo de formação das mulheres e de expressão de suas lutas para a sociedade. No entanto, isso não significa que as lideranças sindicais reflitam sobre o ato, ou que enxerguem essa expressão da comunicação como um direito, capaz de romper com as amarras de uma sociedade patriarcal, machista e misógina. Para nortear esse estudo, o referencial teórico foi construído com base em Peruzzo (1999) Moraes (2009), Gohn (1997), Tauk (2016), Saffioti (1987), Sorj (1999), Lagarde (2012) e Ávila (2006). A coleta de dados aconteceu no período de 20 a 24 de agosto de 2018, em municípios da região da Borborema, Paraíba. Foi aplicada a técnica de entrevista semiestruturada com 13 mulheres que atuam como lideranças sindicais e agricultoras familiares e com duas assessoras da organização não governamental Agricultura Familiar e Agroecologia (AS-PTA), que assessoram o Polo da Borborema e a Marcha. A coleta com as

¹³⁴Ylka Etienne de Oliveira Cordeiro. Programa de Pós Graduação em Extensão e Desenvolvimento Local – POSMEX. Universidade Federal Rural de Pernambuco. Brasil. E-mail: ylkaoliveira@gmail.com

¹³⁵Betania Maciel. Faculdade de Ciências Humanas ESUDA. Doutora em Comunicação Social. Brasil. E-mail: betaniamaciel@gmail.com

assessoras foi realizada no dia 19 de dezembro de 2018 e 15 de janeiro de 2019. Os dados foram submetidos à análise de conteúdo temática e desse processo emergiram nove categorias. As categorias analisadas na pesquisa foram: A violência doméstica e a desconstrução do machismo para quem vive no campo, surgimento da Marcha das Mulheres na Borborema, aproximação entre Sindicatos e a Marcha, trajetórias das mulheres até ingressarem na Marcha, significado da Marcha para mulheres rurais, a formação e o papel das mulheres que exercem liderança nos sindicatos e na Marcha, barreiras para continuar na Marcha, estratégias de comunicação da Marcha e repercussão desta. A pesquisa identificou as produções de comunicação da Marcha, como, por exemplo: o teatro, as entrevistas para rádios comunitárias e veículos da grande mídia, a feira agroecológica, os panfletos, cordéis, músicas, bandeiras, faixas, cartazes, spots, carro de som. Produções para transmissão de mensagens de empoderamento feminino, de enfrentamento a violência contra a mulher no campo, de denúncia contra a divisão injusta do trabalho doméstico, dentre tantas outras pautas. Foi identificado, entre muitos resultados, que a filiação aos sindicatos rurais e a militância na Marcha retirou as mulheres do isolamento e da invisibilidade de suas comunidades, na medida em que estas desempenham um papel político desde o processo formativo que antecede a Marcha. A participação na marcha faz muitas mulheres romperem com a violência física e verbal sofrida no âmbito doméstico. É o momento de escuta, amadurecimento e reconhecimento de suas múltiplas identidades, em que elas se reconhecem como multiplicadoras em suas bases comunitárias e reafirmam o direito de livre expressão.

Palavras-chave: Estratégias de Comunicação 1; Gênero 2; Mobilização 3.

Abstract: The objective of this study is to analyze the communication strategies in the process of mobilization of rural women workers and family farmers to participate in the March for Women's Lives and Agroecology, from the perspective of women who work as family leaderships and family farmers, March. It also seeks to understand the contribution of the communication productions of the March to the rural women's movement and the Rural Workers 'and Workers' Unions of the Borborema Pole in Paraíba. One of the proposals of the March is to strengthen the process of training women and express their struggles for society. However, this does not mean that union leaders reflect on the act, or that they see this expression of communication as a right, capable of breaking the ties of a patriarchal, sexist and misogynist society. In order to guide this study, the theoretical

reference was constructed based on Peruzzo (1999), Gohn (1997), Tauk (2016), Saffioti (1987), Sorj (1999), Lagarde). Data collection took place between August 20 and 24, 2018, in municipalities in the region of Borborema, Paraíba. The semi-structured interview technique was applied with 13 women who work as family leaderships and family farmers and with two advisors from the non-governmental organization Family Agriculture and Agroecology (AS-PTA), which advise the Borborema Pole and the March. The data collection was performed on December 19, 2018 and January 15, 2019. The data were submitted to the thematic content analysis and nine categories emerged from this process. The categories analyzed in the research were: Domestic violence and the deconstruction of machismo for those living in the countryside, the emergence of the Women's March in Borborema, the approach of Trade Unions and the March, women's trajectories until they entered the March, meaning of the March for rural women , the formation and the role of women who lead the unions and the March, barriers to continue in the March, communication strategies of the March and repercussion of this. The research identified communication productions of the March, such as: theater, interviews for community radio and media vehicles, agroecological fair, leaflets, twines, music, flags, banners, posters, spots, car sound. Productions for the transmission of messages of feminine empowerment, of confronting violence against women in the countryside, of denouncing the unjust division of domestic work, among many other guidelines. It has been identified, among many results, that membership of rural unions and militancy in the March has removed women from the isolation and invisibility of their communities, since they play a political role from the formative process that precedes the March. Participation in the march causes many women to break with the physical and verbal violence suffered at home. It is the moment of listening, maturing and recognition of their multiple identities, in which they recognize themselves as multipliers in their community bases and reaffirm the right of free expression.

Palavras-chave: Communication Strategies 1; Genre 2; Mobilization 3.

O objetivo deste estudo é analisar as estratégias de comunicação no processo de mobilização a partir da perspectiva de mulheres lideranças sindicais e agricultoras

familiares, que participam da Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia. Especificamente, a pesquisa busca compreender a contribuição das produções de

comunicação da Marcha ao movimento de mulheres rurais que fazem parte de Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais do Polo da Borborema, na Paraíba. E de que forma vem resignificando a vida das mulheres, ao passo que a Marcha celebra dez anos de realização no ano de 2019.

Estudar a comunicação popular e seu poder de mobilizar vontades, sonhos, a partir do olhar de mulheres agricultoras familiares não nasceu do acaso. O interesse sobre o objeto desta pesquisa surgiu quando me envolvi com a temática feminista ao trabalhar na Secretaria da Mulher do Governo de Pernambuco. Uma das pautas que me despertou foi o empoderamento das mulheres e o enfrentamento à violência contra a mulher. Somou-se a esta experiência o trabalho na Articulação Semiárido Brasileiro (ASA). Em ambas, experimentei e vivenciei a luta das mulheres dos espaços urbanos até o mais longínquo Sertão do Semiárido brasileiro.

Sob o cenário apresentado pela ASA, pude viajar por estados da Região Nordeste do Brasil, onde conheci mulheres lideranças sindicais, as quebradeiras de coco de babaçu, as marisqueiras, as cisterneiras, agricultoras familiares, artesãs, bordadeiras, guardiãs de sementes crioulas, mestras em plantas

medicinais e tantas outras que impulsionam esta roda da vida e encontram-se em seus diferentes processos de empoderamento, de liberdade, de conquista da autonomia, de ocupação do espaço público antes ocupado somente pelos homens.

Conheci o Território da Borborema, no estado da Paraíba, onde a luta pelo fortalecimento da agricultura familiar de base agroecológica acontece a pelo menos 20 anos. Lugar onde a violência de gênero, infelizmente, ainda acontece, como em tantos outros do Brasil. Mas a resistência pulsa forte neste Território. Foi na Paraíba onde nasceram grandes lideranças do Movimento Sindical Rural, como Margarida Maria Alves, Elizabeth Teixeira e Maria da Penha Nascimento. Três nomes de mulheres camponesas que são a base, a sustentação, na luta pela terra no Estado da Paraíba.

Muitas tombaram nesta luta, dentre elas a líder Margarida Maria Alves (1933-1983), natural de Alagoa Grande (PB), assassinada por latifundiários e usineiros da região do brejo paraibano, em 12 de agosto de 1983. Margarida militou ao lado de Maria da Penha Nascimento (1949-1991), que também atuou no sindicato de Alagoa Grande. Foi uma das fundadoras do Movimento de Mulheres do Brejo (MMB), uma das primeiras organizações

da América Latina formada somente por mulheres. Margarida virou semente e fez brotar uma grandiosa Marcha de Mulheres, a Marcha das Margaridas, organizada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores em Agricultura (Contag), apoiada por movimentos sociais e sindicais, e realizada em Brasília (DF). A Marcha é uma homenagem à trabalhadora rural e líder sindical Margarida Maria Alves.

Opressão, violência de gênero, negação de direitos e ausência de liberdade. Por muitos anos as mulheres ocuparam o espaço doméstico e foram afastadas da vida pública, como consequência de uma sociedade patriarcal e machista. A figura masculina dominava os espaços de poder e de tomada de decisões. Para a mulher só restavam os serviços da casa e os cuidados com filhos e filhas. Porém, a participação em estratégias como as de marchas de mulheres são importantes neste processo de romper com as amarras de um modelo de sociedade capitalista, onde dominam o machismo, o racismo e a misoginia.

Com o intuito de mudar a realidade de vida de mulheres do Território da Borborema, veio à necessidade de ampliar os espaços de expressão e organização para garantir conquistas alcançadas e lutar por mais

direitos. Assim, os Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais passaram a compor o Polo da Borborema (atualmente, uma articulação de 14 sindicatos rurais) animados pela organização não governamental AS-PTA - Agricultura Familiar e Agroecologia, e organizaram a Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia. O ato ocorre no simbólico 8 de março - Dia Internacional da Mulher. Em 2019, a Marcha celebra-se+ dez anos de caminhada e retorna ao seu ponto de partida, o município de Remígio.

A partir da pesquisa em campo e do estudo de teorias, acreditamos que a participação política das mulheres tem contribuído para o reconhecimento das mulheres do campo enquanto sujeito de direitos. Vimos como as produções de comunicação podem colaborar para que a Marcha seja esse espaço de denúncia das desigualdades sociais e da violência contra a mulher, e também de reafirmação de direitos e relações mais iguais na agricultura familiar. Constatamos também que a articulação da Marcha ocorre em defesa do fortalecimento da agroecologia como modelo de desenvolvimento rural.

Ainda observamos que há um intenso processo de formação, sensibilização e mobilização nos meses anteriores a Marcha.

Neste espaço, as estratégias de comunicação são aliadas. São utilizadas sistematizações, audiovisuais, produção de cordel, panfletos, vídeos, peças teatrais. São produções que auxiliam no aprofundamento do debate sobre questões como o enfrentamento a violência contra a mulher, a divisão justa do trabalho doméstico, a geração de renda, entre outras questões.

Há também uma agenda de reuniões, debates, entrevistas nas rádios e emissoras de televisão locais. São nestes momentos de troca que as produções de comunicação potencializam a ação.

Para tal, acompanhamos as lideranças sindicais¹³⁶ em momentos distintos. Estivemos presentes na VIII edição da Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia no município de Alagoa Grande, no dia 8 de março de 2017. A segunda participação na Marcha ocorreu no ano de 2018, na nona edição, realizada no município de São Sebastião de Lagoa de Roça. No intervalo entre as duas Marchas em que estive presente, participei de reunião com lideranças sindicais que integram a Comissão de Saúde e Alimentação do Polo da Borborema, na sede

da ONG AS-PTA, no município de Esperança, no dia 19 de junho de 2018. Na ocasião, apresentei o objetivo da pesquisa para as mulheres. Elas contribuíram com sugestões, especialmente, colocaram a necessidade de ampliação do quantitativo de municípios que esperávamos visitar para coleta de dados.

Assim, pelo exposto, estruturamos a pesquisa da seguinte forma. Dividimos a dissertação em quatro capítulos. No primeiro capítulo, apresentamos o aporte teórico para reflexões sobre a comunicação como aliada na luta de movimentos sociais, em especial, para o movimento de mulheres rurais. Sobre os instrumentos da comunicação buscamos fundamentos em Peruzzo, que atribui seu surgimento à conjuntura de insatisfação das condições de vida de grande parte da sociedade brasileira e do cerceamento da liberdade de expressão. (PERUZZO, 2004). A respeito de mobilização buscamos os aportes teóricos de Maria da Glória Gohn e Paulo Freire.

O campo teórico integra ainda os estudos sobre feminismo com base nas autoras Betania Ávila, Helleieth Saffioti, Janet Saltzman, Marcela Lagarde. Vamos interagir essas teorias aos estudos da comunicação

¹³⁶ *Liderança: função, posição, caráter de líder. 2. espírito de chefia; autoridade, ascendência. Líder: indivíduo que tem autoridade para comandar ou coordenar outros. 2. Pessoa cujas ações e palavras exercem influência sobre o pensamento e comportamento de outras.*

nos movimentos sociais, a partir da definição de que a comunicação popular, como uma comunicação alternativa, surgida nos movimentos populares nos anos de 1970 e 1980, no Brasil, caracteriza-se como uma ação que emerge dos grupos populares.

Abordamos a comunicação como um direito e como é reelaborada no âmbito dos movimentos sociais. Como se dá o acesso aos meios de comunicação, como romper com a hegemonia dos grandes veículos provocada pela força do capital e seus grandes conglomerados da mídia. O capítulo apontará um resgate histórico da comunicação dentro dos movimentos populares e como as estratégias criadas pela base podem fortalecer o processo de cidadania nas lutas de base.

No caminho metodológico fizemos uso da pesquisa exploratória e descritiva, e a observação dos dados das entrevistas semiestruturadas a partir da análise de conteúdo. A primeira etapa do trabalho teve início com a participação na oitava edição da Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, no Dia Internacional da Mulher - 8 de março de 2017, realizada no município de Alagoa Grande, Território da Borborema, na Paraíba. A segunda participação na Marcha, também no 8 de março, ocorreu no

município de São Sebastião de Lagoa da Roça. Os movimentos de aproximação foram necessários para darmos conta do objeto da pesquisa.

Acreditamos ser o método de análise de conteúdo o mais adequado para o estudo em questão. Para tanto, o capítulo terceiro apresenta a metodologia da pesquisa, com o universo da pesquisa, os instrumentos de coleta dos dados, e a análise das informações coletadas tendo como base teórica Lawrence Bardin e Laville e Dionne. Foram determinadas as seguintes categorias de trabalho para análise:

- A violência doméstica e a desconstrução do machismo para quem vive no campo
- O surgimento da Marcha das Mulheres na Borborema
- Aproximações entre os STR's e a Marcha das Mulheres
- Trajetórias das mulheres até ingressarem na Marcha
- O significado da Marcha para mulheres rurais
- A formação e o papel das mulheres que exercem liderança nos sindicatos e na Marcha
- Barreiras para continuar na Marcha
- Estratégias de comunicação na Marcha das Mulheres
- Repercussão da Marcha das Mulheres

Para o percurso metodológico construímos o primeiro roteiro de entrevista semi-estruturada direcionado para as mulheres líderes de Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR's) e agricultoras familiares do Polo da Borborema, que se dividiu em quatro blocos. No primeiro bloco fizemos a identificação das mulheres e sua caracterização socioeconômica; no segundo bloco perguntamos a respeito do conhecimento sobre a Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia; no terceiro nos detemos a percepção das lideranças da apropriação dos instrumentos da comunicação e da comunicação como direito; e por último, mas não menos importante, buscamos compreender se a participação das mulheres na Marcha fortalece o projeto de desenvolvimento local de base agroecológica.

O segundo roteiro de entrevista semi-estruturada foi voltado para a coordenadora institucional da comunicação e de acompanhamento político de mulheres da AS-PTA; e para a comunicadora popular e assessora de comunicação também da ong. O roteiro se dividiu em quatro blocos: a identificação das entrevistadas; perguntas sobre a estrutura atual, projetos e financiadores dos projetos da AS-PTA; as

práticas de comunicação para mobilização de mulheres para a Marcha e seu apoio para o desenvolvimento local; e por fim, sobre a Marcha e o desenvolvimento local.

Por fim, o quarto capítulo trará os resultados das entrevistas realizadas com as mulheres trabalhadoras rurais de sindicatos, e com as assessoras da organização AS-PTA. Em minhas considerações finais, trago os resultados encontrados pela pesquisa, tendo como base as teorias estudadas em concordância com os objetivos a que me propus a investigar. A nossa contribuição é para com os estudos que analisam Marchas e outras ações promovidas por movimentos de mulheres em âmbito rural, apoiadas pelo campo da comunicação e suas estratégias para a mobilização e desenvolvimento local.

Referências

Abreu E Lima. Maria Do Socorro. (2012). As mulheres no sindicalismo rural, UFPE.

Aguiar, V.V.P. Mulheres rurais, movimento social e participação: reflexões a partir da marcha das margaridas. Política & sociedade: revista de sociologia política, Florianópolis, v.15, n. 35, jan-abr. 2016. p.

261-296. Disponível em:
<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2016v15nesp1p261/33804>>
Acesso em: 10 jul. 2017.

Ana Claudia R. Costa D. Mello. As mulheres na guerra. Pelo esforço de guerra ou como combatentes. Sim, elas estiveram lá. Revista Pré-Univesp, nº 61, dez/2017-jan/2018. Disponível em <<http://pre.univesp.br/as-mulheres-na-guerra#.WpcAPVrwbIW>>, acesso em 28.02.18

Bardin, Laurence. (1977). Análise de Conteúdo. Lisboa: Edições 70.

Beauvoir, S. (1970). O segundo sexo. Fatos e Mitos. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

Bordenave, Juan E.D. (1987). Além dos meios e mensagens. Introdução à comunicação como processo, tecnologia, sistema e ciência. Editora Vozes, 4ª edição. Petrópolis, Rio de Janeiro.

Caldart, Roseli Salete (org). (2012). Dicionário da Educação do Campo. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular.

Canclini, Nestor Garcia. (1997). Cultura Y Comunicación: Entre Lo Global Y Lo Local. La Plata, Argentina: Universidad Nacional de La Plata.

Chafetz, Janet Saltzman. (1992). Equidad y género. Uma teoría integrada de estabilidad y cambio. Ediciones Cátedra: Madrid.

DA MATTA, Roberto. A Casa e a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. 5ª edição, Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

A.P. R. (2010). A trajetória político-educativa de Margarida Maria Alves: entre o velho e o novo sindicalismo rural. Tese de doutorado defendida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, Paraíba.

Freire, Paulo. (1982). Ação cultural para a liberdade e outros escritos. 6ª edição, Rio de

Janeiro: Paz e Terra.

Freire, Paulo. Extensão ou comunicação?. (1983). 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 93 p.

Gebara, Ivone. (2000). Rompendo o silêncio. uma fenomenologia feminista do mal. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gohn, Maria Da Glória. (2011). Movimentos Sociais na contemporaneidade. Universidade Estadual de Campinas. Revista Brasileira de Educação v. 16 n. 47 maio-ago.

Guareschi, Pedrinho A. (2004). Comunicação & Controle Social. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Graham, Sandra L. (1992). Proteção e Obediência. Editora Companhia das Letras. São Paulo,

Herrera, K.M. Da invisibilidade ao reconhecimento: mulheres rurais, trabalho produtivo, doméstico e de *care*. Política & sociedade: revista de sociologia política, Florianópolis, v.15, supl. 2016. p. 208-233. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/>

[article/view/2175-](#)

[7984.2016v15nesp1p208/33802](#). > Acesso em: 10 jul. 2017.

Hohlfeldt, Antonio; França, Vera V; Martino, Luiz C. (2003). Teorias da Comunicação. Conceitos, escolas e tendências. 3ª edição, Petrópolis, Editora Vozes.

Lagarde, Marcela R. (2012). El feminismo em mi vida. Hitos, Claves y Topías. Gobierno de La Ciudad de México. Instituto de las Mujeres del Distrito Federal. México, DF: Los Talleres de Corporación Mexicana de Impresión.

Laville C. Dionne J. (1999). A Construção do Saber. Manual de Metodologia da Pesquisa em Ciências Humanas. Porto Alegre: Artmed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Maciel, Betania. (2002). Mulher e Ciência: questões e problemas da inserção feminina na pesquisa científica identificados pela agenda-setting de dois periódicos internacionais. Tese de doutorado em comunicação social –

Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo.

Mattelart, Armand. (2000). A globalização da comunicação. Bauru, São Paulo: EDUSC. 192 p.

Mignolo, Walter. (2003). Histórias Locais/ Projetos Globais. Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento. Editora UFMG. Brasil.

Minayo, Maria C.S. (2002). Pesquisa social. Teoria, Método e Criatividade. Editora Vozes, 21ª edição. Petrópolis.

Moura, M.C.D.; Moreno, R.F.C. A interdependência das esferas da reprodução e produção na produção de indicadores: reflexões a partir da experiência das mulheres rurais no sertão do Apodi. Mediações, Londrina, v.18, n. 2, jul-dez. 2013, p. 28-45. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2013v18n2p28> Acesso em: 10 jul. 2017.

Peruzzo, Cícilia M. K. (2004). Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania. 3. Ed. São Paulo: Editora Vozes.

Rabelo, Desirée C. (2002). Comunicação e mobilização social: a agenda 21 local de Vitória (ES). Tese de doutorado apresentada a Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo.

Santos, Boaventura De Sousa. (1987). Um discurso sobre as ciências. Porto: Edições Afrontamento.

Silva, Josenildo De Souza E... [et.al.]. (2005). Extensão Rural e Desenvolvimento Sustentável. Recife: Bagaço.

Silveira, L. M.; Freire, A. G.; Diniz, P. C. O. (2010). Polo da Borborema: ator contemporâneo das lutas camponesas pelo território. Revista Agriculturas, Paraíba, V.7, n.1.

Tauk Santos, Maria Salett. Estratégia de comunicação para o desenvolvimento

local e os desafios da sustentabilidade. In:
LIMA, Jorge Roberto Tavares de (org.);

Toro, Bernardo José; Werneck, Nísia
Maria Duarte. (1996). Mobilização social.
Um modo de construir a democracia e a
participação. UNICEF: Brasil.

Teixeira, Elisabeth et al. (1997). Eu
Marcharei na tua luta: a vida de Elisabeth
Teixeira. João Pessoa: Editora Universitária.
Território da Borborema. Resumo Executivo.
Plano Territorial de Desenvolvimento Rural
Sustentável – PTDRS. Território da
Borborema – PB, 2010. Disponível em <
http://sit.mda.gov.br/download/ptdrs/ptdrs_q

[ua_territorio024.pdf](#) > acesso em 16 de fev. de
2018. Disponível em: <
[http://blog.hangar33.com.br/bruxas-da-noite-
as-destemidas-aviadoras-sovieticas-da-2a-
guerra/](http://blog.hangar33.com.br/bruxas-da-noite-as-destemidas-aviadoras-sovieticas-da-2a-guerra/) > acesso em 28.02.18

Souza, Claudia Moraes De; Machado,
Ana Claudia. (2001). Movimentos Sociais
no Brasil Contemporâneo. São Paulo:
Edições Loyola.

Peruzzo, Cecilia. Comunicação
comunitária e educação para a cidadania.
<https://www.revistas.ufg.br/ci/article/viewFile/22855/13596>

La espectralidad indígena como comprensión de la actual racionalidad postcivilizatoria

Espectralidade indígena como entendimento da racionalidade pós-civilização atual

Indigenous spectrality as an understanding of the current postcivilization rationality

Carlos Del Valle Rojas ¹³⁷

Resumen: El trabajo¹³⁸ aborda el enfoque de la espectralidad indígena como estrategia teórica y metodológica para analizar la actual comprensión sociocultural del indígena en Chile.

Palabras Clave: espectralidad indígena, estrategia, indígena de Chile.

Abstract: The work addresses the approach of indigenous spectrality as a theoretical and methodological strategy to analyze the current socio-cultural understanding of the indigenous in Chile.

Key words: indigenous spectrality, strategy, indigenous in Chile.

Introducción

¿Por qué insistir en lo indígena? ¿Por qué seguir mirando lo indígena bajo el escrutinio de la academia? ¿Por qué buscar nuevos modos de comprensión de lo indígena en marcos teórico-conceptuales foráneos, europeos o, aún más, coloniales? Aún más, ¿se trata de una sutil forma de colonialismo, usurpación o extractivismo epistémico, como señala cierta intelectualidad indígena?

Incapaz de responder cabalmente a cada una de estas cuestiones, en cambio, me propongo explicar por qué es necesario seguir observando éticamente –en el sentido tanto del ethos como de la perspectiva étic, esto es, una dialéctica entre lo propio y el afuera- lo indígena, aunque resulte de ello una manera menos segura y más incierta. Este desafío es importante porque no es posible aislar lo que el discurso sobre lo mapuche tiene de

¹³⁷ Carlos DEL VALLE ROJAS. Profesor Titular Universidad de La Frontera, Doctor, Chile, carlos.delvalle@ufrontera.cl

¹³⁸ Este trabajo es financiado por el Proyecto ANID-Chile PIA/ANILLOS SOC180045.

colonizador y colonizado, siendo muy probablemente una mezcla de ambas voces.

Siguiendo lo anteriormente planteado, este trabajo se estructura de la siguiente manera: primero, considerando la racionalidad civilizatoria, construida sobre la base de la matriz civilización versus barbarie, como un modo de producción aparentemente continuo del indígena, en una dicotomía radical que pare al bárbaro, al enemigo y al marginal; segundo, considerando la racionalidad espectral, construida sobre la base de una coexistencia ambigua de retratos del indígena, que puede ser a la vez un héroe y un bárbaro, una ausencia y una presencia, la vida y la muerte, Cayuqueo y Coliqueo¹³⁹, pero también Lemún, Catrileo y Catrillanca¹⁴⁰, o del modo como una vez coexistieron en una misma persona los valores del heroísmo y la traición, como Caupolicán, Lautaro y Galvarino, héroes

del siglo XVI¹⁴¹. Por último, este trabajo constituye una de las discusiones teórico-conceptuales centrales del proyecto *"Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality"*¹⁴², cuyo propósito es analizar las representaciones socioculturales y narrativas de/sobre los actores sociales pertenecientes a diferentes grupos marginalizados en América Latina, a saber, indígenas, migrantes, reclusos y LGTB, en Chile, Argentina y Brasil.

1. Sobre la racionalidad civilizatoria

Hasta ahora vengo trabajando principalmente desde la matriz civilización y barbarie, la cual me permite operar con bastante tranquilidad, porque los discursos devienen dualidades y binarismos claros, con

¹³⁹ Pedro César Cayuqueo Millaqueo es un reconocido periodista y escritor de ascendencia mapuche que vive en Santiago; y Jean André Emanuel Beausejour Coliqueo es un destacado futbolista de ascendencia mapuche que integró la selección nacional, también radicado en Santiago.

¹⁴⁰ Edmundo Alex Lemun Saavedra (muerto en 2002, a los 17 años), Camilo Marcelo Catrillanca Marín (muerto en 2018, a los 24 años) y Matías Valentín Catrileo Quezada (muerto en 2008, a los 24 años). Todos ellos jóvenes de ascendencia mapuche –al igual que los anteriores–, pero muertos durante enfrentamientos con la policía en la región de La Araucanía.

¹⁴¹ Líderes mapuches que durante el siglo XVI se enfrentaron a la dominación española, en una resistencia que terminó con la expulsión de estos últimos; utilizados como héroes para la independencia chilena de principios del siglo XIX, como consta en el escudo de la Patria Vieja, del 30 de septiembre de 1812, que incluye dos (2) personas indígenas (mapuches); además de otros registros, como el periódico chileno de la época *El Monitor Araucano*, que al inicio de su primer número, del martes 6 de abril de 1813, reza: "Decendencia de Arauco gloriosa..." (sic) y que en su quinto número, del jueves 15 de abril de 1813, dice: "Despertad la alta gloria/Del Araucano nombre,/La fama y el renombre/De esfuerzo y de virtud" (sic), o bien el número 96 del sábado 20 de noviembre de 1813, que destaca: "Siempre vive el vigor marcial de Arauco. Debe ser republicano el pueblo que tiene héroes". En una Proclama del jueves 17 de abril de 1813 el mismo periódico incluye esta frase: "este es sin duda el tiempo que el eterno, ha prefijado para que Chile recobre la que en el siglo 16 se le usurpó con tanta inhumanidad como barbarie" (sic). Cincuenta y cinco años más tarde, la barbarie será de otros y la civilización de unos pocos, los mismos: "Yacen en la más estúpida imposibilidad moral; aman su abatimiento, como los cuerpos graves, el reposo; viven sin la conciencia de su personalidad, como las ostras adheridas a la roca, sin que los embates del infortunio los conmuevan, sin que el dolor ni la esperanza los movilizan". (Zavala, Miguel, 1868).

¹⁴² Financiado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica, CONICYT-Chile PIA/ANILLOS SOC180045.

un comportamiento relativamente estable según los hitos también marcados con cierta seguridad. En este sentido, la oposición es tan simple como opaca, porque suele implicar una retórica autorreferencial, según la cual

"Los bárbaros son aquellos que niegan la plena humanidad de los demás [...] Es civilizado, en todo momento y en todo lugar, el que sabe reconocer plenamente la humanidad de los otros [porque debemos agregar que lo anterior es en el contexto en que] Ninguna cultura es en sí misma bárbara, y ningún pueblo es definitivamente civilizado" (Todorov, 2016: 33, 39 y 79)

Así las cosas, durante la segunda mitad del siglo XIX encontramos variados ejemplos, desde una matriz colonial del poder:

a. La matriz colonial civilización/barbarie contra el indígena

El escritor y político argentino Domingo F. Sarmiento -en su libro *Civilización y Barbarie*- registra esta matriz colonial homónima con las siguientes palabras: "*Nosotros, empero, queríamos la unidad en la civilización i en la libertad, i se nos ha dado la unidad en la barbarie i en la esclavitud.*" (Sarmiento, 1874: 24).

Por su parte, el científico polaco-chileno Ignacio Domeyko mantiene esta misma matriz, con algo de espiritualismo naturalista:

"Lejos, por consiguiente, de menospreciar al indio por causa de aquella resistencia bárbara con que se ha mostrado hostil a la introducción del cristianismo, lejos de extrañar el valor en su pecho supersticioso, consideremos más bien sus creencias groseras, aun, sus supersticiones ciegas, como otras tantas pruebas de la espiritualidad de su carácter y a la Araucana como un campo feraz y de gran porvenir para la viña del Señor" (Domeyko, 1846).

Pero este optimismo de Domeyko no es más que un paréntesis en el pesimismo estructural de la época hacia los indígenas: "*Yacen en la más estúpida imposibilidad moral; aman su abatimiento [...] viven sin la conciencia de su personalidad [...] sin que los embates del infortunio los conmuevan, sin que el dolor ni la esperanza los movilizen*". (Zavala, 1868).

Por otra parte, el escritor Alberto Blest Gana, autor de la que es considerada la primera novela histórica chilena, reproduce esta misma matriz: "*-Yo no sé a la verdad lo que temería más -exclamó don Fidel-, si a los liberales o los bárbaros araucanos*" (Martín Rivas, Blest Gana, 1868).

En un trabajo extenso y detallado, Jaime Valdivieso (1987) realiza un análisis de la sociedad chilena, a la cual caracteriza por su

"marcada estratificación social de nuestra sociedad, el desprecio moral y étnico hacia un pueblo por quienes lo han dominado, y la presencia de una clase media resentida, arribista, ávida de ocupar por todos los medios un puesto que siempre le fue negado." (Valdivieso, 1987: 14).

En este contexto -advierte el autor- emerge una clase que suele jactarse de su superioridad tanto en el país como en América Latina:

"una oligarquía orgullosa, tanto de sus atributos físicos, (altos, blancos y fuertes), como morales; con capacidad de trabajo, de ahorro, de disciplina; despreciativa del indio, endógena, de mentalidad feudal, paternalista, desdeñosa de todo lo que ocurriese más allá de las doscientas familias que contabilizó el padre Olivares, familias destinadas por la "Divina Providencia" a manejar el país a su entera voluntad." (Valdivieso, 1987: 16)

Ahora bien, entendemos que estamos frente a un discurso colonial y colonizador y que la filología y la historiografía recientes han recuperado textos y enfoques de una clara cosmovisión descolonizadora; no obstante, sigue siendo un desafío - simplemente por la fuerza de la convivencia- que la relación entre colonizador y colonizado es compleja y ambas categorías tienen un

carácter claramente construido social e históricamente; de esta forma,

"la condición colonial no puede cambiarse sino por la supresión de la relación colonial [...] no puede ser reparada; como a un cepo, no puede sino quebrársela [porque] ese retrato mítico y degradante, querido y difundido por el colonizador, termina por ser aceptado y vivido en cierta medida por el colonizado [De hecho] Con toda seguridad existe -en un punto de su evolución- cierta adhesión del colonizado a la colonización. Pero esta adhesión es resultado de la colonización, y no su causa; nace después y no antes de la ocupación colonial" (Memmi, 2001: 98, 99, 131, 132).

Además, como la colonización está arraigada a un territorio es extensiva a quienes lo habitan, porque se expresa no sólo en un hito histórico, sino en una constante de intervención a lo largo de la historia. Quedan en una relación colonial, en este sentido, tanto quienes estaban al momento de la intervención del colonizador como quienes quedan luego de la salida física del colonizador, pero cuya presencia tiende a perpetuarse, principalmente a través de las relaciones económicas. Por ejemplo, nadie dudaría de la presencia colonial extranjera aún hoy a través de las grandes empresas transnacionales, cuya presencia habitualmente se establece mediante

referencias a relaciones históricas que no son sino relaciones coloniales. De hecho, se suele hablar de la relación de los países europeos con sus ex-colonias, que a través de este "acto comercial basado en referencias históricas" vuelve a hacerse presente como tal. Esta condición es muy poco considerada en la actualidad por cierta intelectualidad mapuche, que ve como colonizador a otros colonizados. Evidentemente, esta relación colonial es una situación diferente al genocidio y política de despojo implementada por el Estado nacional, construido como tal por la oligarquía metropolitana de la época, para la cual todo el resto del país eran territorios que había que "rescatar" para la civilización y que habían convivido sospechosamente con los colonizadores.

En palabras de Paul Gilroy de lo que se trata es de "destacar el ineludible y legítimo valor de la mutación, de la hibridación y de la mixtura con el fin de alcanzar teorías del racismo y de la cultura política negra mejores que las ofrecidas hasta ahora por absolutistas culturales con fenotipos diversamente coloreados" (2014: 277).

b. El indígena como enemigo vecino

Desde el enfoque de la industria cultural, además del rol de la literatura hegemónica, la

prensa dominante tiene un papel relevante como actor político, el cual desde mediados del siglo XIX -y de modo sistemático hasta nuestros días-, se ha especializado en producir al bárbaro como enemigo del Estado nacional, la figura del opositor del proyecto civilizatorio:

"Ansiosamente se esperan en esta provincia noticias oficiales sobre si el gobierno efectivamente tiene la intención de proceder contra el enemigo vecino; y hai muchos que creen no se debe dar importancia a esta conjetura, por ser solo idealizaciones de algunos articulistas, fundándose en que el gobierno no tiene medios ni voluntad para declarar la guerra a este terrible enemigo. ¡Será esto posible! (El Mercurio de Valparaíso, 27 de julio de 1859).

La principal estrategia es relevar los atributos de dicho enemigo:

"¡Y cómo responderá la república a los repetidos ultrajes de que son víctimas los indefensos pueblos del Sur! ¡Cómo tratará a los asesinos que se ceban en la vida de nuestros hermanos, satisfaciendo sus instintos tan feroces como salvajes! Cómo a esos ladrones que se apoderan de las propiedades de ciudadanos chilenos! Cómo, en fin, a aquellos que llevan en una mano la lanza para matar y en la otra la antorcha incendiaria para destruir las habitaciones cristianas! [...] Irá la bandera de la república a prosternarse sumisa ante la planta

indómita de un estúpido y cruel agresor! [...] Y nosotros, que tenemos la fuerza, seremos los que sufriremos la humillación!" (El Mercurio de Valparaíso, 29 de julio de 1859).

Especialmente sus méritos como enemigo:

"La ocupación de la Araucanía será la empresa más popular que pueda acometer; empresa que immortalizará y colmará de gloria al gobierno que la realice [...] con medios de acción y movilidad suficientemente espeditos para poder acudir con la masa del ejército al punto atacado, a fin de oponer siempre al enemigo imponente fuerza de combate" (El Mercurio de Valparaíso, 8 de octubre de 1862).

Se trata, en definitiva, de una racialización de la criminalidad, como estrategia de producción del enemigo, en el sentido planteado por Lombroso:

"Race shapes criminal organizations [...] The indigenous tribes of the Americas are ferocious, as exemplified by the infamous ways in which the Redskins and Brazilian Indians make prisoners suffer [...] Ethnic mixing between European colonists and indigenous peoples in Spanish America has made the latter much more active commercially and intellectually, and finally more rebellious." (Lombroso, 2006: 90, 180 y 328).

Nos parece, entonces, que la segunda mitad del siglo XIX -que asiste a la consolidación geopolítica del Estado nación chileno-, opera en el discurso público mediático con una perfecta matriz colonial civilización versus barbarie.

c. El indígena como enemigo del desarrollo

El siglo XX, por su parte, mostrará al enemigo en sus carestías frente al progreso.

En Psicología del Pueblo Araucano Tomás Guevara aportará en la configuración de una marginalidad de tipo cognitiva:

"Se puede notar desde el principio de la vida histórica de los araucanos que en su conjunto de sus especulaciones religiosas, se hallan incluidos relatos maravillosos de seres zoomórficos. Trasmitiéronse estas tradiciones primitivas por la tradición oral [...] En el araucano se da una tendencia bastante pronunciada a la imitación, con respecto a las acciones. Esta facilidad de imitar se funda especialmente en el desenvolvimiento de sus órganos visuales y auditivos. Indica asimismo que no puede formar la idea de una acción sin ejecutarla [...] Por consiguiente, todo sistema educativo habrá de encaminarse en primer lugar a la parte psicológica o al plan de construcción mental, diverso por completo al aplicable al hombre de raza adelantada. Habrá que atenderse también el aspecto social, o a lo que concierne a la aplicación

práctica de los conocimientos adquiridos”
(Guevara, 1908: 319, 389, 395).

Otra dimensión importante en la conformación del marginal es la racialización del ámbito económico, como lo plantea Francisco Encina:

“En los orígenes de la Francia, Italia, y España de nuestros días, y en general en el de todos aquellos pueblos en que la civilización grecorromana fue recubierta por una capa de bárbaros de procedencia germana, hubo, como en el caso nuestro, cruzamiento de razas a distinto grado de evolución [...] En otros términos, los elementos bárbaros y los elementos civilizados, al cabo de algunos siglos se encontraron semifundidos y en igual proporción en todas las capas sociales [...] En Chile el conquistador español se cruzó con el aborigen que aun no salía de la edad de la piedra. Y sobre ser mucho mayor la distancia de civilización entre estos elementos, que entre los que constituyeron la base étnica de las naciones modernas de Europa” (Encina, 1911: 98).

2. Sobre el giro espectral: ¿El fin de la matriz civilización/barbarie?

Si bien hasta ahora parece funcionar la racionalidad civilizatoria que opone civilización a barbarie en todos los casos que hemos visto, ¿por qué entonces debemos revisar esta matriz? Además, ¿acaso no se

mantiene aún hasta nuestros días la matriz colonial del poder?

Lo que motiva esta inflexión no es el fundamento mismo de la estructura de la matriz colonial, sino más bien sus modos de producción, sus estrategias, sus ocurrencias. En este sentido, primero, constituye una diferencia con los enfoques descoloniales actuales, porque consideramos que las bases coloniales se mantienen; y, segundo, la podemos observar en diferentes momentos históricos, de manera que no responde a una actualidad, sino a una constante. Lo que sí podemos advertir es que, aparentemente, esta inflexión se refiere más bien al modo colonial de quien enuncia. Por ejemplo, veamos algunos relatos en los cuales podemos encontrar esta modalidad, como esta cita de la Revista Católica:

“Hai en el sur de Chile un fértil, estenso i bello territorio poblado aun por algunos millares de los nobles hijos de Caupolicán i de Lautaro; hermoso monumento de la lucha heroica sostenida por mas de dos siglos por un puñado de bárbaros idólatras de su independencia i libertad contra el poder invasor de los monarcas españoles, que tan porfiadamente pretendían arrebatarnos sus mas caros derechos para someterlos a su dominación” (La Revista Católica, 1859: 89).

Algo similar ocurre en la obra *Mariluán* de Alberto Blest Gana, en la cual conviven el indígena civilizado (*Mariluán*) y el indígena bárbaro (*Peoquilén*).

El siglo XX nos traerá una serie de obras en las cuales el indígena posee atributos positivos, como *El mestizo Alejo* (1934) de Víctor Domingo Silva, *Lautaro, joven libertador de Arauco* (1943) de Fernando Alegría, o *Supay el cristiano* (1967) de Carlos Droguett. Incluso encontramos cierto indigenismo literario en las obras *Ranquil* (1942) de Reinaldo Lomboy, o *Roble huacho* (1948) de Daniel Belmar.

¿Qué sucede exactamente aquí? Coexisten dos retratos, el del héroe y el del bárbaro. Esto implica, primero, que no es posible sostener el continuum de uno de los retratos, como sostienen Blanco y Peeren

"Perhaps even more intriguing is the "spectral turn" of contemporary literary theory. Because ghosts are unstable interstitial figures that problematize dichotomous thinking, it perhaps should come as no surprise that phantoms have become a privileged poststructuralist academic trope. Neither living nor dead, present nor absent, the ghost functions as the paradigmatic deconstructive gesture, the "shadowy third" or trace of an absence that undermines the fixedness of such

binary oppositions. As an entity out of place in time, as something from the past that emerges into the present, the phantom calls into question the linearity of history. And as, in philosopher Jacques Derrida's words in his *Specters of Marx*, the "plus d'un," simultaneously the "no more one" and the "more than one," the ghost suggests the complex relationship between the constitution of individual subjectivity and the larger social collective." (Blanco y Peeren, 2013: 62).

En este sentido, siguiendo a las mismas autoras, se trata de que el indígena mapuche aparece como un fuera de lugar y de tiempo, un pasado que emerge en el presente y cuestiona la linealidad de la historia.

La potencialidad de esta aproximación está en las posibilidades comprensivas que se abren:

"To be spectral is to be ghostlike, which, in turn, is to be out of place and time. Ghosts, as noted above, violate conceptual thinking based on dichotomous oppositions. They are neither fully present nor absent, neither living nor dead. The ghost is the mark or trace of an absence [...] Phantoms haunt; their appearances signal epistemological uncertainty and the potential emergence of a different story and a competing history." (Blanco y Peeren, 2013: 64)

Lo anterior, especialmente porque implica una ruptura epistémica importante:

"What has, dare I say, constantly haunted me in this logic of the specter is that it regularly exceeds all the oppositions between visible and invisible, sensible and insensible. A specter is both visible and invisible, both phenomenal and nonphenomenal: a trace that marks the present with its absence in advance. The spectral logic is de facto a deconstructive logic. It is in the element of haunting that deconstruction finds the place most hospitable to it, at the heart of the living present, in the quickest heartbeat of the philosophical. Like the work of mourning, in a sense, which produces spectrality, and like all work produces spectrality." (Blanco y Peeren, 2013: 39)

De modo que el indígena mapuche emerge como la marca o rastro de una ausencia, su apariencia es señal de una incertidumbre epistemológica y del surgimiento de una historia diferente y una historia en competencia.

También es interesante detenerse aquí en las incomodidades que muchas veces generan los conceptos como indígena, en el sentido del objeto al cual hacen referencia. ¿Qué es realmente el indígena, lo indígena? Como habitualmente se utiliza en tanto

oposición entre lo indígena y lo chileno, suele estar vacío de sentido o tener sentido sólo en un discurso estrictamente académico. Si ustedes buscan en el Tesauro de la UNESCO, no encontrarán "indígena", ni "mapuche", tampoco "etnia". Lo más cercano que encontramos es "grupo étnico" y "población indígena", asociados a otros once (11) conceptos: afrodescendientes, amerindio, asiático, blanco, fulbe, gitano, inuit, mestizo sudafricano, sociedad multiétnica, tribu; y etiquetas alternativas como: minoría nacional, minoría racial, minoría étnica y raza.

Por esta razón es que para Derrida lo spectral es un concepto sin concepto, un cuasi-concepto:

"the spectral is a concept without concept. It is a concept or, more accurately, a quasi- concept, which, as Derrida puts it with regard to the notion of iterability, 'marks both the possibility and the limit of all idealization and hence of all conceptualization'.² '[H]eterogeneous to the philosophical concept of the concept', spectrality resists conceptualization and one cannot form a coherent theory of the spectral without that which is spectral having always already exceeded any definition. Indeed, the problem is such – or, to put this another way, the condition of haunting and spectrality is such – that one cannot assume coherence of identification or determination. Epistemological modes of

enquiry implicitly or explicitly dependent in their trajectories and procedures on the apparent finality and closure of identification cannot account for the idea of the spectral. Having said that though, consider what seems to be a definition and yet which articulates the experience of the undecidable within what Derrida names the classical or binary 'logic of all or nothing of yes or no': the second epigraph to this preface, where Derrida suggests that the spectral is that which is neither alive nor dead" (Blanco y Peeren, 2013: 70)

Derrida es enfático al respecto cuando señala que lo espectral no está, en sentido estricto, ni vivo ni muerto, a pesar de que esta condición a la que llamamos espectralidad o inquietud está íntimamente envuelta en nuestra comprensión de la vida y la muerte

"Un espectro parece presentarse, durante una "visitación". Nos lo representamos, pero él, por su parte, no está presente, en carne y hueso. Esta no-presencia del espectro exige que se tome en consideración su tiempo y su historia, la singularidad de su temporalidad o de su historicidad" (Derrida, 2012: 118).

En este sentido, la investigación centrada en la espectralidad permite abordar oposiciones que aparentemente son incontestables y, de esta forma, logra

enfrentar lo ignorado, lo que se intenta mantener en las sombras

"Spectrality-centered research has effected such a reordering by prompting a concern, across cultural criticism, with challenging seemingly incontestable oppositions -life/death, science/superstition, presence/absence, past/present, visible/invisible- and with drawing attention to what exists in the shadows and is usually ignored [...] This is possible because so many of the characteristics associated with the literal ghost and the spectral metaphor are ambivalent. Which interpretation a particular characteristic is given -and what force it carries- depends not only on the situation, but also on the perspective from which the ghost or ghostly subject is seen: its focalization" (Peeren, 2014: 13, 24)

Siguiendo a Mbembe, el espectro -o la figura del negro en su análisis- es producido como aquello "que se ve cuando no se ve nada, cuando no se comprende nada y, sobre todo, cuando no se busca comprender nada [de modo que] el negro fue inventado para significar exclusión" (2016: 26, 33)

Siempre al lado de Mbembe, podemos decir que esta producción del espectro -o lo que él denomina "fantasma de cara", "simulacro de rostro", o una "silueta"- obedece a una racionalidad que pretende ocupar "el lugar de un cuerpo y un rostro de

hombre" en función de intereses propios del modelo económico capitalista, que busca en el espectro del negro, del indígena, del inmigrante, del reo, de las mujeres, etc., la respuesta a la pregunta formulada ininterrumpidamente desde el siglo XVII, esto es, "cómo poner a trabajar a una gran cantidad de mano de obra en aras de una producción destinada al comercio de larga distancia" (2016: 54).

Así las cosas, se trata de una racionalidad instrumental del espectro del negro, del indígena, del inmigrante, del reo, de las mujeres, etc., entendida como un complejo sistema técnico-tecnológico, jurídico-judicial, económico-político y socio-cultural, por ende un conjunto de discursos y prácticas, para justificar la dominación, la descalificación moral y la utilización práctica.

a. Espectro, memoria, trauma y recuperación: ¿Otra vez el indígena bajo observación?

Sea a través de las claves de la matriz civilizatoria, o no, los modos de producción histórica e institucionalizada del indígena como bárbaro y enemigo al cual eliminar y despojar, ciertamente tiene las implicancias de un trauma, entendido aquí como una herida en la memoria. Lo que observamos hoy, en efecto, responde precisamente a la crisis del trauma, del recuerdo del dolor, del sufrimiento, del genocidio y del despojo; de forma que las acciones policiales del "comando jungla"¹⁴³ y la "operación huracán"¹⁴⁴, durante el siglo XXI, no son sino una nueva expresión de las heridas abiertas del genocidio mapuche perpetrado en La Araucanía durante la segunda mitad del siglo XIX.

En este sentido, es interesante la aproximación del espectro de Abraham y Torok (1986), quienes lo entienden como una metáfora conceptual relacionada a un discurso de la pérdida, del duelo y de la recuperación; de modo que el enfoque

¹⁴³ Es un grupo de élite de Carabineros de Chile, especialista en operaciones antiterroristas, con formación en el extranjero, especialmente en Colombia. Es la propuesta del presidente Sebastián Piñera para prevenir y disminuir los hechos de violencia en la región de La Araucanía, al sur de Chile; según información obtenida en un cable diplomático filtrado por Wikileaks en 2011. Desde 2007 integrantes de la policía uniformada chilena participan en cursos de ejercicios y adiestramiento en tácticas contrainsurgentes en la selva colombiana. De hecho, un estudio de la Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos (ANEPE) cifraba en 56 los chilenos que fueron parte de esos programas de formación entre 2010 y 2013. Oficialmente serían llamados Grupo Fuerza Especial de Tarea de Carabineros, pero coloquialmente se les conocería con el nombre de quienes los entrenaron en Colombia: Comando Jungla. (La Tercera, Domingo 25 de Noviembre de 2018).

¹⁴⁴ Nombre con el cual se conoce a un operativo de investigaciones policiales dependiente de Carabineros de Chile, realizado en el marco de la Ley de Inteligencia. En este operativo fueron interceptados teléfonos celulares, entre ellos de dirigentes mapuches, abogados y periodistas, además de lograr la prisión preventiva de ocho mapuches. Las investigaciones posteriores demostraron que este operativo fue un montaje, basado en pruebas falsas (Centro de Investigación Periodística, CIPER, 13 de marzo de 2018 y 5 de abril de 2018).

espectral permite, precisamente, abordar esta dimensión de las problemáticas en torno al conflicto entre el Estado nacional y el pueblo mapuche.

De modo tal que efectivamente la expresión que se utiliza para describir al espectro suele ser similar a los términos utilizados para describir las cualidades del trauma. No obstante lo anterior, la metáfora del espectro no se limita a comprender las problemáticas que puedan estar asociadas mayoritariamente a la memoria y la historia (traumática, o no).

Como se trata de un trabajo más bien inicial, parece relevante referirnos brevemente a las perspectivas del uso de lo que podríamos llamar cuidadosamente "espectralidad indígena", en especial desde la tradición estadounidense en autores como Emilie Cameron (2008), Gerry Turcotte (2008), Ken Gelder y Jane M. Jacobs (1999).

b. Posibilidades y limitaciones del giro espectral

En el caso de la espectralidad indígena en Chile, podemos observar una secuencia similar a la de los indígenas en Estados Unidos, esto es un relato como símbolos de la irracionalidad que da paso a historias y romances históricos estructurados en torno a

representaciones como estadounidenses en desaparición, es decir, como espectros. Muchos de los autores más destacados de Estados Unidos aprovecharon la figura del indígena espectral como elemento central de sus intentos de desarrollar una literatura nacional exclusivamente estadounidense, como es el caso de Edgar Allan Poe, Washington Irving, Lydia Maria Child, Nathaniel Hawthorne, Herman Melville y Charles Brockden Brown, durante la primera mitad del siglo XIX, que escribieron obras basadas en el espectro indígena.

Del mismo modo, la literatura estadounidense opera también una eliminación literaria del indígena para promover y reforzar un proceso de despolitización, a través de la poesía, las narraciones ficticias, las historias, los ensayos filosóficos y científicos y los documentos públicos, todos los cuales niegan la supervivencia de los indígenas y a la vez que lloran celebran su despojo y extinción. Esta esquizofrenia del despojo se repite una y otra vez en las primeras descripciones estadounidenses de los indígenas.

Así, el indígena de América del Norte, al igual que el indígena de América del Sur, será una figura continua de la melancolía, la pérdida, el sufrimiento y la muerte; porque es,

ante todo, un ser marginado, expulsado, que llora sus penas en el yermo territorio de Ercilla y Temucuicui, mientras el resto del país consume con obsesión compulsiva las imágenes que circulan en las redes sociales, se conmueve en medio de cacerozcos y frases clichés, o rasga vestiduras en columnas de los medios y páginas egocéntricas de Facebook, Twitter e Instagram. #Todos somos mapuches...o todos somos potencialmente negros, como dice Mbembe.

De esta manera, aunque se puede decir que los indígenas de América del Norte forman parte del imaginario estadounidense, en realidad han desaparecido en las mentes de quienes los han despojado.

Así como el caso estadounidense muestra que en las representaciones literarias los indígenas aparecen como espectros porque la lógica interior del estado nacional moderno requiere que los ciudadanos estén obsesionados, y que el nacionalismo sea sostenido por escritos que evoquen espectros indígenas; en el caso de Chile los espectros funcionan al mismo tiempo como representaciones de la culpa nacional y como agentes triunfantes del ser nacional.

Considerando todo lo anterior, es preciso señalar que el espectro del indígena funciona

como una estrategia de eliminación, porque al escribir sobre los indígenas como espectros, la literatura los elimina de las tierras y, como compensación, los coloca dentro del imaginario nacional. Esta estrategia es una de las características centrales del nacionalismo.

Siguiendo a Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein en su *homo nationalis*, diremos que sólo en la medida que los indígenas se desvanecen en los espacios psíquicos de los ciudadanos nacionales, el espacio psíquico de cada ciudadano se transforma en nacional; en cuya operación para la producción de la nación

“Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan "etnificadas", es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales” (Balibar y Wallerstein, 1988: 149).

Precisamente en este contexto, el giro espectral o estrategia de producción del indígena como espectro, tiene sentido para la

dominación desde el Estado nacional y resulta de mucha utilidad para nuestros análisis.

3. Consideraciones finales...o sobre la (im)posibilidad de la razón indígena

El giro espectral como enfoque de los procesos de estigmatización, criminalización, sujeción criminal, marginalización y exclusión, en general, tiene bastante potencial operativo; especialmente porque permite recoger aquellos elementos que normalmente quedan fuera de los análisis por oposición del tipo "civilización versus barbarie" El giro espectral, en este sentido, recupera la contradicción propia de la ambivalencia con la cual los discursos hegemónicos se plantean frente a los grupos subalternizados, esto es asignándoles, al mismo tiempo, características y connotaciones tanto del discurso sobre la civilización como del discurso sobre la barbarie. Lo anterior, porque el propósito no es excluir directamente, sino incluir para excluir. ¿Por qué? Porque los espectros son lo que intentamos enterrar, pero que, al mismo tiempo, no puede permanecer enterrado. O dicho de otra forma, se trata de una dinámica constante de entierro y desentierro, según conveniencia. Los espectros representan nuestros a ser

absorbidos por el discurso de otro, por la imaginación de otro. De hecho, la espectralidad indígena no es si no la representación del miedo de quienes requieren la presencia del otro para producir su identidad nacional y que, paralelamente, requieren la ausencia de ese mismo otro para asegurar su propia existencia nacionalista.

De hecho, para la literatura el indígena es el fantasma necesario para las historias y discursos nacionales, que pretenden invocar una realidad irreal como la identidad nacional, en base a la captura de dichos fantasmas de la experiencia, que capturados en forma impresa son liberados luego de la mente de los lectores, porque son reducidos a vidas mínimas o anecdóticas con la misma fuerza como son elevados, a ratos, a vidas heroicas. Son fantasmas porque representan la vida de héroes y villanos al mismo tiempo y en esta doble condición terminan aniquilados. En efecto, Lautaro y Caupolicán son invocados (metafóricamente) para conformar el espíritu nacional de inicios del siglo XIX, para luego ser destrozados (no metafóricamente) durante el genocidio de la segunda mitad del mismo siglo. Asimismo, en el siglo XXI Coliqueo -el futbolista seleccionado nacional- es elevado a la cúspide del sentimiento nacional y Catrillanca -el comunero rebelde- es muerto

en medio del sentimiento de repudio nacionalista. Así, entre vidas mínimas y vidas heroicas, entre villanos y héroes, el mapuche funciona tanto para establecer la nacionalidad chilena como para cuestionarla. Se trata de una práctica discursiva que, por una parte, transforma a los mapuches en fantasmas que pueden ser olvidados pero nunca enterrados, porque han sido elevados a la heroicidad y reclaman su presencia en la historiografía; y, por otra parte, el espectro que genera este intento de desaparición forzada es el que atormenta a la sociedad chilena, esto es el recuerdo imborrable del genocidio infame. Pero a pesar del sentimiento de culpa que generan, la literatura y los medios de comunicación chilenos los invocan obsesivamente.

Referencias bibliográficas

Abraham, Nicolas & Torok, Maria (1986). *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy* [trans. Nicholas Rand]. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Balibar, Etienne y Wallerstein. Immanuel (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.

Blanco, María del Pilar & Peeren, Esther (2013) (Ed.). *The spectralities reader : ghosts and haunting in contemporary cultural theory*. New York/London: Bloomsbury Academic.

Blest Gana, Alberto (1868). *Martín Rivas*. Paris: Baume-les-dames, Impr. de J. Dion.

Cameron, Emilie (2008). "Indigenous Spectrality and the Politics of Postcolonial Ghost Stories", en *Cultural Geographies*, nº 15, pp. 383-93.

Centro de Investigación Periodística, CIPER, 13 de marzo de 2018 y 5 de abril de 2018.

Domeyko, I. (1846). *Araucanía i sus habitantes*. Santiago de Chile: Imprenta Chilena.

Derrida, Jacques (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.

El Mercurio de Valparaíso, 8 de octubre de 1862.

El Mercurio de Valparaíso, 29 de julio de 1859.

El Mercurio de Valparaíso, 27 de julio de 1859.

El Monitor Araucano (1813). *Tomo I*, Santiago de Chile: Imprenta del Estado P. D. J. Gallardo. [Biblioteca Nacional. Biblioteca Americana "José Toribio Medina"]

Encina, Francisco (1911). *Nuestra inferioridad económica. Sus causas, sus consecuencias*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Gelder, Ken & Jacobs, Jane (1999). "The Postcolonial Ghost Story", in *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. Basingstoke: Macmillan.

Gilroy, Paul (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Ediciones Akal.

Guevara, Tomás (1908). *Psicología del pueblo Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

La Revista Católica (1859). Santiago, junio 1 de 1859, número 388.

La Tercera, 25 de noviembre de 2018.

Lombroso, Cesare (2006). *Criminal Man* [translated and with a new introduction by Mary Gibson and Nicole Hahn Rafter with translation assistance from Mark Seymour.] Durham and London: Duke University Press.

Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.

Memmi, Albert (2001). Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Misse, Michel (2017). *Una identidad para el exterminio La sujeción criminal y otros escritos*, Temuco: Ediciones UFRO.

Peeren, Esther (2014). *The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility*. New York: Palgrave Macmillan.

Sarmiento, Domingo (1845). *Civilización i Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres i hábitos de la Republica Argentina*. Santiago: Imprenta del Progreso.

Todorov, Tzvetan (2016). *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Turcotte, Gerry (2008). "Spectrality in Indigenous Women's Cinema: Tracey Moffatt and Beck Cole". *The Journal of Commonwealth Literature*, 43, n.º. 1, 7-21.

Valdivieso, Jaime (1987). *Chile: Un mito y su ruptura*. Santiago de Chile: Ediciones LAR.

Zavala, M. (1868). *Protectorado de Indios. O sea proyecto de ley ofrecido a las consideraciones de los II.II. Representantes de la Nación, en la Legislatura de 1868, con el fin de Mejorar la deprimida condición social del Indio, haciendo realizables sus derechos*. Lima: J.M. María.

"Zaga e Teile": narrativas de si a partir do popular periférico

"Zaga e Teile": auto-narrativas desde la periferia popular

"Zaga e Teile": narrativization of self from the popular peripheral

Sthael Luiza Aleixes Fiabane¹⁴⁵

Resumo: A partir da discussão que Bieletto-Bueno (2018) constrói sobre "ruído" ou "escândalo" como algo que parte do inculto e se dá em oposição à escuta musical silenciosa, individualizada e incorpórea, abordamos práticas sociais performadas por sujeitos periféricos via redes digitais e de que forma essas são entendidas como "escandalosas", sobretudo quando marcadores sociais de raça e classe estão postos. Ao mesmo tempo, para além das polícias e políticas que negam o "vulgar", este se populariza e se celebra, e a partir das cidadanias celebrities (RINCÓN, 2016) que revelam-se com a cultura digital, corpos periféricos fazem-se visíveis por meio de uma estética e voz próprios. Por outro lado, a celebração de Alcione Alves - que aqui escolhemos como objeto, leva a discursos de superação pautados na lógica de um empreendedorismo de si e "novas maneiras de ter sucesso e fracassar" características de um "novo espírito do capitalismo" (BOLTANSKI E CHIAPELLO, 2009). Interpretamos essas narrativas a partir da perspectiva biográfica (MUNIZ TERRA, 2018) que do ponto de vista metodológico considera o sujeito e o que este relata sobre si como objeto de investigação.

Palavras-chave: Popular periférico, Popular midiático, Narrativas autobiográficas.

Abstract: In a key to understanding the popular that crosses the media, we approach social practices performed by peripheral individuals who become celebrities via digital networks and how this success leads to overcoming discourses.

Key words: Peripheral popular, Popular in Media, Autobiographical Narratives.

Introdução

¹⁴⁵ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco. Participante do Grupo de Pesquisa: publicidade nas novas mídias e narrativas do consumo (PPGCOM-UFPE). E-mail: sthael.luiza@gmail.com

O vídeo que aqui analisamos é uma performance do dançarino Yrlan Souza narrada por Alcione Alves¹⁴⁶ em que cada uma das frases da narração acompanha sincronicamente os passos que o dançarino executa e tanto os termos quanto os gestos apresentados relacionam com o baixo corporal e com a proposta de uma ausência de pudores.

A expressão zaga e teile criada por Alcione - assim como a performance em questão -, relaciona com o improvisado; com o senso tático - as "táticas do cotidiano" (CERTEAU, 1988); com o baixo corporal - "a vida da parte inferior do corpo, o ventre e os órgãos genitais" (BAKHTIN, 1988, p. 25) e com o escrachar - "é apenas o escrachar, o bagunçar alegre das telas dos poderosos" (RINCÓN, 2015, p. 42).

Enquanto instâncias legitimadoras como a mídia e a publicidade possuem regras, a cultura digital faz com que certas regras sejam tensionadas ou suspensas, e se entendemos o ruído como algo que parte do inculto, que é inesperado e não previsto de acordo com normas ou pressupostos morais estabelecidos por uma elite, a atuação de

sujeitos populares nas redes pode ser considerada ruidosa.

O videoclipe conta com a seguinte descrição (por Alcione): "Desfile 'mata week'¹⁴⁷ Calvin Klein¹⁴⁸, com passada de rainha de bateria, modelo abusada e foi: marcação vertical, cambê giratório, pose pra foto, close de braço, cruzamento egípcio com fechamento monge e teile. Trocada de braço com quicada lateral, movimento confuso, quicada, quicada sensual, é hora de morfar, puxei e zaga! puxei e teile! levantamento de cu lateral e teile! (Figura 1) ciscou e teile! Eu vou matar (Figura 2), cala a boca, você e ela, não quero escutar, tem a língua grande, jogada de cabelo boca, alisamento anal (Figura 3) e teile! ciscou, quicada lateral e zaga! alisamento anal alongado, puxou de 'trava'¹⁴⁹, jogada de cabelo boca, alisei e teile e zaga, e teile e zaga, jogada sem cabelo, bingada no asfalto (Figura 4), jogada sem cabelo empinada de cu no asfalto".

Incultos e Escandalosos

¹⁴⁶ Alcione Alves, mulher negra, periférica, pernambucana, que ganhou popularidade com as performances (em maior parte coreografias) que narra e publica em seu Instagram. Hoje, Alcione é influenciadora digital e assim se define em sua página na referida rede social.

¹⁴⁷ Referência às semanas de moda - eventos nacionais e internacionais anuais em que desfilam grandes marcas. Pela narração, entende-se como um desfile na semana de moda "da mata".

¹⁴⁸ Marca da cueca do dançarino, que aparece um pouco acima da bermuda.

¹⁴⁹ Travesti.

Os trajes do dançarino Yrlan – descalço, de bermuda, com parte da cueca à vista e sem camisa; o cenário – zona rural; e a qualidade da imagem são características que se relacionam com uma realidade precária que faz ver classe, raça e gênero, e o que aqui também discutimos é a liberdade de autorrepresentação e as possibilidades de expressão dos sujeitos periféricos.



Figura 1 – “E teile!”



Figura 2 – “Eu vou matar”



Figura 3 – “Alisamento anal”



Figura 4 – “Bingada no asfalto”

Quando a escuta musical aparece nos corpos, no prazer desses corpos, na dança, marcadores sociais de classe e raça são mobilizados para determinar o que será estabelecido como escândalo – se falamos de um corpo pobre, negro ou mestiço, são maiores as chances de suas práticas serem enquadradas como imorais. Essa classificação parte de um outro que detém privilégios sociais e dos que determinam normas, regras e leis – a polícia, a política.

Ainda que a palavra “escândalo” tenha sido utilizada com frequência em levantamentos de multas e relatórios de detenção, o termo nunca teve uma caracterização legal. Como mostram os registros, foi a apreciação subjetiva dos inspetores que serviu para determinar quando as expressões das pessoas haviam transpassado os limites do sonoramente aceitável, ainda que frequentemente isto também tenha implicado no que consideravam inadmissível em termos estéticos, corporais e morais¹⁵⁰ (Tradução nossa). (BIELETTO-BUENO, 2018, p. 164)

Bioletto-Bueno (2018) tem como arquivo de seu trabalho documentos e medidas oficiais¹⁵¹ de outro tempo, em outro lugar – México Pós Revolucionário, e tem como preocupação fenômenos de ordem sociocultural, histórica, territorial, epistemológica, mas principalmente “acustemológica” como a mesma defende. No entanto, é no desenvolvimento de ideias sobre o culto e o não culto e de que forma essas tornam-se instrumentos de classificação social à época - e que perpetuam-se até hoje,

¹⁵⁰ Aunque la palabra “escándalo” fue utilizada con frecuencia en levantamientos de multas y reportes de detenciones, el término nunca tuvo una caracterización legal. Como ilustran los registros, fue la apreciación subjetiva de los inspectores lo que sirvió para determinar cuándo las expresiones de la gente habían traspasado los límites de lo sonoramente aceptable, aunque a menudo esto también implicó lo que consideraban inadmisibile en términos estéticos, corporales y morales.

¹⁵¹ Medidas oficiales que afectaron la vida pública y la privada, tanto como los cuerpos individuales y colectivos. En continuidad con las administraciones coloniales, el llamado Reglamento de Diversiones Públicas (1894) intentó regular la conducta de las personas en espectáculos públicos, bien al aire libre o en los teatros de la ciudad.

que especialmente nos interessam na discussão que a autora constrói.

Se as formas de inscrição de som na América Latina ou o processo de escuta tem efeitos nas formações socioculturais, o argumento de Bieletto-Bueno (2018) é de que essas experiências sonoras desencadeiam disputas por territórios simbólicos e materiais.

Os jogos de poder se fazem presentes de forma que o olhar de sujeitos com subjetividades colonizadas pode enquadrar os sons produzidos por esse outro como exótico-selvagem-primitivo “los sonidos, o las vocalizaciones de los nativos americanos, fueron usadas para construir un otro ontológico, bien por el oído del colonizador”¹⁵² (BIELETTTO-BUENO, 2018, p. 163).

Entre os modos de escuta corpórea e incorpórea, a diferença estaria em uma suposta elevação espiritual da última por uma determinação que pressupunha regras de etiqueta, um processo meditativo de escuta proposto pela elite em oposição ao “ruído”, que seria a escuta que se manifesta pelo corpo.

Na ordem dos bons costumes, são esperados comportamentos ou formas de se

comportar compatíveis com a ideia de um “sujeito urbano civilizado” e é por essa razão que quando um corpo dança, entra em transe, que o conceito de escândalo é empregado, como algo que se opõe à pretensão de civilidade.

O que incomoda nesse corpo dançante também não é exatamente a dança por si, a escuta corporificada, mas que corpo é esse que dança. Quando considerado “irracional” ou “primitivo” – negro, mestiço, não integrante de uma elite intelectual social, parte daí a lógica que o marcava e ainda marca como imoral ou inaceitável socialmente.

Partindo da perspectiva que a performance de Yrlan não pode ser entendida como uma escuta imaterial e que essa característica da dança que executa também está fortemente marcada pela narração – por Alcione, podemos entender porque o gozo músico-corporal desperta incômodos entre as autoridades, assim como parece ter potencial para ser um “esquema de politização” que não está no ativismo discursivo, mas que entende a liberdade corporal inserida no cotidiano como possibilidade de existência, dessa ética de existência.

¹⁵² *Os sons, as vocalizações dos nativos americanos, foram usadas para construir um outro ontológico, pelo ouvido do colonizador. (Tradução nossa)*

Bieletto-Bueno (2018) lembra que a questão da corporalidade e das regulações em torno dessa estiveram associadas a questões de raça, dos afrodescendentes na América, dos negros e cubanos. Com o vídeo que é nosso objeto de análise estamos atentos às questões de raça e classe postas, ao corpo que se move e à narração que estimula e explicita esse movimento.

Articulamos aqui a noção de escândalo como um conceito que se em outro momento histórico foi utilizado para regular, normatizar e controlar corpos, agora aparece para nós, em uma perspectiva positiva, da importância do ruído e do valor em se criar e gerar um desconforto - que não é nosso.

Nesse sentido, notamos também um interesse das pessoas pelo ruidoso, inculto e escandaloso, um querer consumir imagens e narrativas que são produto de sujeitos periféricos e que aparecem midiaticamente, sobretudo via redes sociais digitais.

Sendo as redes esse espaço que consideramos propício não para que o outro represente o popular, como já ocorre – e não é recente, nos meios tradicionais massivos, mas para uma autorrepresentação que se dá porque estes possuem seus próprios meios e modos de produção, desestabiliza-se inevitavelmente relações simétricas de poder

e cria-se novas formações subjetivas, construindo outros imaginários.

O que por um olhar regulador ou colonizado pode ser considerado vulgar e ser negado ou rechaçado, também se populariza e se celebritiza. São as cidadanias celebrities de que fala Rincón (2016):

Se ser cidadão é ganhar poder na vida diária e aumentar o bem-estar social e simbólico, as “cidadanias celebrities” (Rincón, 2010) consistiriam na “produção” do uso mesmo a partir da e na demanda do entretenimento (alegrar-se pelo gosto de um); na expressão do uso mesmo para se fazer visível através de uma estética própria e de uma voz própria; na ação coletivista de significar junto com outros; na afirmação da identidade ou esse encontrar um lugar no mundo para ser a estrela de sua própria tela e em seus próprios termos. (RINCÓN, 2016, p.17)

O “ser estrela” de sua própria tela relaciona-se com a ideia de autorrepresentação, do se produzir como forma de entreter-se, entreter outros e dessa estética e voz próprios,

que no vídeo que consideramos ocorre tanto por Yrlan com a coreografia que apresenta quanto por Alcione ao narrá-lo.

A criatividade de Alcione, o seu exercício enquanto criativa ao construir uma

forma sua de narrar, em que, a fama ou ser conhecida por isso a legitima como narradora profissional ou “rainha das narrações”; sua desenvoltura e articulação na fala e a invenção de termos que se popularizaram fácil e rapidamente (zaga, teile, laga); o ritmo rápido da narração que traz a ideia de uma esperteza; o palavrão que relaciona com o “escracho”; a oralidade como recurso também no uso de palavras do universo LGBT (interagindo assim com esse público); a descoberta de si como alguém engraçada, do humor como principal artifício para comunicar; enfim, a construção dessa voz, nos traz características e apontamentos sobre as possibilidades de expressão dos sujeitos periféricos, de uma cidadania celebritie.

O relato autobiográfico de Alcione Alves

A abordagem da biografia, do relato de vida que toma o sujeito como objeto de investigação parece-nos própria pelo entendimento de que não só a trajetória do indivíduo como ator social, mas especialmente a forma como esse conta suas vivências e experiências, objetiva e

subjetivamente apresentando sua compreensão de mundo, apresenta também um recorte da realidade social de uma época, das normas e valores que tem importância na comunidade da qual o sujeito faz parte e, acrescentamos aqui: da comunidade que o sujeito não exatamente integra, mas se vê como integrante ou quer ser parte.

Uma vez que Alcione torna-se celebridade – inclusive respaldada institucionalmente ao ter sido contratada pela Rede Globo, se dá em sua biografia um acontecimento chave, um ponto de virada¹⁵³ que aparece em sua fala quando a mesma relata o momento bifurcativo de sua trajetória¹⁵⁴, de sua escolha de vida em ser famosa e assumir o trabalho de influenciadora digital como sua nova carreira e os efeitos disso em suas relações sociais, em seu poder de consumo, em sua ascensão social.

Assim então, a perspectiva biográfica permite a reconstrução de histórias de vida que são resultado do entrecruzamento de três dimensões específicas: a multiplicidade de elementos (também chamados instituições ou subhistórias) presentes na história de vida e a importância que tem cada um deles. Estes elementos encaminham a dimensões subjetivas: a percepção que tem

¹⁵³ A corrente biográfica norte americana que construiu uma aproximação específica denominada “curso de vida”, desenvolveu o conceito de “turning points” ou “pontos de inflexão” para analisar aquele inesperado que introduz mudanças nas trajetórias vitais (ELDER, 1989). (Tradução nossa)

¹⁵⁴ Avaliação de certas opções e estratégias a seguir por parte dos atores. (Muñiz Terra, 2018, p.4) (Tradução nossa)

o ator social sobre sua educação, seu trabalho, sua família, suas relações sociais, sua história residencial, ou as condições objetivas em que se desenvolve sua trajetória vital: a comunidade, as empresas existentes nessa comunidade, o mercado de trabalho local, as instituições educativas, sanitárias, de recreação e políticas existentes.¹⁵⁵ (Tradução nossa). (MUNIZ TERRA, 2018, p.4)

É importante pontuarmos as condições de aparição desse discurso que se dá no contexto de um evento da Universidade Federal de Pernambuco, em que ela é convidada e tem sua fala anunciada como uma palestra para uma plateia de jovens universitários, estudantes de publicidade¹⁵⁶. O conteúdo da apresentação foi solicitado como um relato de sua trajetória de vida e profissional, sua relação com as redes sociais e as campanhas que protagonizou de maneira geral, com a precaução de não estabelecer limites como até onde ou por onde seu texto tocaria.

Na ocasião, Alcione inevitavelmente se coloca em relação a esse público, diferencia-se por afirmação, por estar no lugar de

famosa, rica, em um palco e estabelece uma distinção diante dos estudantes ao trazer questões profissionais (do sucesso que alcançou) e financeiras, do poder aquisitivo que, agora, parece dispor.

Em uma primeira etapa da palestra já ficam claros o tom e o conteúdo do discurso de Alcione e como ela pretende conduzir o diálogo com o público: construindo um relato de vida, uma autobiografia, a começar pelas perguntas que abrem sua fala “O que é que Alcione fazia?”, “Quem é Alcione?” - referindo-se a si na terceira pessoa.

Então, meu nome é Alcione Alves, tida na internet como rainha das narrações, termo dado pelas pessoas da internet, né . E eu viralizei na internet no ano passado, e aí o que aconteceu? Como aconteceu isso? O que é que Alcione fazia? Quem é Alcione na verdade? Eu era simplesmente uma estudante de engenharia (público ri) e minha mãe sempre falava “vá estudar, vá estudar, vá estudar” aí eu “tá bom, vou estudar” estudei, passei em engenharia aqui na federal e aí eu tava bem feliz na minha vida, ia fazer engenharia, ia seguir meu rumo e aí

¹⁵⁵ *Así entonces la perspectiva biográfica permite la reconstrucción de historias de vida que son el resultado del entrecruzamiento de tres dimensiones específicas: La multiplicidad de elementos (también llamados instituciones o subhistorias) presentes en la historia de vida y la importancia que tienen cada uno de ellos. Estos elementos remiten a las dimensiones subjetivas: la percepción que tiene el actor social sobre su educación, su trabajo, su familia, sus relaciones sociales, su historia residencial, o a las condiciones objetivas en las que se desarrolla su trayectoria vital: la comunidad, las empresas existentes en esa comunidad, el mercado de trabajo local, las instituciones educativas, sanitarias, de recreación y políticas existentes.*

¹⁵⁶ *11ª Semana de Publicidade da UFPE - Tubo de Insight, projeto dos alunos de publicidade da universidade que recebe pesquisadores e convidados do mercado para palestras, workshops e oficinas. O evento foi realizado no Centro de Artes e Comunicação (CAC) do dia 21 a 25 de outubro de 2019.*

antes disso trabalhei numa empresa e tal, nunca tinha trabalhado na minha vida e fui trabalhar numa empresa administrativa, o cara me chamou pra ser gerente administrativa – não sei como – acho que era por causa do meu jeito descolado pra publicidade, essas coisas, e eu não sei por que ele me colocou na administração, mas enfim. Aí eu lidava com muito dono de empresa não sei o que e tal então eu resolvi abrir um negócio pra mim e não quis mais trabalhar pra ninguém, eu vi que eu não nasci pra ser funcionária. (ALCIONE ALVES, 2019)

Fala do tempo anterior à fama, sua relação com os estudos - que se dá por um desejo de sua mãe e não seu e diminui de alguma forma a importância da graduação “eu era simplesmente uma estudante de engenharia”. Comenta o vínculo com seu primeiro trabalho que é justificado por um talento supostamente reconhecido que nada tinha a ver com a função para o qual tinha sido contratada, mas sim com seu trabalho hoje (“o cara me chamou pra ser gerente administrativa – não sei como – acho que era por causa do meu jeito descolado pra publicidade”). E dando indícios ou buscando fazer entender de que ali havia e já identificava seu propósito de vida, flerta com o empreendedorismo nesse primeiro momento

da palestra: “eu vi que eu não nasci pra ser funcionária”.



Figura 5 – Alcione Alves (2016)

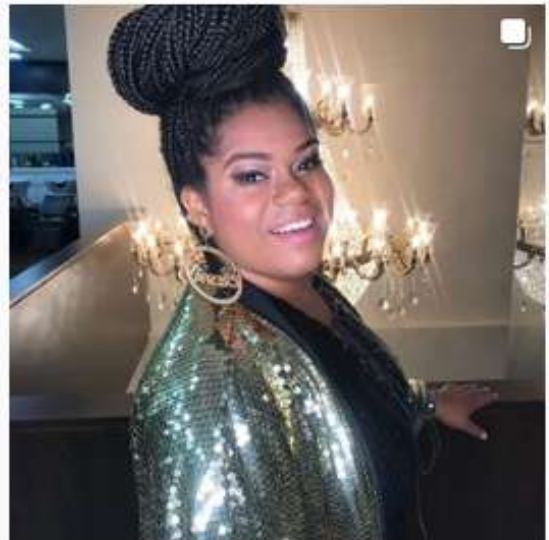


Figura 6 – Alcione Alves (2018)

Em “O novo espírito do capitalismo”, Boltanski e Chiapello (2009, p.32) falam sobre as recentes transformações do capitalismo

acompanhadas por mudanças, em que as ideologias são associadas às atividades econômicas, sendo essas um “conjunto de crenças compartilhadas, inscritas em instituições, implicadas em ações, e, portanto, ancoradas na realidade”.

Quer dizer sobre “como as pessoas se engajam na ação, suas justificativas e o sentido que elas atribuem a seus atos” (BOLTANSKI E CHIAPELLO, 2009, p.32) e por essa razão destacamos o termo propósito ao referirmos à última frase que marcamos de Alcione. O trabalho desses autores tem enfoque no surgimento de novas representações da sociedade, novos modos de por “pessoas e coisas à prova” e, o que aqui mais nos interessa, “novas maneiras de ter sucesso e fracassar”.

A partir da fala de Alcione na primeira etapa da palestra, o fracasso aparece quando refere aos estudos e ao trabalho formal, enquanto o sucesso estaria nesse ser empresária, dona de seu próprio negócio – que aparece em outros discursos (de empreendedores) como uma resposta do capitalismo para uma sociedade justa ou, no caso de Alcione, como um destino justo (“não nasci para”).

“O capitalismo, sob muitos aspectos, é um sistema absurdo: os assalariados perderam a

propriedade do resultado de seu trabalho e a possibilidade de levar uma vida ativa fora da subordinação” (BOLTANSKI E CHIAPELLO, 2009, p. 38). Em outras palavras, se o trabalhador extrai rendimentos da venda de sua força de trabalho - porque não dispõe dos meios de produção, é por não dispor desses meios que perde a propriedade do resultado de seu trabalho e por isso, está preso a esse lugar de submissão, como empregado.

A motivação material, a satisfação das necessidades passa a ser então, ao longo dos anos, pouco estimulante. À vista disso, novas profissões enfatizam e estimulam o envolvimento pessoal, vantagens coletivas. O novo espírito do capitalismo é então a ideologia que justifica o engajamento no capitalismo, é quando a economia liberal mais que conquistar coração e alma dos indivíduos conquista mentalidades de forma que se dá uma naturalização do sistema.

É nesse contexto que emerge o selfie quantificado, o culto ao “eu performático” - “as perspectivas que teorizam o pós-modernismo têm celebrado por sua vez a existência de um “eu” inevitavelmente performativo” (HALL, 2000, p.103), a era dos especialistas e, sobretudo os discursos de superação, de conquistadores.

A fábrica cede lugar à empresa e a lógica do empreender faz surgir o “eu empresa”, fortemente propagado na cultura empreendedora e que aparece como modo de existir, afetando as maneiras com as quais indivíduos identificam-se como sujeitos que precisam ser produtivos (como cidadãos, consumidores, trabalhadores) desde as sensibilidades até situações práticas do cotidiano.

A performance do eu unida a narrativização da própria vida se dá porque “o principal empreendimento em nosso tempo é conceber a própria vida como algo a ser gerenciado, otimizado, performatizado, em compatibilidade com o cenário dinâmico, flexível e competitivo” (CASAQUI, 2016, p.3). Quando Alcione fala que vai para o Instagram e vai “bombar”, faz uso de um termo do universo dos discursos de superação, da ordem de uma “ambição maior”, promete ser “vencedora” e também como característica dessa postura, desafia, com a julgada segurança de que será capaz: “tu quer apostar quanto?”.

Revalorizando o sujeito como objeto de investigação, essa perspectiva se preocupa, em linhas gerais, em resgatar a trajetória vital do ator social, suas experiências e sua visão particular e por apreender o contexto

em que tem lugar, dado que esse enfoque considera que a história de vida é reflexo de uma época e das normas sociais e os valores essencialmente compartilhados da comunidade que o sujeito faz parte. (Tradução nossa) (FERRAROTTI 1990; PUJADAS 1992 apud MUNIZ TERRA, 2018, p.3)

A fala de Alcione traz o discurso do empreendedorismo de si pautado por esse “novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKI E CHIAPELLO, 2009), um momento marcado histórico e socialmente com outros paradigmas de sucesso, que já não são os mesmos de dez ou vinte anos atrás.

Alcione Alves e a “cidadania celebritie”

O “ofício” de influenciar é posto como relativamente fácil porque repentinamente privilegia sujeitos no mundo de uma fama respaldada por instituições; tem potencial discursivo de engajar pessoas e permite que os influenciadores digitais considerem-se especialistas, autoridades para falar dessa carreira e de si como protagonistas e vencedores dessas trajetórias.

Quando falamos sobre o discurso dos atores sociais refletir a comunidade que pertencem ou que buscam pertencer, destacamos o papel de Alcione como parte desse grupo de influenciadores que manejam

uma certa ideia de carreira que representa o momento atual do capitalismo, apresentando parte de uma realidade sociocultural, e suas intenções em marcar seu lugar como uma celebridade – sobretudo na relação que cria ou que quer mostrar que tem com outros famosos que aparecem quase como mediadores e legitimadores de sua fama.



Figura 9 - Alcione e Ivete Sangalo



Figura 10 - Anitta e Alcione

O que, enfim, parece ser ainda mais intrigante e contraditório ao entendermos

Alcione como essa voz e esse corpo popular periférico que aparece midiaticamente, e se constrói a partir do escandaloso que desestabiliza normas e padrões, é que, ao mudar de status social, ficar famosa, ser contratada pela Globo e relacionar-se com globais passa a negar traços de marcação social como raça, gênero e classe, afirmando por exemplo que nunca sofreu preconceito por ser negra, gorda, nordestina e periférica.

No entanto, supõe dificuldades em fazer o público do sul do Brasil rir de suas piadas e relaciona com um possível preconceito de cor: “Você chega lá pra fazer humor no Rio Grande do Sul, eles não gostam de pessoas da cor escura, né? Você fala a melhor piada do mundo eles tão assim ó (imita rostos sérios)”.

O estudo da narrativa de si torna-se fundamental à medida que é partir dessa que notamos como se dá o processo de construção de identidade do sujeito periférico e como esse responde ao contexto do qual é parte pelo que conta. É por meio da produção de coerência narrativa, um dos fenômenos que se articula com a noção de identidade que “se puede visibilizar los modos, las estrategias emergentes, a través de las cuales las actividades narrativas son puestas en práctica cotidianamente tanto para producir

coherencia como para generar diferencia¹⁵⁷"
(GUBRIUM y HOLSTEIN, 1998, p.165)

Pelo que Alcione apresenta, nos parece que é construída por meio da narrativa que cria, uma identidade nesse novo momento de vida, que nega esse outro lugar como periférica e que tem relação com agora sentir-se incluída socialmente ou com uma forma validada de ser via consumo, por algum status social em decorrência de novas sociabilidades e por ganhar dinheiro.

Há aqui possibilidades de exercer uma cidadania e diferenciar-se pelo consumo com a renda que a carreira de influenciadora permitiu – enfatizando o retorno financeiro como principal vantagem. Mesmo que declare que está rica, não faz relação com um consumo de ostentação, mas com bens e necessidades acessíveis à classe média, como: reformar um quarto, ter um quarto planejado, comprar um carro e viajar quando tem vontade, dando o exemplo do Rio de Janeiro como destino. Relembramos por fim, o que fala Rincón (2016, p.42) sobre as cidadanias celebrities a partir do entendimento de que "ser cidadão é ganhar poder na vida diária e aumentar o bem-estar social e simbólico".

Considerações Finais

O que nos interessa nesse trabalho é, a partir do entendimento que modalidades de escuta determinadas por autoridades ou por cidadãos legítimos (cidadãos "de bem") são instrumentos de classificação social, repensar como "cidadãos de segunda classe" podem contribuir para uma distribuição mais diversa do uso de espaços públicos – considerando que há uma disputa territorial e para construção de outros imaginários, dando importância a dissidências simbólicas.

Por essa razão, a presença, visibilidade e possibilidades de expressão dos "não-letrados" ou "incultos" torna-se uma questão cara, sobretudo quando contam com atravessamentos midiáticos, expandindo essas "apresentações" a um maior número de pessoas.

Essa exposição tem implicações – que já pontuamos, na construção de si desses sujeitos periféricos, quando entendem-se em outras relações de trabalho e vida social - diretamente relacionadas. Nossa compreensão se deu a partir da perspectiva teórica interpretativa que aborda Muniz Terra (2018, p.21), "rescatando em particular la

¹⁵⁷ Se pode visibilizar os modos, as estratégias emergentes, através das quais as atividades narrativas são postas em prática cotidianamente tanto para produzir coerência como para gerar diferença.

trayectoria vital del actor social, sus experiencias y representaciones"¹⁵⁸ e "preocupándose especialmente por la clásica tensión presente en la sociología entre el mundo objetivo y subjetivo"¹⁵⁹.

Refêrencias

ALVES, A. (2019). Palestra na 11ª Semana de Publicidade da UFPE - Tubo de Insight. Centro de Artes e Comunicação (CAC). Recife.

BAKHTIN, M. (1999). A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo; Brasília: Hucitec; EDUNB.

BIELETTO-BUENO, N. (2018). De incultos y escandalosos: ruido y clasificación social en el México postrevolucionario. In: Resonancias. Volume 22, Nº43, p.161-178.

BOLTANSKI, L; CHIAPELLO, È. (2009). O novo espírito do capitalismo. São Paulo: Martins Fontes.

CASAQUI, V. (2017). A Inspiração como forma comunicacional do capitalismo "cool". In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, XXXIX, 2016. São Paulo. Anais... São Paulo: 2016. Disponível em:

<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-0837-1.pdf> Acesso em: 24 out.

CERTEAU, M. (1998). A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes.

DARDOT, P; LAVAL, C. (2016). A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo.

HALL, S. (2000). Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes.

HOLSTEIN, J; GUBRIUM, J. (1995). The active interview. Londres: Sage.

MUNIZ TERRA, L. (2018). El análisis de acontecimientos biográficos y momentos bifurcativos: una propuesta metodológica para analizar relatos de vida. In: FORUM: QUALITATIVE SOCIAL RESEARCH SOZIALFORSCHUNG. Volume 19, Nº2, Art. 13.

RÍNCON, O. (2015). O popular na comunicação: culturas bastardas + cidadanias celebrities. In: AMADO, Adriana e RINCÓN, Omar. La comunicación en mutacion. Bogotá: Fundación Friedrich Ebert (FES).

SENNETT, R. (2007). A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record.

¹⁵⁸ *Resgatando em particular a trajetória vital do ator social, suas experiências e representações. (Tradução nossa)*

¹⁵⁹ *Preocupando-se especialmente pela clássica tensão presente na sociologia entre o mundo objetivo e subjetivo. (Tradução nossa)*

SENNETT, R. (2006). A cultura do novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record.

SISTO, V; FARDELLA, C. (2009). Control narrativo y gubernamentalidad: La producción de coherencia en las narrativas identitarias. El caso de profesionales chilenos adultos

jóvenes en condiciones de vinculación laboral flexibl. In: FORUM: QUALITATIVE SOCIAL RESEARCH SOZIALFORSCHUNG. Volume 10, Nº2, Art. 29.

Transnacionalización de prácticas culturales de la Regla Ocha-Ifá en contextos de globalización

Yusymit Castillo Guerrero¹⁶⁰

Yamilé Ferrán Fernández¹⁶¹

Lissette Hernández García¹⁶²

Ramón Torres Zayas¹⁶³

Resumen: El presente texto, remite resultados parciales de una investigación de tesis para optar por el grado de licenciatura en Comunicación Social, la cual explora la transnacionalización de las prácticas culturales de la Regla Ocha-Ifá en contextos de globalización. La pesquisa precedente se interesa por identificar las tendencias y cambios más visibles que experimentan estas prácticas según se recoge en la literatura científica y a criterio de expertos, a partir de los lugares de acogida de los practicantes, y mediadas por condicionantes del contexto global como la mercantilización, la virtualización y la hibridación cultural, entre otras, sobre las cuales se encadenan complejos procesos y fenómenos como las diásporas, los flujos migratorios y las redes transnacionales de actores religiosos/practicantes y nodales, los cuales se expresan a la luz de macroprocesos económicos, políticos y sociales. Todo ello valorado desde los estudios comunicológicos con énfasis en la perspectiva transdisciplinar.

Palabras clave: Transnacionalización, prácticas culturales, Regla Ocha-Ifá.

Abstract: This paper is the result of a research to qualify for a degree in Social Communication. Which explores the transnationalization of the cultural practices of the Regla Ocha-Ifá in contexts

¹⁶⁰ Licenciada en Comunicación Social, Facultad de Comunicación; investigadora de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, email: castilloyusy@gmail.com. Universidad de La Habana.

¹⁶¹ Doctora en Ciencias de la Comunicación, MSc. en Marketing y Comunicación, Licenciada en Periodismo, Facultad de Comunicación, Universidad de La Habana, Profesora e Investigadora de la Facultad de Comunicación, email: yferran67@gmail.com.

¹⁶² Máster en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Comunicación, Universidad de La Habana, Profesora y asesora de la Dirección de Extensión Universitaria de la Universidad de La Habana, email: lissette@rect.uh.cu.

¹⁶³ Doctor en Ciencias de la Comunicación, Lic. Comunicación Social, Profesor de la Facultad de Comunicación, Director editorial revista Somos Jóvenes, email: rtzayas@enet.cu. Universidad de La Habana.

of globalization; some trends and changes experienced in the places of reception such as commodification, virtualization, hybridity, among others, influenced by migratory flows connected by transnational networks of religious and nodal actors and mediated by economic, political and social processes. All this valued from the communication studies with emphasis in the transdisciplinary perspective.

Key words: Transnationalization, cultural practices, Regla Ocha-Ifá.

Tema central o Introducción:

Este trabajo aporta una mirada comunicológica, no abordada antes desde la academia cubana, a tono con los más actualizados estudios de Comunicación y Cultura, a la vez que da cumplimiento a una de las perspectivas de la política cultural cubana en el concierto y la multidiscursividad de las prácticas culturales de hoy, en cuanto a la revitalización de las tradiciones y la preservación de la memoria en tiempos de globalización. Al ser parte de un ejercicio de una investigación de tesis para optar por el grado de licenciatura en Ciencias de la Comunicación remite resultados parciales y

su pertinencia radica en que, al explorar la transnacionalización de las prácticas culturales de la Regla Ocha-Ifá¹⁶⁴ en contextos de globalización analiza comunicacionalmente el fenómeno en dialogo con otras ciencias y acusa ciertas tendencias y cambios que se experimentan en los lugares de acogida y que irradian sobre la convivencia de fenómenos como la mercantilización, virtualización e hibridación, entre otros procesos en marcha, mediados por los flujos migratorios conectados por redes transnacionales de actores religiosos y nodales, al tiempo fuertemente mediados por procesos económicos, políticos y sociales.

Premisas de partida:

¹⁶⁴ *El antecedente africano de la Santería o Regla-Ocha-Ifá es la cultura yoruba-nigeriana conocida en el contexto cubano como lucumí, de incuestionable primacía y antigüedad, por ello su historia cultural debe ser comprendida como una red de interrelaciones entre una pluralidad de centros interdependientes cuyo desarrollo y cambios dependen del complejo universo de relaciones tendidas entre ellos. Por eso para poder entender la complejidad del sistema del pensamiento filosófico de la cultura yoruba en el "llamado nuevo mundo" deberá ser comprendida con la transparencia que dicho complejo sistema de relaciones se establece en el nuevo contexto americano. Es por ello que la coexistencia simultánea de herencias y la impronta de un habitus se presentan ayer y hoy no solo como componentes del equilibrio y de la inmutabilidad del hecho cultural, regidos por estructuras tradicionales que ordenan y fijan la experiencia, sino como facilitadores de los cambios a nivel social y cultural de arquetipos y la propia naturaleza innovadora del Hombre que condicionan cambios cualitativos en el ámbito de la colectividad religiosa.*

La interacción del creyente con lo sagrado, con las fuerzas del bien y el mal, con su espiritualidad y con la de los otros, representa el eterno dialogo entre el ayer y el hoy, entre la arcaica teluricidad y la renovación permanente del ser (Menéndez, 2008, p.206)

1) La Regla Ocha-Ifá en su proceso de transnacionalización muestra un intercambio de creencias asociadas a la cultura cubana como eje de irradiación en la diáspora.

Las prácticas culturales de la Regla Ocha-Ifá en el contexto actual de transnacionalización presentan nuevas características en el intercambio de información entre sus actores y redes así como en las dinámicas de reproducción.

Las comunidades de prácticas que se han consolidado, acaso resemantizado como parte de su evolución en tiempo histórico, bajo las nuevas dinámicas de relación y usos tecnológicos propios del siglo XXI. En especial las redes sociales, resultan espacios de intercambio y flujos de información entre los actores que intervienen en la transnacionalización de la Regla Ocha-Ifá. Ello presupone un doble proceso no antagónico de subversión/enriquecimiento, tradición vs virtualización, cuyos desplazamientos comportamentales y rituales, conviene analizar más como mecanismos adaptativos y de perpetuidad ante nuevos escenarios que como distanciamiento/ruptura del canon relacional.

2) Los procesos de transnacionalización en marcha incluyen no solo creyentes o practicantes, sino actores religiosos

involucrados en la red transnacional, que admiten ser considerados en la perspectiva bourdieana como agentes de un campo en legitimación e institucionalización, los cuales desarrollan una labor de agentes culturales. En todos los procesos de internacionalización, mundialización, globalización y transnacionalización, subyace una matriz comunicativa, de función estructurante, por lo que compete a los estudios de la comunicación articularse a otras ciencias sociales para desbrozar o interpelar a objetos de esta complejidad desde una visión holística y hermenéutica, fecundando abordajes trans y multidisciplinares.

Objetivos

1. Sistematizar los presupuestos teóricos/conceptuales que avalan los estudios sobre la religión como práctica cultural.

2. Contextualizar el impacto de los flujos de la globalización y el mercado en las prácticas sociales y culturales, en particular en la religión Regla Ocha-Ifá, que se ha cultivado en la Isla.

3. Examinar el comportamiento de la dimensión comunicativa, desde la visión de expertos y la literatura científica.

***Caracterización del estudio o
discusión teórica propuesta.***

Anclajes teóricos

Desde una filiación culturoológica, el estudio admite estimar como viable la noción de campo de Pierre Bourdieu, a partir de la relación campo religioso/hegemonía, al tiempo la connotación de otros conceptos decisivos como el de agentes (institucionales), habitus y capital simbólico; tanto como pedir en préstamo a Michel De Certeau el término practicante, tratándose no solo de un ejercicio de praxis cultural/social, sino mediada por el mercado y que presupone una “puesta en escena” de una estrategia de resistencia (a nivel individual, grupal, identitario), desde el consumo simbólico.

Suscribirían autores como Derrida y Stuart Hall (2003), la convivencia de conceptos de naturaleza esencialista con otros estratégicos y posicionales como parte de un entramado que desde la teoría se enriquece de modo permanente; afirmarían Mattelart (2003) que globalización es un concepto trampa, en tanto Martín Barbero (2008, p.13), alerta sobre aquellos “conceptos cargados en tal modo de opacidad y ambigüedad que solo su puesta en historia puede permitirnos saber de qué estamos hablando más allá de lo que creemos estar diciendo”.

Tal es el caso de las nociones o términos que las diferentes miradas disciplinares han acuñado en torno a las redes internacionales de intercambio, y a movimientos que son reticulares, inherentes a la Modernidad. La globalización o mondialisation como fenómeno transversal a todos los procesos actuales, incluido la transnacionalización de la religión, fue un término en boga a partir de los años 80 de la pasada centuria por económicos como el japonés K. Ohmae y el estadounidense M. E. Porter. A partir de ese momento, los académicos se han referido a él desde diversas miradas: como la culminación de procesos históricos de acumulación del capital: internacionalización, mundialización y transnacionalización “comenzada en los siglos XVI y XVII”, (Canclini; Chesneaux y Wallerstein, en Pradilla, 2009); son espacios geográficos que se proyectan a una escala de “territorialidad planetaria” (Ferrer y Ianni, 1996); creciente dependencia económica mutua entre los países del mundo ocasionada por el creciente volumen y variedad de transacciones transfronterizas de bienes y servicios, así como por la de flujos internacionales de capitales, y por la aceleración de la difusión de la tecnología en más lugares del mundo”(Fondo Monetario Internacional [FMI],1997) incluso con

apellidos como “globalización imperialista” (Cárdenas, en Pradilla, 2009) o “globalización cultural”. Todas estas posiciones acerca del fenómeno de la globalización tienen en común la mirada hegemónica que desde la economía, la política o la cultura, ejercen los centros de poder sobre los países menos favorecidos, otrora mercados extractivos, y en muchos casos bajo relaciones norte-sur, de matriz colonial.

Sin embargo, la transnacionalización, vista desde la perspectiva migratoria sienta sus bases con el término “América transnacional” acuñado en 1916 por el crítico literario y periodista estadounidense Randolph S. Bourne.

Desde los aportes de los enfoques teóricos del investigador cubano Jorge Duany (2011) se asume como la construcción de densos campos sociales mediante la circulación de personas, ideas, prácticas, dinero, bienes e información entre naciones. Esta circulación incluye, pero no se limita al movimiento físico de cuerpos humanos, así como otros tipos de intercambios que pueden o no ser recurrentes, tales como viajes, comunicaciones y remesas. Para Argyriadis, Capone, De la Torre y Mary (2012) como el proceso de surgimiento de “transnaciones espirituales”; por tanto, se reconocerá a la

transnacionalización de la religión como el surgimiento de “transnaciones espirituales” que implican el continuo intercambio de prácticas culturales en densos campos sociales, así como el reordenamiento de estas en contextos sociales específicos, mediados por diversos factores que pueden ser: económicos, políticos, mediáticos, entre otros, escindidos todos por fronteras imaginarias que utilizan redes sociales como vía de interacción e intercambio de información, bienes, objetos religiosos y saberes compartidos; ninguno de ellos limitado a circulación espacio-temporal de cualquier índole, más otra clase de intercambios, frecuentes o no, concebidos y realizados a manera de desplazamientos, comunicaciones y envíos monetarios.

Conviene entonces definir al comportamiento de la Regla Ocha-Ifá en contextos de transnacionalización a partir del estado de las prácticas culturales que la distinguen y singularizan, que viabilizan su resemantización y perdurabilidad en nuevos escenarios de relación (territoriales, tecnológicos, de interacción comunicativa) de practicantes y cultos. Bien pueden ser de carácter religioso (ritos, mitos, liturgia, ceremonias) o de otros tipos (artístico, literario, lenguaje,) y/o bajo el impacto de

intercambios e instancias culturales, migración, turismo, medios de comunicación/IC y creativas, y que generan vínculos sociales y espirituales, otrora inéditos, entre actores pre-inmersos en redes de comunicación e intercambio de bienes materiales y simbólicos. Así, la pertenencia o no al campo sociotransnacional no está únicamente definido por desplazamientos de personas ni la frecuencia del intercambio, al tiempo conviene apreciar no se trata de redes constituidas únicamente con estos fines, sino usadas para estos fines.

Enfoque y/o metodología de abordaje.

Conforme al nivel del estudio, se estimó como estratégico y viable obrar con el análisis de fuentes científicas online y criterios de experticia, no así con casos de estudio concretos, lo cual sin dudas hubiese sido particularmente fértil en objetos cuya deconstrucción es básicamente antropológica y etnográfica, y que, asido de recursos materiales y presupuestarios, desde su correspondencia con un proyecto ramal o institucional, acaso permitiría arribar a dimensiones de análisis mucho más profundas, vinculadas a la trayectoria experiencial de los sujetos, reveladoras

entonces de entramados de subjetividad en extremos fecundos tratándose de prácticas simbólicas.

El criterio de selección empleado para la muestra documental, se basó en la búsqueda de artículos académicos realizados sobre el tema en libros, tesis y páginas web, con el aliento de discriminar la valía de estos materiales según el posicionamiento temático alcanzado en la web de la ciencia. Todo lo cual condujo al análisis de 15 artículos realizados por académicos de diversos países sobre el tema en cuestión; en cuyo abordaje como generalidad se busca analizar los factores que intervienen en la expansión del sistema religioso y sus tendencias actuales.

El estudio de corte exploratorio abre el cauce para nuevas investigaciones más profundas desde las perspectivas comunicativas de este fenómeno social y religioso. Se visibilizan por ejemplo la pertinencia de ejes de análisis vinculados a la mediación del mercado, la comercialización de bienes simbólicos y la mercantilización del complejo Ocha-Ifá, en condición de complejidad común a otras tantas religiones y liturgias; así como los usos sociales de los medios de comunicación masiva/industrias culturales, no ya los tradicionales, sino aquellas plataformas de interacción que son

decisivamente mediadas por las Tics, que presumiblemente subvierten códigos de relación cara-cara, oralidad, performance otrora estimados como signos distintivos y *sine-qua-non* de la Regla.

Principales resultados y reflexiones.

La revisión documental asumida permitió constatar que la mayoría de los autores atribuyen a los movimientos migratorios de las últimas décadas el factor desencadenante, no así el único de este fenómeno al que se ha denominado *transnacionalización de la práctica religiosa*. En el caso que ocupa, Regla Ocha-Ifá, tales flujos diaspóricos que tienen como fuente de emisión a Latinoamérica, la región Caribe, y buena parte del continente africano, aseguran el intercambio y localización de los practicantes en los territorios de acogida; asimismo los intercambios culturales, que en el caso de esta práctica religiosa se dieron desde el siglo pasado irradiando desde Nigeria hacia otras latitudes, ahora se activan bajo nuevas lógicas relacionales. A través de todos los tipos de sistemas de redes, incluyendo las virtuales, favoreciendo en primera instancia, el acercamiento de personas otrora ajenas a

las prácticas religiosas, si bien potencialmente proclives a dejarse seducir por aquellos códigos estéticos y sensoriales (relativos a las fiestas, la culinaria/prácticas alimentarias) que acompañan a la práctica religiosa y que se expresan a través de sistemas simbólicos de manifestaciones artísticas como las artes visuales, la música, el lenguaje corporal y oral.

Visto así, se desencadenan redes de sentidos compartidos a partir de la socialización intencionada de experiencias de vida entre practicantes, sujetos sociales, grupos identitarios, culturas mestizas e híbridas en sí mismas como lo son las caribeñas o las propias culturas afroamericanas, asumiendo como vehículos de transculturación acaso a las expresiones massmediáticas como la música, la danza o las artes visuales *folklorizadas* desde lo religioso, si bien no las únicas, pues el fenómeno contemporiza o ancla a menudo en un practicante más identificado con la fe, todo lo cual tributa en amalgama inédita de interconexiones. De esta forma, los códigos visuales y sonoros se erigen como atractivos de gancho para el practicante potencial, lo cual a menudo incentiva el interés por conocer esta religión con mayor profundidad.

Los estudios científicos/académicos que han desarrollado centros antropológicos extranjeros y centros de investigaciones sociales en Cuba, están llamados a tributar un encuadre conceptual/teórico cada vez más transdisciplinar del cual han de resultar favorecidos campos como el sociorreligioso a la luz de miradas cada vez más agudas, descolonizadoras, otorgando peso a un estado del arte que se enriquece, y enlazando la práctica científica con el quehacer empírico de Estados y culturas.

Por su parte, los intercambios religiosos desarrollados por la Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC) con filiales en el exterior y otros centros de vínculo directo, aportan legitimidad e institucionalidad al movimiento religioso. Aún cuando esta institución no representa a todos los practicantes de la Regla Ocha-Ifá, funciona desde las dinámicas propias de organizaciones de servicios culturales y de asociaciones de membresía selectiva/voluntaria. La existencia de un órgano que organice talleres y conferencias nutre de sabiduría litúrgica a los iguales extranjeros y prestigia la práctica y a Cuba como núcleo de referencia.¹⁶⁵ De igual

manera, la dirección de la Asociación reconoce que mucho queda por hacer en pos de ganar en prestigio y posicionamiento al interior de la comunidad de practicantes y por alcanzar mayor visibilidad institucional en la sociedad civil cubana.

Otro proceso coadyuvante y mediador lo constituye el ejercicio de turismo especializado, en su condición de plataforma de vínculo/industria cultural, en este caso el religioso, explotado en muchos países de la región y que tiene como polos fuertes a México, Perú... a partir de la actuación de las agencias turísticas, que comercializan paquetes que incluyen visitas a lugares de interés religioso y cultural. Aun cuando los viajes sean meramente para rituales, se reconoce el interés de todos los extranjeros por conocer Cuba, algunos iniciados y practicantes repiten la visita a la Isla solo con fines turísticos, de tal suerte, corresponde a la asertividad de turoperadores/agencias de viajes/ receptivos turísticos apalancar la relación coste/beneficio entre turismo religioso/ turismo cultural/convencional.

Los comportamientos diaspóricos

¹⁶⁵ Desde luego, advertirá un lector avezado, todo este proceso no solo discurre en referencia con Cuba como nodo o vértice de Regla Ocha-Ifá, sino que en paralelo, continúa Nigeria, siendo centro de referencia para una irradiación litúrgica aún más primigenia, con flujos si bien por estudiar, que no pueden desconocerse.

Los estudios académicos analizados aluden a una hibridación/sincretización de las prácticas adentradas en nuevos contextos políticos-sociales. Todos ellos tienen una base antropológica/etnográfica, que ha tendido a ponderar el estudio de casos particulares, cual microlocalizaciones, lo cual ha de ser estimado como comportamiento casuístico o singular y no como generalidad; un caso puntual no describe el comportamiento general de la ortopraxis de este sistema religioso.

Según los expertos, al interior de la Isla confluyen en el sistema, diversos modos de hacer y concebir los rituales, `por lo que es de esperarse que esta tendencia se encuentre en el exterior, donde la relocalización¹⁶⁶ religiosa converge con culturas y sistemas diferentes.

En Latinoamérica, por ejemplo, conviven las culturas indígenas, con las católicas y otras tantas, y es que la globalización y los cambios políticos, económicos, culturales de los países del mundo estimulan nuevos universos de anclaje, y ante situaciones de cambio, diásporas, desarraigos, se impone la búsqueda por el alimento del alma. De cierta

forma, las religiones se han extendido hacia lugares inesperados; en el panorama sociorreligioso cubano de esta hora, por ejemplo, coexisten diferentes expresiones religiosas que no contaban en el pasado siglo con tantos seguidores e incluso ramificaciones y tipologías de culto.

La Regla Ocha-Ifá en su proceso de relocalización, sufre adaptaciones influenciadas primero por las mismas condiciones en que se gestó: diferencias en la flora y fauna, en el idioma, y la idiosincrasia, unido a nuevas formas en que los practicantes se interconectan desde la perspectiva globalizadora de la información.

En la pesquisa documental, se encontraron tendencias o comportamientos que se explican a continuación, haciendo énfasis en los aspectos más importantes en tésitura comunicativa.

Elementos mediadores

Desde la etapa colonial los prejuicios sociales y raciales han sido empleados como procesos de descalificación, y han contribuido al dicotómico conflicto: aceptación,

¹⁶⁶La relocalización (o reterritorialización) de lo global se refiere a que en el contexto de la globalización elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente trasplantados en otros lugares y territorios. La relocalización transversaliza las prácticas locales y las conecta en circuitos y redes globales; se resignifican los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y conforman nuevos hibridismos religiosos, producto de la interacción entre las llamadas culturas populares (magia, santería, nativismo, paganismo) y las culturas híbridas o culturas de la sobremodernidad (orientalismos o neoindianismos, pseudociencias, etc) Argyriadis.K, et al. (2013, p. 16)

legitimación, reconocimiento/no aceptación, ilegítimo, no reconocimiento, lo que condiciona la no "oficialidad o institucionalidad" de esta práctica religiosa. Todo esto ha traído como consecuencia la aparición de contradicciones en forma de prejuicios y viceversa, que en ocasiones pueden lacerar su esencia, tal y como sucede en espacios geográficos de muchos países, donde las leyes protectoras de animales constituyen un obstáculo importante sobre todo en la controvertida "matanza"/sacrificio de animales que es parte esencial de su liturgia.

El idioma, como elemento mediador, influye pero no determina la transnacionalización ya que los creyentes/practicantes encuentran formas para vencer las barreras idiomáticas y cada vez más iniciados no hispanohablantes acogen esta religión como filosofía de vida.

Las nociones, estereotipos, visiones restrictivas acaso prejuicios o por el contrario, sobrevaloraciones que los

sujetos/actores/practicantes en estas sociedades tengan sobre la Regla influyen en la individualización de la práctica, por lo que muchas veces los creyentes eligen llevar en secreto la pertenencia al sistema. Las concepciones eurocéntricas y occidentales suelen ser "muy abiertas" siempre y cuando no "subvierta", atente o cuestione los comportamientos reglados que impone el *stablishment*.

Como no existen generalidades cerradas, cada contexto ofrece y ejemplifica estrategias adaptativas igualmente legítimas. Es por ello que al interior de un país, también pueden producirse cambios de una región o comunidad a otra; amén de la diversidad de formas de hacer signada con/por/desde la heterogeneidad de los flujos migratorios y donde influye también la concentración/dispersión propias de las grandes urbes. En tal sentido, sucede que en las capitales como Bogotá, México DF, las prácticas son más individualizadas y la noción de "familia de santo"¹⁶⁷ se da con menor

¹⁶⁷ Los iniciados en Regla Ocha-Ifá tienen la licencia de iniciar a otras personas dentro de la religión. En un principio, esta "reproducción" se hacía a partir de la familia consanguínea, costumbre venida de África, donde los miembros de un mismo grupo adoraban a una misma deidad o se consideraban descendientes de un mismo oricha. Pero el fenómeno se fue transformando en Cuba, y con el tiempo se incluyeron dentro de la "familia religiosa" (sin que se excluyera la consanguinidad) a personas allegadas por relaciones de cercanía, amistad o simpatía. Se amplía así la concepción de una "familia religiosa", donde se mezcla lo consanguíneo con lo social. Las "familias" suelen darle prestigio a la iniciación. Las hay celeberrimas por su descendencia, como "de Tata Gaitán", "de Rosa Zayas", "de Reynerio Pérez", etc. Sin embargo, el proceso continúa a causa de su propio dinamismo, y se suelen seguir entremezclando para actuar en los ritos miembros de "familias" diferentes resultado "familias híbridas". Por eso, al decir de Abelardo Larduet (2014, p.53), por sus nuevas maneras de manifestarse y el elevado nivel simbólico al contexto de lo local puede mejor designarse, en lugar de "la familia", "la santería de la ciudad tal o mas cual".

fuerza, por el tiempo, la distancia o la dinámica de vida de los creyentes.

Coexistencia de sistemas religiosos

En contextos de transnacionalización, la hibridación cultural asociada a la convivencia del practicante de Ocha con otros, está relacionada en gran medida por el nivel de implantación de otras prácticas religiosas en cada creyente. No es ocioso recordar lo acotado al principio de este trabajo con respecto a la cultura yoruba y a su sistema de pensamiento como "río que nunca muere" y que con su complejo sistema de relaciones que se establecen en nuevos contextos y cuya clave ontológica de su universo sagrado remite a "crecimiento, dinamismo, movimiento, esencia liberadora de fuerzas divinas y humanas" simbolizada en el concepto "aché"; se dinamiza el concepto de lo profano y lo divino, lo individual y lo colectivo donde se cualifica, sintetiza y sistematiza todo el constante interaccionar entre los elementos culturales disímiles que conviven en el proceso de transculturación en América y en particular en el quehacer religioso cubano.

La literatura refiere cómo en el caso de pueblos y culturas latinoamericanas con fuerte acento del cristianismo, el chamanismo y otros sistemas ancestrales (caso México,

Perú, Colombia, Centroamérica...) los practicantes hacen coexistir tales sistemas cosmovisivos sembrados en sus concepciones religiosas casi a nivel identitario como habitus cultural con la nueva apropiación de la Regla Ocha-Ifá, generándose acaso más que convivencias o coexistencias, relaciones simbióticas y fusiones que terminan por complejizar y otorgar nuevos matices a la práctica.

Tal es el caso de iniciados en el sistema, que no abandonan las tendencias católicas en uso como el culto mariano o la adoración a otros santos, practican métodos adivinatorios como la lectura del tabaco, la cartomancia o el culto espiritista de María Lionza, como el caso de Venezuela o la adoración a la Santa Muerte, en México.

Modificaciones y adaptaciones

En su expansión, la religión se introduce en lugares con diferencias climatológicas, de fauna y flora, con una diversidad de hábitos e idiosincrasias, que trae como resultado que en ocasiones, se reproduzca el patrón de la primera diáspora proveniente de África y/o se busquen soluciones alternativas: como una adaptabilidad para la supervivencia de las prácticas. De la mano de los nuevos flujos del mercado, emergen soluciones o alternativas

que utilizan canales ya establecidos, ahora para nuevos usos sociales.

En estas condiciones, se verifica la sustitución de la flora originaria de Cuba por otras con propiedades similares. En el espacio europeo, muchas veces las especies vegetales necesarias se compran en mercados no asociados a la religión y como generalidad se pueden hallar en sitios de venta de plantas ornamentales e incluso en la sesión de comida en los supermercados.

En este contexto, siempre habrá quién prefiera mandar a comprar las especies vegetales a otros países, y obviamente se encuentren secas, con lo cual para no pocos practicantes se trata de la opción menos adecuada, ya que rompe con la vitalidad y energía requeridas, bajo la noción de naturaleza y energía vital de la Regla Ocha – Ifá.

Con la fauna sucede lo mismo, muchos de los animales que deben emplearse en los sacrificios tienen que ser sustituidos, por ejemplo el caso de la jutía, animal de la

familia de los roedores, no se encuentra en otros lugares, por lo que lo sustituyen por otro roedor semejante que se encuentre en estas zonas.

Los extranjeros muchas veces se inician con tiempo limitado, las ceremonias por lo tanto, pueden acortarse para adaptarse a las necesidades del iniciado: algunos no pueden quedarse en el “trono” durante los 7 días reglamentarios, por cuestiones laborales también se les permite usar ropa de color,¹⁶⁸ “el rapado” condición del asentamiento del oricha, se sustituye por “la corona”¹⁶⁹ en el caso de las mujeres, este último hecho solo se hacía en condiciones donde la iniciada fuera a consagrarse la oricha Ochún, por motivos simbólicos se preguntaba al oráculo si debía o no raparse; o que antes de la consagración algún signo revelado por los oráculos, prohibiera el corte total del cabello.

Mercantilización

La mercantilización de las prácticas y el intercambio de bienes simbólicos, tanto

¹⁶⁸ Tras la iniciación, el “recién nacido” (lyabó) generalmente deberá vestirse de blanco durante un año; esto porque el blanco se considera el color de la pureza y se necesitará que el cuerpo se conserve depurado, limpio de malas influencias y alejado de cualquier contrariedad mundana en ese período.

¹⁶⁹ Durante la consagración en Ocha, es tradición raparle la cabeza al recién iniciado para trazarle las marcas de los cuatro santos de fundamento: Obbatalá, Changó, Yemayá y Ochún. Después se “asienta” el santo de “cabecera”. Cuando a principios del siglo XX algunas personas blancas decidían “consagrarse” pero necesitaban ocultarlo debido a los prejuicios existentes, entonces solo se les hacía una tonsura, porque de todas formas se precisaba que “recibieran” la energía de los ya mencionados orichas principales, y tenía que ser en la piel. Esas licencias se han extendido a determinadas mujeres y personas vinculadas con el mundo del espectáculo, figuras públicas y muchos extranjeros (Benita/Nelly Espósito, especialista del Departamento de Religión del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. Comunicación personal, febrero, 20 de 2020).

tangibles como intangibles constituye uno de los aspectos más debatidos a nivel de agenda entre académicos y religiosos en la actualidad. Esta tendencia que comenzó en Cuba durante los años 90 del pasado siglo y conocido como el "Periodo Especial" se ha extendido, ya no como forma de subsistencia sino como forma de lucro y rentabilización, con lo cual parecen subvertirse ciertas lógicas operacionales y éticas primigenias.

Si se tiene en cuenta la base misma de este sistema, se advierte una lógica funcional que privilegió antiguísimamente el intercambio o trueque: los orichas necesitan sacrificios y ofrendas para escuchar al interesado e interceder por él. Ahora, con la transnacionalización de la Regla Ocha-Ifá se reproduce como plataforma a otras tendencias.

Los mercados y mercaderes como actores secundarios de la transnacionalización:

Los mercados como lugar de intercambio, de por sí, encierran un sentido simbólico en el sistema religioso, y las culturas afro como descendiente del mismo. De remontarse el lector a la historia cultural occidental,

encontrará como ejemplo de estos espacios públicos, al ágora romana; allí se centralizaba la vida de la ciudad; no solo en la compra de artículos comerciales, sino también como encuentro y formación de relaciones sociales e intercambio de conocimientos.

En el caso de la Regla Ocha-Ifá, este modelo se reproduce a partir del desarrollo comercial de la Isla en tiempo colonial, ya que el mercado era el sitio donde se adquirían productos foráneos y nacionales, pero también donde ocurría la compra-venta de esclavos. No es fortuito entonces que el recién iniciado, tanto en África como en Cuba, tiene que ser mostrado en un lugar público para su reconocimiento, como rito de tránsito hacia una nueva dimensión, acción obligada como parte del proceso ritual del practicante iniciado en Ocha que contribuye a la perpetuación de su legitimación a nivel público.

El mercado o plaza,¹⁷⁰ en la articulación religiosa de hoy día, sigue teniendo ese carácter utilitario para los religiosos, a la vez que funge como la presentación del iniciado al mundo y al salir del trono luego de siete

¹⁷⁰ Es ampliamente conocido el Mercado de Cuatro Caminos, en La Habana, como sitio de encuentro de practicantes que llevan al recién iniciado en recorrido por sus alrededores. Parece que la tradición viene del siglo XIX, donde la convergencia de barrios importantes de extramuros (Los Sitios y Pueblo Nuevo, El Manglar y Atarés) estimulaba reuniones de intercambio que no se daban en otros lugares. El fenómeno persiste en nuestros días, aún tras la remodelación del Mercado y su puesta en funcionamiento a finales de 2019. Durante las excavaciones constructivas para reactivar el local fue desenterrada una curiosa representación en piedra de Elegguá que medía alrededor de 70cm de altura.

días, es conducido por sus padrinos o madrinas¹⁷¹ a este sitio como un ritual y representación simbólica de interacción.

En el caso cubano, existen sitios especializados en la venta de objetos religiosos, no necesariamente sostenidos por practicantes, como tampoco ajenos a prácticas de mercadeo que se aseguran más sobre oportunidades económicas que sobre la fe religiosa, puramente.

En los puestos esotéricos, herboristerías o botánicas, como por lo general los nombran otros territorios, se comportan de igual forma en la mayoría de los países/mercados: son lugares donde se encuentran objetos religiosos de diversa índole: soperas de porcelanas, indumentaria, piedras, herramientas y collares, entre otros. Aunque algunos solo vendan objetos de esta religión, en la mayoría se encuentran estampillas de santos católicos, inciensos, rosarios e incluso estatuas de buda u otros objetos de culto, asociados a otros sistemas religiosos, insertados en la "industria esotérica" a escala mundial (Guillot y Juárez, 2012).

Estos puestos, se encuentran por lo general en grandes mercados como los casos de Latinoamérica; los encargados de las

ventas pueden ser practicantes o no, muchos dan consejos a los clientes de las utilidades de sus mercancías y en otros casos, se limitan a vender sin conocer los productos.

No obstante, estos actores constituyen parte importante de la redes transnacionales, como mediadores entre "consumidores culturales" (García Canclini, en Guillot y Juárez, 2012, p. 65) y las mercancías, innovándolas desde sus propias lógicas mercantiles. El fenómeno es viejo, porque la tradición no es inmutable. Solo que en los últimos tiempos el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación favorecen el cambio con sorprendente rapidez y a mayor escala demográfica. De alguna manera, la producción estética occidental impactó el pensamiento africano en la Isla, dando lugar a un producto híbrido, diferente y en constante adecuación.

La manifestación de propósitos estéticos es indiscutible. En la selección de los adornos, de los paños para construir los espacios, de los recipientes que contienen los objetos sagrados, entre otros tantos representativos, se favorecen los plásticamente más relevantes. El hecho artístico se constituye, en el ámbito de la

¹⁷¹ *Padrinos o madrinas desde la concepción occidental extendida en Cuba por la religión católica para determinar el lazo ritual que se establece entre iniciante e iniciado y que en lengua ritual Yoruba corresponde a los términos babaloricha e iyalaricha, respectivamente.*

práctica religiosa afroamericana, en síntesis de la cultura individual y colectiva. La ejecución del ceremonial es la cumbre y la conclusión de la cultura, pues en el rito convergen potenciadas manifestaciones estéticas: arte total en el sentido contemporáneo (Menéndez, 2016, p. 94).

Las soperas, receptáculo donde viven los orichas, que eran de barro, se modifican en la actualidad como objetos con una carga estilística y visual impresionante, todo ello, fundamentada por el trasfondo religioso actual que se maneja en general: entre más bonito viva el santo y más abalorios tenga, más retribuirá al creyente con prosperidad, salud y bienestar. Estas redefiniciones constituyen un aspecto importante en la relocalización de las prácticas, e incluso reconfiguran las lógicas dentro del país, las redes transnacionales también funcionan a la inversa, y determinan al interior del punto de partida, cambios y nuevas concepciones como se verá más adelante.

La expansión y comercialización de los objetos, saberes y símbolos no significa la iniciación de los individuos, aquellos consumidores culturales o buscadores espirituales son el público meta, y los mercaderes y sus puestos, vehículo para la adquisición de los útiles necesarios para las prácticas. Dependiendo de los fines para que

se utilicen los objetos se especifica el aspecto simbólico, mercantil o artístico-estilístico como representación de patrimonio cultural:

Los elementos asociados a la santería..., circulan en esos espacios bajo diferentes representaciones: práctica religiosa, espiritualidad alternativa, filosofía, sistema terapéutico complementario, mercancía, patrimonio cultural, expresión artística, charlatanería, secta satánica, brujería o religión universal (Ibídem.).

Los productos que se encuentran, pocas veces tienen un lugar certero de procedencia, debido al flujo de las mercancías en un contexto de globalización de los mercados. No es casual que en los EEUU, por ejemplo, se encuentren objetos hechos en México, Cuba o Venezuela; por citar algunos ejemplos. O que en Europa, los practicantes los encarguen por internet o se desplacen en sus viajes hacia estos lugares a comprarlos. La impronta de autenticidad se maneja también dentro de las lógicas competitivas de mercado: los productos fabricados en los países donde estas prácticas religiosas se han expandido vertiginosamente gozan de "legitimidad".

Por otra parte, preocupa y ocupa a los académicos "la mercantilización religiosa" ocasionada por la forma o visibilidad en que se está comercializando con y desde las redes

virtuales la Regla Ocha-Ifá; hecho sustentado y/o avalado en determinada “práctica institucionalizada” como lo es “el derecho”, o pago por la labor ritual.

Los estudios realizados en Cuba desde la carrera de Sociología advierten¹⁷² en los últimos años un crecimiento de la ocupación religiosa como única forma de subsistencia. Este hecho no es novedoso, ya que antes de la apertura religiosa de los años 90 del pasado siglo, se encontraban personas que tenían como forma de sustento la iniciación en el culto o las consultas como “formas terapéuticas”. Lo que sí es de interés es el aumento a gran escala, dentro y fuera del país, de actores que utilizan el sistema y los servicios religiosos que brindan para su manutención individual y familiar.

En la Isla, los padrinos y madrinan que tengan iniciaciones múltiples a extranjeros cuentan con un prestigio material y simbólico entre sus iguales. De igual manera, la religión de origen africano transculturada se está convirtiendo en un modo de vida recompensado con dinero, artículos de necesidad o intercambio simbólico, y en muchas ocasiones representa la oportunidad de viajar a otros países para realizar prácticas

rituales o simplemente como viaje turístico que los ahijados proveen como forma de “pago” o agradecimiento, ya que como se conoce por los practicantes y estudiosos “el lazo emotivo afectivo” o contacto que se establece entre ahijado/a y padrino/madrina en la Regla Ocha-Ifá es muy fuerte debido al intercambio de saberes y liturgia que se establece entre ambos, esencia misma de esta religión y en donde la comunicación y en particular la comunicación oral es parte visceral.

Las investigaciones señalan la particularidad que tiene el pertenecer a las redes transnacionales sin siquiera salir del país: un(a) iniciante cubano(a) es el nodo transnacional entre los iniciados y las prácticas religiosas en la isla, pero a su vez, es sujeto beneficiario en el intercambio de bienes materiales y simbólicos.

En la exploración para esta investigación se evidenciaron disímiles criterios y valoraciones en cuanto a la mercantilización y su impacto en lo social, económico y/o ético de esta práctica religiosa. No obstante hay que tener en cuenta que los cambios económicos convulsionan sin lugar a dudas toda la superestructura social y por ende

¹⁷² *Comunicación personal, 18 de febrero, 2019. Entrevista al académico René Cárdenas, profesor Facultad de Filosofía, Sociología e Historia. Universidad de La Habana.*

traen tantas consecuencias disímiles como parte de los grandes contrastes a las prácticas culturales religiosas. De ahí que hayan aparecido desde posturas apocalípticas hasta integradas, donde se puedan encontrar "estafadores, simuladores, fanáticos, críticos dogmáticos, analistas omniscientes, autores de textos especializados con todo un *boom* de la literatura religiosa en soporte papel y/o digital, "seudobabalawos", "santeras", etc.; al mismo tiempo que se institucionalizan entidades y organizaciones, y muchos sujetos se suman como actores /practicantes desde la vocación de fe convencidos del legado ancestral africano resemantizado pero que conserva para el caso de la Regla Ocha- Ifá sus cuatro rituales fundamentales: la adivinación, el sacrificio, el trance y la iniciación.

Dimensión comunicativa

Desde esta dimensión, la Regla Ocha-Ifá constituye un claro ejemplo de todos los componentes de la comunicación, tal y como se señalara con anterioridad. En el interior de la misma, todo se puede considerar símbolo de acuerdo a las nociones de Bourdieu. Los ritos y rituales, el sistema de adivinación, la expresión corporal, la danza, el empleo de la numerología, el universo sonoro con los cantos, los rezos, los instrumentos (tambores

batá que se emplean en las ceremonias rituales), los receptáculos, el vestuario e indumentaria, atributos entre otros, son formas simbólicas en el universo de los orichas, y todos ellos comunican su filosofía y concepciones litúrgicas o conductuales. Aun cuando todos estos componentes constituyen hechos investigativos más extensos, nos referiremos a los comportamientos hallados en el análisis documental.

En la historia de la Regla Ocha-Ifá aparece el componente oral como parte indisoluble en la transmisión de saberes de generación en generación para la supervivencia del sistema. Era el medio por el que padrinos/madrinas conducían la vida religiosa del iniciado o creyente y los secretos litúrgicos.

La filosofía y prácticas fueron legadas a través de los cantos, los que, al igual que los oráculos de adivinación, son formas de comunicación con los orichas. Es sabido que en esta transmisión, el sentido y traducción de los cantos, se produjeron ciertas pérdidas irreparables, así como modificaciones o deformaciones inevitables.

Los cubanos cuando llegan a otros territorios también llevan consigo esas deformaciones, por lo que los estudios de centros especializados y la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, debería centrar las

fuerzas: "en los cantos esta la verdadera forma de hacer las cosas".¹⁷³

En el exterior encontramos, que la oralidad sigue siendo poderosa, muchos iniciados con 20 o más años de consagración siguen adoptando los viejos métodos por la resistencia o imposibilidad de manejar las nuevas tecnologías de la comunicación.

En las casas de culto, los iniciantes por lo general explican a los nuevos creyentes nociones de religión, las diferencias con otras y el significado de la vida según la filosofía de la regla. Además, ocurre la formación de lazos sociales que se entablan desde la noción de "familia de santo".

Las consultas o el momento del ITA¹⁷⁴, es básicamente, una conversación en la que los orichas hablan con el iniciado para hacerle saber las conductas a seguir en su nueva vida como consagrado.

Papel de los medios masivos de comunicación

Los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información han cambiado al mundo en materia informacional, la

transmisión a escala masiva de conocimientos transformó las ideas y percepciones desde el surgimiento de la imprenta hasta el internet. A estas fuentes, se le ha denominado "*el cuarto poder*", debido a la influencia, adoctrinamiento, reproducción de criterios que ejercen los medios sobre el espectador, denotando la vigencia aún de una teoría tan lejana en el tiempo como *la teoría hipodérmica*

En temas religiosos, las transformaciones tecnológicas han ayudado a la difusión de prácticas no clásicas por el mundo, por lo que se aprecia una readecuación de la religiosidad, que explora nuevos universos simbólicos y sagrados.

En el caso de la Regla Ocha-Ifá, los medios convencionales han servido como fuente esclarecedora o difusora de prejuicios. En la transnacionalización actual de esta religión, percatamos las dos tendencias anteriores, dependiendo de la fuente. En América Latina, por ejemplo, el boom de las religiones afrodescendientes y la expansión vertiginosa de las mismas, los medios abren cabida a cientos de reportajes, documentales, artículos

¹⁷³ Comunicación personal, 3 de abril, 2019. Entrevista a Víctor Betancourt, Babalawo que cuenta con más de 30 años de experiencia en las prácticas y difusión de la Regla Ocha-Ifá, gestor del proyecto religioso Ifá Ìranlówó, uno de los coordinadores de "La letra del Año" y autor de múltiples publicaciones.

¹⁷⁴ Ceremonia que se le realiza al iniciado en la Regla de Ocha al tercer día de la consagración, se le dice su pasado, presente y futuro. Los orichas hablarán a través de los caracoles del Diloggun, y según los odduns que salgan se le dirá la norma de conducta así como los determinados tabúes que deberá cumplir a partir de ese momento.

en periódicos para la visibilidad y desprejuiciamiento de las nociones de brujería, magia negra, hechicería. *El Nuevo Herald*, por ejemplo, difunde con sistematicidad desde hace algunos años la Letra del año, en tanto, *El Universal*, órgano difusor mexicano, con lectura extraterritorial en sitios de Colombia y Venezuela, se hace eco de la prensa sensacionalista al publicar desde una percepción discriminatoria y prejuiciosa las prácticas religiosas de líderes políticos o las ilegalidades de algunos religiosos(as), generalizando y estereotipando a los practicantes.

En las IC como la televisión, en no pocas ocasiones y desde programas no informativos, y sí de ficción o novelas, reality shows, que se consumen en la región, se ha abordado este sistema religioso con superficialidad hacia las problemáticas humanas, indicativo de desconocimiento de la filosofía religiosa o cuanto menos de la espectacularización banal de algunos de sus atributos.¹⁷⁵

Aun cuando la visibilidad de los temas religiosos en los medios de comunicación, afirma, intencional o ingenuamente, la multiplicación de referentes en territorios extranjeros, la tendencia es a que estos trabajen a favor de la perpetuación de la religión hegemónica y tiendan a demonizar a los cultos y prácticas que tildan de bárbaros o primitivos, favoreciendo con ello el refuerzo a largo plazo de visiones estereotipadas, discriminatorias en la audiencia o cuanto menos que tienden a la folclorización.

Por su parte, las nuevas tecnologías de la información, como el caso del internet o las redes sociales, muestran infinidad de páginas web, enlaces, usuarios, videos, imágenes etc., que difunden las prácticas, valores y preceptos por un lado, y por el otro sirven como plataforma de mercado que ofrece servicios y objetos religiosos.

El análisis holístico no puede pasar por alto el impacto de sitios que como Iworos.com, Santeria.fr, Peru Yoruba, Bolivarifa, entre

¹⁷⁵ En 2016, un cineasta cubano proponía la filmación de una serie televisiva llamada "Santería", que sería transmitida por el canal de televisión estadounidense Starz, este hecho tuvo amplia oposición entre los creyentes y la ACYC, emitió una Declaración Protesta, que afirmaba que la serie mancillaba Nuestra Cubanía, Nuestra Cultura, Nuestra Religión Yoruba, Nuestra Religiosidad, todas la voces de los creyentes cambiaron el rumbo de esta producción.

Este año, Netflix propone un serie colombiana denominada "Siempre bruja", esta sin tener un trasfondo político en el ámbito cubano, también degrada a la religión, en tanto, la misma refuerza el prejuicio de hechicería, magia negra o brujería, incluso el papel protagónico hace los hechizos con un rezo inexistente en la religión Yoruba donde pronuncia palabras como Eshu o Moyugba sin el sentido ritual y simbólico con el que se utiliza. Ejemplo importante al ser esta una "Industria Cultural de difusión planetaria, articulada sobre la ansiedad consumista de productos audiovisuales, y promotora de rituales simbólicos como "la reproducción de vestimentas, compañía humana, bebida o comida". Mansilla, A., Rey, J.P., Cuenca, P. (2018). Netflix bajo la lupa de las teorías de la comunicación. Recuperado en : <https://fido.palermo.edu/blog/trabajos>

otros, hacen posible la estandarización a mayor escala de prácticas y referentes religiosos; se presentan conferencias instructivas, pretenden “desmitificar las malas prácticas”, difunden cual directorio contemporáneo, un gran número de religiosos dispuestos a ofertar sus servicios comerciales o remiten a casas templos específicas.

Se trata de sitios/ espacios de producción simbólica, gestionados por agentes denominados “cybersanteros”, los cuales van ganando protagonismo virtual y posicionamiento incluso económico, “se valen de la información disponible en las páginas web de esos sitios, la creación de foros de discusión permiten entrar en contacto con un gran número de personas – iniciados y simpatizantes de la religión de los orichas” (Capone en Argyriadis, 2012, p.48).

Proliferan entre tanto, páginas web sencillas en lo que concierne a la arquitectura de la información, que utilizan métodos desprovistos de organización visual en la navegación, controladas por administradores que muchas veces desconocen las pautas creativas o la usabilidad para garantizar la transmisión correcta de información. Cabe

mencionar que ante estas tendencias tecnológicas e informacionales, la ACYC, sociedad que responde a lógicas institucionales, no cuenta, desafortunadamente, con una página web que facilite procesos de intercambios comunicativos entre los creyentes, que haga frente a actitudes religiosas deslegitimadoras, desde las cuales el usuario, creyente o potencial creyente, otorgue crédito a la visión informativa que remiten actores informales.

Las redes sociales, plataformas que enlazan naciones de forma instantáneas, también son sitios de intercambio religiosos. Las más empleadas son Facebook y Youtube, aunque en Instagram o Pinterest también se encuentran muchos perfiles religiosos.

Estos medios/plataformas sirven como difusión de diversas prácticas religiosas, entre ellas, la que nos ocupa y según el uso que se les dé pueden o no legitimar la religión en los contextos transnacionales. Los foros de debate actúan como espacio donde confluyen diversas tendencias, modos de hacer o concebir los procesos religiosos o corrientes como el tradicionalismo o el criollo¹⁷⁶. Diversas culturas y concepciones entran en

176 Desde la década de los 80 del pasado siglo XX se tiene noticia en La Habana de la ejecución del actual Ifá de Nigeria, llamado “tradicional”, que ha tomado una fuerza considerable. La inserción de este Ifá dentro del sistema de la religiosidad cubana ha generado situaciones controversiales; pues, venido fundamentalmente de cubanos emigrados a la Florida antes de 1975, quienes no podían iniciar babalaos sino viajando a La Habana, por carecer de Olofin (algo así como una deidad procreadora). Después que Miguel Batea visitara Nigeria y recibiera Olofin, los sacerdotes residentes en los Estados Unidos ganaron en independencia. Por su parte, el Ifá

juego y el valor simbólico-práctico del tratamiento en estos sitios amerita futuras investigaciones que analicen la relación entre el entramado tecnológico y los nuevos usos religiosos vinculados a la Regla.

Las opiniones con respecto al tema se definen principalmente: en fatalistas respecto al peligro de la desacralización del secreto litúrgico en las redes o la difusión de malas prácticas, o las positivistas, que avizoran mediante estos espacios una legitimación a escala planetaria del sistema religioso y la centralización de modos de hacer idóneos.

Conclusiones

La transnacionalización de las prácticas culturales de la Regla Ocha-Ifá se desenvuelve en el panorama actual desde lógicas mercantilistas y globalizantes, influenciadas por procesos económicos, políticos y sociales que resultan en movimientos sociales migratorios.

Este fenómeno funciona a la inversa de los procesos globales: de la periferia al centro, con la religión como fuente espiritual y material como medio alternativo de escape a la convulsión contemporánea.

Las redes transnacionales crean relocalizaciones, formación de culturas

híbridas y adaptaciones de objetos, prácticas y herramientas simbólicas que mutan en los lugares de acogida.

Los actores transnacionales son anclaje entre el punto de partida y el de asentamiento; crea y asocia nuevas redes sociales o de parentesco. El grado de vinculación a la red está determinado por la influencia que ejerza en la misma, determinada por la retroalimentación y bondades del intercambio de bienes materiales y simbólicos.

La comunicación oral como fuente de trasmisión coexiste con nuevas formas y competencias informacionales. El uso de los medios masivos y de las TICs legitiman o desacreditan el valor social de la religión dependiendo su uso.

El estudio del tema debe ser visto con mirada interdisciplinar, asegurando los aportes científicos para el enriquecimiento de perspectivas.

Referencias

Argyriadis.K et al. (2012). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

"criollo" se había establecido mucho antes en Cuba, con la trata negrera, y fue readaptado, preservado por descendientes de esclavos, que les han incorporado a la práctica ciertos enriquecimientos, según los ortodoxos, son deformaciones.

Calves, J. I. (s.f.) *Globalización, Mundialización. Aspectos económicos, políticos, culturales y religiosos*. París: Centre Sèvres.

Ferrer, A. (1996). *Historia de la globalización*. Buenos Aires: FCE.

_____. (1999). *La globalización imaginada*. Paidós, Estado y Sociedad 76

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo.

Guanche, J. (2005). Identificación de los componentes étnicos africanos en Cuba: contribución a su estudio en los siglos XX y XXI. *Revista del CESLA*, 7, pp. 237-251. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976013>

Guillot, M. y Juárez. N. B. (2012). Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal. En K. Argyriadis (Ed.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 63-84), México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pradilla Cobos, E. (2009). La mundialización, la globalización imperialista y las ciudades latinoamericanas (Mondialization, Imperialist Globalization and

Latinamerican cities). *Bitácora* 15(2), pp. 13-36. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/41734053>

Ramírez Calzadilla, J., y Agüelles Mederos, A. (1993). *PRESENCIA AFRICANA EN LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS QUE SE PRACTICAN EN CUBA. La Religión. Estudio de Investigadores cubanos sobre la temática religiosa*. La Habana: Editora Política. Recuperado de <https://biblioteca.clacso.edu.ar>

Rosbach de Olmos, L. (2007). De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, (7)0. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85540710>

BIBLIOGRAFÍA CIENTÍFICA ANALIZADA

Argyriadis, K. (2005). Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 17, 85-106. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901706>

_____. (2005). El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo. *Desacatos. Revista de*

Ciencias Sociales, (18), 29-52. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901803>

_____. (2012). Cambios estructurales en el parentesco ritual santero (La Habana/Veracruz). En K. Argyriadis (Ed.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp.119-130), México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____ y Juárez, N.B. (2013). Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano. En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 177-194), doi: 9782821827868

Capone, S. (2013). De la Santería Cubana al orisha-voodoo norteamericano, El papel de la ancestralidad en la creación de una religión "neoafricana". En K. Argyriadis (Ed.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 81-97), doi: 9782821827868

Castro Ramírez, L. (2016). Entre usuarios y creyentes: itinerarios bogotanos dentro de las religiones afrocubanas. *Mitológicas*, XXXI, pp. 21-39. Recuperado de

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14649178002>

Fraga Santiago, E. B. (2013). *Turismo religioso y Santería: Diferenciando motivaciones turísticas y religiosas en los desplazamientos de Santeros de Cerrito Colorado, Querétaro, México, hacia La Habana, Cuba* (Tesis de Pregrado). Universidad Autónoma del Estado de México. Texcoco, México.

Gobin, E. (2013). La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de ifá cubanos, Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana. En K. Argyriadis (Ed.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 160-175), doi: 9782821827868

Guillot, M. y Juárez. N. B. (2012). Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal. En K. Argyriadis (Ed.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 63-84), México, D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Larduet, A. (2014). *Hacia una historia de la Santería santiaguera y otras consideraciones*. Editorial del Caribe, Santiago de Cuba.

Lisocka-Jaegermann, B. (2014). Los caminos de la santería. ¿Hacia las prácticas religiosas híbridas? *Revista del CESLA*, 17, pp. 43-62. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243333483003>

Menéndez, L. (2016). *Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche. Universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas*. Ed. UH, La Habana.

Pinto Morales, O. F. (2005). *Cuando los dioses hablan "entre en orun y el aye (entre el cielo y la tierra)". La consulta oracular del caracol en la santería cubana o regla de osha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Santería cubana en Chile* (Tesis de Pregrado). Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. Valdivia, Chile.

Rosbach de Olmos, L. (2014). Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto. *Indiana*, 31,

pp. 9-107. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247033484001>

Saldívar Arellano, J. M. (2012). El desarrollo del turismo religioso Translocal: el caso de la santería afrocubana en Lima, Perú. *Reflexiones*, 91(1), pp. 139-155. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72923937011>

_____ (2015). Viviendo la religión desde la migración, transnacionalización de la santería cubana en Lima, Perú; La Paz, Bolivia y Santiago, Chile (1980-2013). *Reflexiones*, 94(2), pp. 133-144. Recuperado de <http://www.scielo.sa.cr/pdf/reflexiones/v94n2/1659-2859-reflexiones-94-02-00133>

_____ (2016). ¡Oh Mío Yemayá! Difusión, masificación y transnacionalización de la santería cubana en Bolivia. *Revista Brasileira do Caribe*, 17(33), pp. 135-159. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=159149454008>

Diálogos del "yo" imaginario con el "otro": Los imaginarios dentro de la Comunicación Social

Diálogos do "eu" imaginário com o "outro": Imaginários na comunicação social

Dialogues of the imaginary "I" with the "other": Imaginaries within social communication

Camila Julieta Jiménez Sánchez¹⁷⁷

Resumen: El presente trabajo intenta fundamentar los esquemas teóricos de los imaginarios alrededor de la Comunicación Social a través de un diálogo de autores con el fin de comprender la acción comunicativa suscitada en la cotidianidad de los sujetos. Para lo cual se hizo una revisión exhaustiva de diferentes autores y disciplinas que conceptualizan los imaginarios y luego hacer un análisis de los mismos a través de la disciplina. La comunicación y los imaginarios son elementos y procesos inherentes dentro del ser humano. Uno sin el otro no sucede y estos son visibilizados en dos momentos dentro de la Comunicación que dan paso a la formulación y a la re formulación de los imaginarios del ser humano.

Palabras Clave: Comunicación, Imaginarios, dialogo

Abstract: The present work tries to base the theoretical schemes of the imaginaries around Social Communication through a dialogue of authors in order to understand the communicative action raised in the daily life of the subjects.

Key words: Communication, Imaginaries, Dialogue

Introducción

El imaginario o los imaginarios, procesos que como explica Muñoz (2012) son intersubjetivos en el ser humano y permiten,

según Silva (2006) que los mismos construyan la realidad del sujeto. Una tras otra las ciencias sociales estudian los imaginarios, los conceptualizan y los

¹⁷⁷ Camila Julieta Jiménez Sánchez. Universidad Católica Boliviana "San Pablo", Bolivia, camijimsan97@gmail.com

especifican con un sustantivo detrás que caracteriza el tipo de imaginario, social, urbano, colectivo, entre otros. Sin embargo, los mismos no han llegado a ser comprendidos en su totalidad, y desde la Comunicación Social no se ha hecho una teorización del mismo, siendo que tanto la Comunicación y los imaginarios son elementos inherentes de los sujetos que conforman la sociedad. Una profundización teórica del concepto puede llevar a comprender las realidades complejas con las cuales nuestro contexto va evolucionando.

El paradigma moderno ha entrado en crisis y no se ha logrado concretar un paradigma que pueda superar estas nociones. ¿Por qué me remito a hablar de la modernidad? Tal vez porque es a través de esta que se ha despojado al ser humano de su condición sentipensante y se la ha relegado solamente a su condición lógica y de razón. Es aquí donde nace la Comunicación con un modelo pragmático, que poco a poco ha ido evolucionando hasta darse cuenta que ese modelo no abarca la realidad, y especialmente no la realidad de América Latina (Martín-Barbero, 1984). Habermas teoriza la acción comunicativa dejando de lado el EMR y entendiendo que el ser humano es mucho más complejo que dichos tres

elementos base. De esta manera, Morín conceptualiza el paradigma complejo, es con Morín que se empieza a teorizar los conceptos base del imaginario. Este imaginario que modela las realidades de la gente a través de un proceso de significación que toman acción en el proceso comunicacional.

Este artículo pretende fundamentar teóricamente los imaginarios desde la Comunicación Social a través de, no sólo una revisión bibliográfica sino desde un análisis exhaustivo y diálogo de autores del concepto de imaginarios y Comunicación para posteriormente entenderlo y relacionarlo. Se escoge hacer una fundamentación porque la complejidad del tema necesita una profundización de cada concepto que se va a abarcar, no se pretende dar una teoría que abarque toda la urdimbre de conceptos y significaciones que traen los imaginarios sino sólo ideas base para la comprensión de los imaginarios dentro de la Comunicación.

Comunicación

No accedemos al significado ni a la comprensión si no tenemos acción comunicativa, es decir, si no nos comprometemos en un discurso o diálogo generador de significado dentro del sistema para el que la comunicación tiene relevancia (Anderson & Goolishian, 1996, p. 3)

La acción comunicativa a la que se refieren Anderson y Goolishian están tipificados dentro

de un diálogo. Este diálogo no se lo entiende bajo EMISOR-MENSAJE-RECEPTOR. La acción comunicativa y la interacción conllevan mucho más que la estructura básica que se pensaba del mismo. “El diálogo, de acuerdo con Bakhtin (1984) es una forma de comunicación en la que los participantes se comprometen uno “con” otro en voz alta, y “consigo” mismos silenciosamente, en la búsqueda de significado y comprensión” (Anderson, 2019, p. 23). Anderson y Goolishan repiten un elemento importante en su discurso, la generación de significados en la interacción.

En un principio los axiomas que regían a la comunicación eran “Todo es comunicación” y luego “La comunicación no es más que información”; ambos axiomas reducían el proceso de interacción al no permitir hacer un análisis de las diferentes situaciones sociales que América Latina vivía (Martín-Barbero, 1984). Por lo que Martín Barbero propone desplazar el concepto de comunicación a cultura; ya no pensarla desde el EMR sino desde las significaciones y sentidos que se desarrollan dentro de la interacción “esto es sus sistemas de conocimiento, sus códigos de percepción, sus códigos de valoración y de producción simbólica de la realidad” (Martín-Barbero, 1984, p. 80)

Según Guardia (2020) la comunicación es interacción y lo que hace la disciplina es estudiar esta interacción y los procesos de significación que van tomando parte en los individuos. Hay dos procesos que se están llevando a cabo dentro del diálogo, el primero entre los individuos y, el segundo, en los procesos de significación dentro de los individuos

El primer momento, la interacción, intercambio de mensajes, signos y significados entre los actores se desarrolla dentro de un ecosistema. Este se entiende como un “ [...] complejo sistema de innumerables y variadísimos eventos que se convierten en signos y señales para los distintos seres vivientes, formando miríadas de redes, las cuales acaban a su vez componiendo una especie de “polirred” que incesantemente se teje/desteje [...]”(Soto, 1999). Entonces, ambos actores están en una constante interacción dentro un sistema lleno de signos tomando parte en el diálogo que se va tejiendo y destejiendo. Estos actores sociales, explicados por Morin, dan lugar a que el ecosistema funcione gracias a las interacciones que se suscitan entre ambos. A esto Morin denomina eco-comunicación. Los signos y significantes que toman parte en el lenguaje y en la interacción están en una

constante danza entre los actores creando significaciones entre ambos y mediando la realidad.

“Toda realidad es mediada, pues, por el pensamiento, por signos del lenguaje y otras representaciones, a través de las cuales conocemos y sabemos” (Silva, 2006, p. 11). Es a través del lenguaje y el diálogo, es que se percibe la realidad y se da a conocer el “yo” del sujeto al mundo exterior, al “otro” y viceversa. Es decir, el segundo momento de la comunicación que nos da paso a entender los imaginarios.

Imaginarios

El imaginario es el reino de las máscaras, los señuelos y la fascinación, el orden de los fenómenos y sus apariencias como imágenes proyectivas, por eso los afectos son un importante núcleo tímico. (Gómez, 2001, p. 202)

Gómez conceptualiza a los imaginarios desde los deseos, desde este núcleo tímico, es decir las afecciones en el que el ser humano es consciente de sí y del “otro”. Antes de pasar al “otro”, que se lo desarrolla en el apartado de representaciones, es necesario entender la aparición del imaginario en el hombre. Por lo cual se estudia a Morin, quien conceptualiza los imaginarios a partir de la conciencia de la muerte.

El hombre u *homo sapiens*, tal como lo llama el autor, visualiza su realidad a través

de los imaginarios que lo contienen. Lo real y lo imaginario, si bien en un principio parecen entes antagónicos son, en realidad, complementarios e inseparables (Cf. Soto, 1999).

Morin (en Soto 1999) afirma que la conciencia de la muerte ha permitido que se visualice en el hombre la aparición del imaginario. Es decir, el hecho de que el hombre esté consciente de que hay una mortalidad, pero al mismo tiempo proyecta una “vida después de la muerte”, muestra un imaginario. Lo real: la mortalidad; y lo imaginario: “la vida después de la muerte”.

Esta conciencia de la existencia de la muerte lleva al *homo sapiens* a pensar en lo real, objetivo, de la mortalidad, pero también lo imaginado, subjetivo de la posible inmortalidad. En otras palabras, hay una interacción entre lo objetivo y subjetivo dentro del ser humano. Estas son las dos conciencias que dialogan entre sí y en la que ninguna anula a la otra sino que conviven (Soto, 1999). A través de esta interacción se van transformando los imaginarios y es en esta transformación “que también se conoce y se construye (el ser humano)” (Soto, 1999, p. 230).

Esta interacción se refleja en la realidad que el ser humano percibe, de la cual es parte,

en la que desarrolla su cotidianidad y la proyecta. La realidad se percibe a través del imaginario. Empero, esto no sólo se visualiza en la mortalidad, sino la cotidianidad de las personas; ya que el ser humano no sólo se proyecta en el mundo, sino que “absorbe al mundo en él” (Soto, 1999, p. 228) y a través de este percibe su realidad. Esta absorción del mundo, del ecosistema en el que se encuentra, es el primer momento de la Comunicación. El diálogo entre lo subjetivo y objetivo del actor es el segundo momento. Como indica Ojeda: “la realidad es objetiva y subjetiva a la vez, con componentes estructurales y de acción” (2018, p. 14).

Morin afirma que “Lo imaginario es el fermento del trabajo de sí sobre sí y sobre la naturaleza, a través de la cual se construye y desarrolla la realidad del hombre” (Soto, 1999, p. 230). Una realidad compleja llena de diferentes referentes y construcciones del entorno, del mismo ser humano, ya que, según Soto en el análisis de Morín (1999), dentro del ser humano se tiene una conciencia objetiva del “yo” pero también se tiene una conciencia subjetiva del mundo. Es decir, hay un intercambio entre el mundo interior (el “yo”) y el mundo exterior (el “otro”). Por lo que se puede afirmar que el imaginario esta

compuesto por el “yo”, identidad de la persona, y el “otro”, mundo exterior.

En este sentido Guardia (2018) señala que tenemos mundos de referencialidad mediante los cuales percibimos nuestra realidad. Estos son el: macro social, micro social, el mundo imaginado y el mediático. El mundo imaginado, al que nos vamos a remitir “Está compuesta por los deseos, los sueños, las aspiraciones, la proyección de vida individual, familiar, regional, nacional. Tiene relación con la acumulación de poder y el status de los sujetos, así como con las formas diversas de religiosidad confesional y no-confesional.” (Guardia, 2018a, p. 13). Es en este mundo imaginado es que Morin compara el imaginario con el cine. Es decir, en las proyecciones, campo, imágenes e identificación.

“La imaginación [...] posee un sentido proyectivo, el de ser un preludio a algún tipo de expresión, sea estética o de otra índole” (Appadurai, 2001, p. 11). Es en esta línea que Soto (1999) afirma que las proyecciones son procesos universales y multiformes de nuestras aspiraciones, deseos, temores, entre otros; que se proyectan en nuestra imaginación y en nuestros sueños. Aquí hay que tomar en cuenta dos puntos. El primer punto es esta “expresión estética o de otra

índole" de la que habla Appadurai; y el segundo punto, son las proyecciones de la imaginación de la que habla Soto.

Estas proyecciones dan lugar a las percepciones con las que se visualiza la realidad del ser humano. Se pueden entender, según Soto, como percepciones que son formadas y en base a proyecciones previamente construidas. Esta "formación" se da en el constante diálogo de lo objetivo, subjetivo, lo real, lo imaginario de nuestras fuentes de referencialidad. Es decir, nuestros mundos de referencia. "Estos "mundos" proporcionan referencialidad a las personas quienes, en sus dinámicas culturales, construyen sus opiniones y percepciones sobre lo que les rodea y con lo que interactúan" (Guardia, 2018a, p. 12) Entonces, a través de estas el ser humano actúa en su realidad, es decir, categorías que se vuelven componentes de acción (Silva, 2003). De acuerdo a estas proyecciones el humano actúa en su realidad y afecta a los otros mundos y viceversa

El otro punto, que son las "expresiones estéticas o de otra índole" (Appadurai, 2001) se puede entender a través de Armando Silva, que visualiza a los imaginario a través del juicio estético. Silva se pregunta, entonces, "¿de qué están hechos los imaginarios? De

estética [...] (2016, p. 86). Silva explica que el juicio estético está relacionado con el gusto como con el sentimiento. "el imaginario es una teoría del gusto social, de juicios estéticos, se desarrolla como una teoría estética y en la vida real es una 'impregnación estética'" (Silva, 2006, p. 86). Es decir, si bien existen datos objetivos de la realidad, y lo se los tiene presente, la mortalidad, según Morin (2001); también está lo imaginario, las percepciones, lo subjetivo, según Silva (2006). Esta parte objetiva de la que habla Morin, Silva lo conceptualiza como juicios de conocimiento, es decir, la parte real o tangible, los hechos de la realidad. Es importante entender entonces, que efectivamente estos juicios, el de conocimiento y el estético, están en constante interacción y se van construyendo según los fenómenos de la realidad.

Entonces, los imaginarios son una construcción a partir de los juicios estéticos, de lo real y de las percepciones de nuestros diferentes mundos de referencialidad que están en constante interacción. Este es el primer punto, el imaginario es una construcción. Es por esto que es preciso hablar de imaginarios y no sólo de un imaginario. ¿Qué se construye? Se construyen representaciones con la que se interactúa con la realidad de acuerdo a la conciencia del "yo".

Una diferencia fundamental entre las representaciones y los imaginarios son la visibilidad de los mismos. Las representaciones son producto de los imaginarios. Silva (2006) entonces, afirma que las "representaciones se ven, los imaginarios son invisibles". Empero los imaginarios son los que motivan, lo que dan lugar, a que estas representaciones se construyan.

Nuestras representaciones y concepciones son sin duda traducciones [...] de la realidad' (Soto, 1999, p. 290). Son la forma en la que el hombre es parte y concibe su día a día. "Por debajo de toda representación corre el deseo: deseo de hacer, de hacer saber y de Hacer hacer" (Gómez, 2001, p. 203). Es decir, que las representaciones se consideran esquemas a través de los cuales el hombre es, actúa en su realidad y se apropia de la misma, pero también mediante de la cual da a conocer su "yo". "La imaginación es un escenario para la acción. (Appadurai, 2001, p. 11)

Conclusiones. Diálogos del "yo" imaginario con el "otro"

Es el vínculo entre los conceptos y el lenguaje el que nos capacita para referirnos sea al mundo 'real' de los objetos, gente o evento, o aun a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios (Hall, 1997, p. 4)

El mismo Hall (1997) en "El espectáculo del Otro" afirma que este "otro" es esencial para el significado de un mismo y se lo visibiliza a través del diálogo. El vínculo al que se refiere es una forma del ser humano de representarse a través del lenguaje. El ser humano es social por naturaleza, necesita de los "otros" y la forma de estar en contacto es a través del diálogo, una interacción, en la que como se mencionó en el apartado de Comunicación, el sujeto se conecta con y para el otro. No obstante, en esta interacción están en juego los imaginarios que conectan su propia interacción entre lo subjetivo y lo real de la realidad dentro del sujeto. Hay dos procesos de interacción, uno es intersubjetivo que va moldeando la realidad del "yo", y el siguiente proceso se da con el "otro". Los imaginarios, como menciona Silva, no son visibles, se hacen visibles a través de representaciones, en este caso, el lenguaje es una representación de los procesos de interacción entre los objetivo y subjetivo del ser humano que al mismo tiempo forma parte de la acción comunicativa de los individuos.

Es así que las representaciones sociales pueden ser construidas desde la identidad del sujeto y al dialogar con el *Otro*. Como se mencionó, las representaciones e imaginarios se van formando de acuerdo a la apropiación

de los elementos que van acorde a los referentes culturales del ser humano. Entonces, se podría afirmar que para actuar en sociedad y ser parte de la misma es necesaria una identidad tanto social como individual, ya que en esta identidad individual se encuentra los referentes mediante la cual el ser humano se apropia de su realidad.

"Los significados selectivos y distintivamente internalizados por los individuos, por un grupo o por una colectividad (cultura subjetiva) generan identidades individuales y colectivas" (Giménez, 1995, p. 4). Sin embargo, el 2011, Giménez afirma que estos significados selectivos son también la cultura. La cultura es fuente de la identidad. Entonces nos referimos a una "identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos" (Giménez, 2011, p. 3). La interacción, por lo tanto, es un elemento importante. Según Guardia (2018b), en este lenguaje del ser humano es que él nombra a los objetos alrededor del mismo según su imaginario.

Las representaciones de los individuos, por lo tanto, tienen que pasar por los filtros identitarios del mismo. Este se encarga de: 1) ubicar al ser humano dentro de su sociedad y realidad, 2) permitir la apropiación de los

elementos inherentes a cada uno, dando lugar a crear su realidad, y 3) permitir que la sociedad tenga memoria colectiva (basadas en un contexto histórico).(Cf. Cabrera, 2004; PRAHC UMSS, 2014) De otra forma no se llegarían a formar las representaciones. Finalmente, es necesario tomar en cuenta que las representaciones no son solo sociales sino también identitarias y culturales.

Aquí entran los tres aspectos que modelan los imaginarios, la cultura, la sociedad y la identidad. Morin, citado por Soto (1999), afirma que la cultura y la sociedad mantiene una relación mutua mediada por las interacciones. Ya que los individuos que interactúan en las mismas son portadores de la cultura que se va transmitiendo, van configurando y creando la sociedad. Asimismo, esta sociedad va reconfigurando la cultura. "La comunicación y el discurso definen la organización social. Un sistema sociocultural es el producto de la comunicación social y, por ende, la comunicación no es un producto de la organización estructural" (Anderson & Goolishian, 1996, p. 3), sino que la comunicación, el diálogo y estos procesos de interacción del "yo" imaginario con el "otro" van organizando la estructura y entorno social del sujeto.

En ese sentido, “la cultura está configurada por las relaciones del ser humano consigo mismo, la naturaleza, la sociedad y con lo sobrenatural” (Guardia, 2017, p. 7). Este espacio sobrenatural se lo entiende como lo imaginario del ser humano. Estos cuatro aspectos de la cultura se desenvuelven con el fin de darle un sentido a las acciones tomadas por el ser humano para que comprenda al mundo y su realidad. Los imaginarios y la comunicación son entes inherentes. Este es el segundo momento del que se refirió en el aparatado de Comunicación. Los procesos de significación toman parte en los imaginarios de cada sujeto, de esta forma dentro de cada sujeto existe una interacción de todo lo que se suscita con el “yo” imaginario y con el “otro” el mundo exterior. Entonces, los imaginarios son construcciones del “yo” del actor, entendiendo al “yo” como imágenes proyectivas, deseos, sueños, mitos, aspiraciones, con el mundo exterior, que se van resignificando dentro de las interacciones con sus mundos de referencialidad y el “otro”.

Bibliografía

Anderson, H., & Goolishian, H. (1996). *El experto es el cliente: la ignorancia como enfoque terapéutico*. 45–59.

Appadurai, A. (2001). La modernidad desbordada. In *Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Arranz, R. (2018). *La creación de imaginario*. 348–360.

Cabrera, D. H. (2004). *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva*.

Carretero, Á. (2003). Postmodernidad e imaginario. Una aproximación teórica. *Foro Interno*, 3, 87–101.

Geertz, C. (2003). *La Interpretación de las Culturas* (Gedisa, Ed.). Barcelona.

Giménez, G. (1995). Modernización, Cultura e Identidad Social. *Red de Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal Proyecto*, 1, 35–55. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13810203>

Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, 1(9), 25–57. Retrieved from http://cenedic2.uco.mx/culturascontemporaneas/contenidos/region_socio_cultural.pdf

Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. *Consejo Nacional de La Cultura y Las Artes. México*.

Giménez, G. (2011). Cultura, identidad y procesos de individualización. *CULTURA*,

IDENTIDAD Y PROCESOS DE INDIVIDUALIZACIÓN, 15–28.

Gómez, P. A. (2001). Imaginarios sociales y análisis semiótico. Una aproximación a la construcción narrativa de la realidad. *Cuadernos de La Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 17.

Guardia, M. (2017). *Interacción humana y simbólica en rituales del Valle Alto de Cochabamba Cuaderno. N°3*.

Guardia, M. (2018a). Fuentes de referencialidad para la significación, pistas para el abordaje de la complejidad de la recepción. *Punto Cero*, 37, 9–17. Retrieved from

http://www.ghbook.ir/index.php?name=فرهنگ‌های رسانه‌ای و نوین&option=com_dbook&task=readonline&book_id=13650&page=73&chkhask=ED9C9491B4&Itemid=218&lang=fa&tmpl=component

Guardia, M. (2018b). *Vulnerabilidad Social en el mundo imaginado*.

Hall, S. (1997). El Trabajo de la representación. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 1, 13–74.

Jiménez, C., Patiño, F., Paredes, M., Cortez, A., Bernhardt, S., Bustamante, A., ... Aldunate, S. (2020). *Entrevistas sobre Comunicación a comunicadores de la Universidad Católica*

Boliviana “ San Pablo ” regional Cochabamba (1a.; Universidad Católica Boliviana “San Pablo,” Ed.). Cochabamba: Universidad Católica Boliviana “San Pablo.”

Martín-Barbero, J. (1984). De la Comunicación a la Cultura: perder el “objeto” para ganar el proceso. *Signo y Pensamiento*, III, 17–24.

Muñoz, L. (2012). Lenguaje e imaginarios sociales. *Cuadernos de Lingüística Hispánica, unknown*(19), 23–38.

Ojeda, A. (2018). *Movimientos ciudadanos en red: Organización, comunicación y acción tecnopolítica en Bolivia*. UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMON.

PRAHC UMSS. (2014). Territorialidades. Retrieved November 9, 2019, from <https://issuu.com/prahcumss6/docs/territorialidades>

Silva, A. (2003). Vista de Imaginarios sociales y estética ciudadana. *Escribanía*, 11, 97–102. Retrieved from <http://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/escribania/article/view/2999/3765>

Silva, A. (2006). *Imaginarios Urbanos* (5ta edición; T. Mundo, Ed.). Bogotá.

Silva, A. (2016). Los imaginarios sociales desde Armando Silva, sus avances, transformaciones y productos. *Campos*, 4(1),

81-100. <https://doi.org/10.15332/s2339-3688.2016.0001.04>

Soto, M. (1999). *Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano*. Universidad de Valladolid.

Diversidade cultural em pauta: a presença de grupos culturais na cobertura jornalística do site *Cultura Plural*

La diversidad cultural en la agenda: la presencia de grupos culturales en la cobertura periodística del sitio Cultura Plural

Cultural diversity on the agenda: the presence of cultural groups in the journalistic coverage of the Cultura Plural website

Matheus Henrique Rocha Gastaldon¹⁷⁸

Karina Janz Waitowicz¹⁷⁹

Resumo: O artigo discute a representatividade de grupos culturais de Ponta Grossa/PR no site Cultura Plural – resultado de um projeto de extensão do curso de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa em atividade desde 2011 - a fim de identificar marcas da cultura local e características presentes na produção jornalística. Com base nos estudos de jornalismo cultural e na noção de cultura sustentada pelo referencial teórico da folkcomunicação, o trabalho tem a proposta de problematizar o espaço dedicado às manifestações culturais de caráter independente e comunitário que foram pautadas pelo site entre os anos de 2018 e 2019. A partir dessa reflexão, busca-se analisar os grupos culturais mais representados em reportagens publicadas pelo projeto, a partir de aspectos como abordagens das pautas e temas da cultura.

Palabras-chave: Folkcomunicação, Cultura, Jornalismo cultural, extensão universitária.

Abstract: The article discusses the representativeness of cultural groups in Ponta Grossa/PR on the website Cultura Plural - the result of an extension project of the Journalism course at the State University of Ponta Grossa in operation since 2011 - in order to identify local culture marks and present characteristics in journalistic production. Based on studies of cultural journalism and the

¹⁷⁸ Matheus Henrique Rocha Gastaldon. Acadêmico do Curso de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa; bolsista do Programa Institucional de Bolsas de iniciação científica (PIBIC) pela UEPG. Brasil. E-mail: gastaldon.mg@gmail.com

¹⁷⁹ Karina Janz Waitowicz. Professora Dra. do Curso de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa; coordenadora do Grupo de Pesquisa Jornalismo Cultural e Folkcomunicação; bolsista produtividade pela Fundação Araucária. Brasil. E-mail: karinajw@gmail.com

notion of culture supported by the theoretical framework of folkcommunication, the work aims to problematize the space dedicated to cultural manifestations of an independent and community character that were guided by the website between the years 2018 and 2019. Based on this reflection, we seek to analyze the cultural groups most represented in reports published by the project, based on aspects such as agenda approaches and cultural themes.

Key words: Folkcommunication, Culture, Cultural journalism, University extension.

Introdução

O presente trabalho propõe uma reflexão sobre a representatividade dos artistas e grupos culturais de Ponta Grossa/PR no site *Cultura Plural*, com a proposta de identificar marcas da cultura local e características do jornalismo cultural presentes nas reportagens.¹⁸⁰ O *Cultura Plural* é um projeto de extensão do curso de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) criado em 2011, com apoio da Funarte (Ministério da Cultura). Produto do projeto de extensão, o site funciona como um espaço de memória e visibilidade de manifestações populares promovidas por artistas e grupos culturais de Ponta Grossa e região, por meio da prática extensionista e jornalística na área cultural. O projeto publica reportagens, vídeos, fotos e conteúdos multimídia que

possuem temáticas culturais, além de promover ações na área da cultura.

Com base na análise da produção jornalística do *Cultura Plural*, o trabalho tem a proposta de problematizar o espaço dedicado às manifestações culturais de caráter independente e comunitário que foram pautadas pelo site entre os anos de 2018 e 2019. A partir dessa reflexão, busca-se identificar os grupos culturais mais representados em reportagens publicadas pelo projeto, identificando características dos conteúdos relativos à cultura local com base nas abordagens, fontes e temas.

Para avaliar a representatividade de artistas e grupos culturais e também refletir sobre a atuação do projeto, foram utilizados como bases teóricas os estudos de jornalismo cultural (Piza, 2009; Gadini, 2009), bem como a noção de cultura sustentada no referencial

¹⁸⁰ A pesquisa utilizada como base para este artigo foi realizada com apoio da Universidade Estadual de Ponta Grossa e da Fundação Araucária, por meio do Programa Institucional de Iniciação Científica e do Programa de Bolsas de Produtividade em Desenvolvimento Tecnológico/Extensão.

da folkcomunicação (Beltrão, 2001; Melo, 2008; Woitowicz, Gadini, 2017), que contribui para problematizar aspectos das manifestações populares e sua inserção nos espaços de mídia.

Interfaces entre jornalismo cultural e a perspectiva da folkcomunicação

No jornalismo cultural praticado no país, as pautas não costumam priorizar assuntos regionais ou locais e, muitas vezes, são orientadas por uma espécie de agenda cotidiana. Gadini (2009, p. 199) ressalta que as pautas se desdobram em formatos jornalísticos em que a estrutura discursiva informativa se distingue das demais editoriais, já que possuem “uma perspectiva de informação mais assumidamente interpretativa”. Piza (2009, p. 65) considera que o jornalismo cultural, ao longo de sua evolução, apresentou transformações em suas principais características, tais como a “diminuição sensível na pluralidade e criatividade”. Com isso, a característica interpretativa, apontada por Gadini (2009) como um diferencial, perde presença nos textos.

No que se refere à cobertura jornalística na área cultural, Cunha e Teixeira (2008)

observam que o agendamento dos produtos culturais se sobrepõe ao dos processos culturais, que envolveriam, para além da criação cultural, aspectos da economia e da política da cultura. No mesmo sentido, constata-se também a influência das indústrias da cultura na visibilidade de determinados artistas e produtos culturais e, conseqüentemente, o apagamento das manifestações populares, principalmente aquelas de caráter independente e sem respaldo institucional.

A folkcomunicação, ao focar os agentes e os meios populares, revela sua pertinência para o estudo do jornalismo cultural, pois busca entender e dar visibilidade ao que é transmitido através de manifestações da cultura popular. Para Amphilo (2013, p. 92), a teoria “analisa os processos comunicacionais populares e sua mensagem crítica e ideológica”.

De acordo com José Marques de Melo (2008, p. 90), a folkcomunicação “adquire cada vez mais importância, pela sua natureza de instância medidora entre a cultura de massa e a cultura popular, protagonizando fluxos bi-direcionais e sedimentando processos de hibridação simbólica”. O crescente processo de midiatização das práticas sociais, acentuado pela apropriação

das tecnologias pelos indivíduos e grupos sociais, tem contribuído para a difusão de diferentes fluxos de comunicação. A coexistência de tais processos, oriundos da cultura popular a massiva, conduz a pensar sobre o modo como se produz a cultura no interior dos grupos sociais.

Entende-se que há um processo constante de incorporação de elementos da cultura popular na mídia e de midiaticização da cultura (Trigueiro, 2007). Contudo, é importante refletir sobre as limitações das produções jornalísticas na representação da diversidade cultural do país e no próprio tratamento dedicado às manifestações populares, que não raras vezes assumem um caráter estigmatizado ou exótico (Farias Júnior, 2008).

É a partir dessa constatação que se torna pertinente observar o processo de tematização da cultura no jornalismo e as possibilidades de valorização das manifestações locais e regionais. Segundo José Marques de Melo (2008, p. 70),

No limiar do século XXI vivemos um período marcado pelo reflorescimento das culturas locais e regionais. Este episódio particular da resistência à globalização unipolar é reflexo da luta das culturas periféricas no sentido de ocupar espaços apropriados no mosaico multicultural

propiciado pelas novas tecnologias de difusão simbólica.

A perspectiva da folkcomunicação, à medida que direciona o olhar para os grupos que se situam à margem da cultura hegemônica e das lógicas do sistema político e econômico, constitui uma referência central para a análise proposta neste trabalho, que tem como propósito identificar a representatividade das ações culturais dos grupos locais independentes. Por meio da análise das publicações do site, é possível destacar a diversidade presente no campo cultural e as possibilidades de realização de uma prática jornalística inclusiva e sobretudo plural.

Grupos culturais na produção jornalística do *Cultura Plural*

A partir das bases teóricas mencionadas, que compreendem a produção jornalística em cultura e a valorização das manifestações culturais dos grupos no cenário local, foram desenvolvidos procedimentos metodológicos para sistematização e análise dos dados. O recorte de análise deste trabalho considerou toda produção jornalística em forma de reportagem publicada no site *Cultura Plural* em 2018 e 2019. Ao todo, 347 publicações foram feitas neste período em diversos

formatos, como reportagem, nota de divulgação, coluna, galeria de imagens e vídeo. Vale ressaltar que o principal objetivo é mapear, a partir da produção extensionista, os agentes culturais de Ponta Grossa que promovam ações de caráter independente e comunitário, sem apoio institucional ou financeiro.

Todo conteúdo referente aos dois anos de análise foi sistematizado em uma tabela. Critérios de filtragem ajudaram a identificar os materiais que não correspondiam à proposta do trabalho.¹⁸¹ Após a seleção inicial, foram estabelecidos novos critérios de filtragem, desta vez, para caracterizar as atividades presentes nas reportagens produzidas pela equipe. Assim, a análise buscou identificar se as ações culturais eram gratuitas, de caráter comunitário, de realização independente e/ou se receberam algum tipo de apoio. Uma última decisão foi por valorizar a análise de reportagens que pautam atividades promovidas apenas por

grupos e coletivos, considerando que estas ações impactam um maior número de pessoas em comparação com eventos realizados por artistas individualmente.

Por meio dos métodos e critérios utilizados, foi possível identificar que 48 reportagens publicadas no site *Cultura Plural*, entre 2018 e 2019, retratam manifestações culturais de caráter independente ou comunitário. Foram desconsideradas todas as publicações referentes a eventos realizados por instituições como Prefeitura, Universidade ou aqueles promovidos por agentes privados, uma vez que o foco do trabalho é a valorização do protagonismo dos agentes informais que integram o campo cultural.

Em 2018, o projeto divulgou 17 reportagens sobre ações culturais de caráter independente e, no ano seguinte, foram publicados 31 textos.¹⁸² A partir do levantamento, foi possível identificar 28 grupos e coletivos culturais de Ponta Grossa.¹⁸³ No Gráfico 1 constam os grupos que

¹⁸¹ Inicialmente, foram excluídas publicações no formato perfil e produções enviadas por colunistas do projeto e colaboradores. Também optou-se pela exclusão dos conteúdos que não retratavam nenhum grupo ou artista; que pautavam agentes culturais de outros municípios; ou ainda, textos que não relatavam ações culturais. Ao final, foi definido que apenas publicações no formato reportagem fariam parte da análise.

¹⁸² O número inferior de publicações no primeiro ano analisado é resultado da interrupção nas atividades do projeto de extensão, provocada por mudanças na coordenação no segundo semestre de 2018.

¹⁸³ São eles: Associação Germânica dos Campos Gerais, Bando da Leitura, Banzai Discos, Bloco do Tranca-Rua, Bloco dxs Polacxs, Casa Casulo Colaborativa, Centro de Línguas Germania, Cia Artheiros, Clube de Leitura de HQ da UEPG, Coletivo Crucolab, Conselho Jedi do Paraná – base PG, Croquis Urbanos, Diálogos Culturais, Escola de Artes Bianca Almeida, Grupo Kombissauros, Grupo Renascer, Leia Mulheres PG, Liga das Escolas de Samba de PG, Mulheres Que TransBordam, Paróquia Nossa Senhora da Medianeira, Paróquia Nossa Senhora do Rosário, Passio Christi, Projeto Fissura, Retrogamers PG, Samba do Trilho, Sinagoga Anussim, Tangerine Records e Varal das Mina. Além desses, três atividades pautadas foram realizadas por estudantes e professores universitários, grupos de rap de Ponta Grossa e também por moradores de um bairro da cidade.

receberam maior cobertura no site *Cultura Plural* no período analisado.

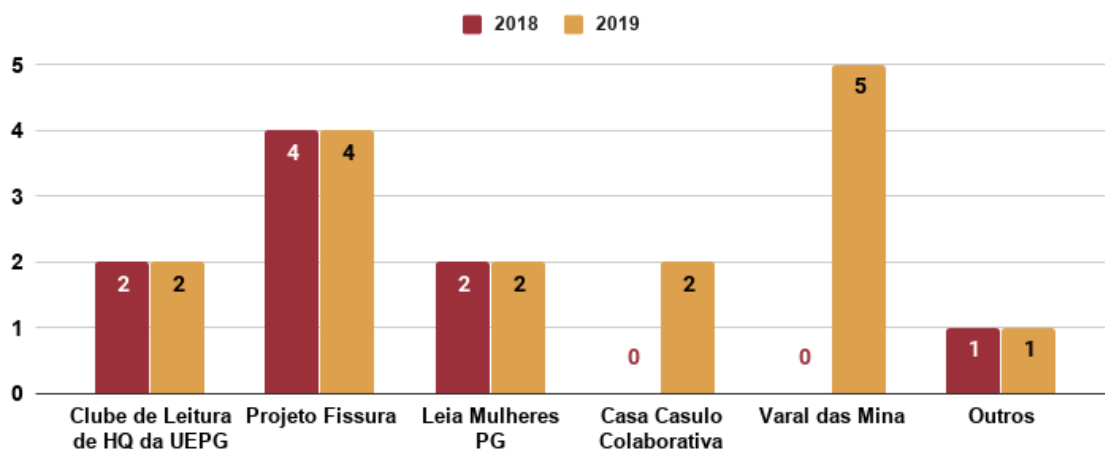


Gráfico 1: Quantidade de reportagens por grupo. Fonte: Os autores, 2020

No primeiro ano de análise, foi possível identificar que nove grupos e coletivos de Ponta Grossa promoveram atividades de caráter independente. Observa-se que o Projeto Fissura foi o mais presente na cobertura do portal jornalístico *Cultura Plural*, com quatro reportagens publicadas. Em seguida, aparecem o Clube de Leitura de HQ da UEPG e o Leia Mulheres PG, com duas publicações cada. Outros seis grupos¹⁸⁴ identificados tiveram suas ações retratadas uma única vez.

No ano seguinte, a tendência no aumento de publicações é acompanhada

também pela ampliação do total de grupos culturais presentes nas reportagens do projeto de extensão, que soma 22. Entre as reportagens publicadas na segunda metade do período analisado, cinco delas pautaram atividades promovidas pelo coletivo Varal das Mina. Em seguida, aparece o Projeto Fissura, com quatro publicações. Este grupo foi o mais pautado em 2018, o que revela uma tendência do projeto *Cultura Plural* em acompanhar iniciativas culturais promovidas por agentes independentes. Leia Mulheres PG, Clube de Leitura de HQ da UEPG e Casa Casulo Colaborativa também integram a lista dos

184 Bando da Leitura, Coletivo Crucolab, Croquis Urbanos, Diálogos Culturais, Passio Christi e Tangerine Records.

grupos acompanhados frequentemente, com duas reportagens cada. Ações organizadas por outros 17 grupos¹⁸⁵ foram retratadas ao menos uma vez nas produções do portal jornalístico em 2019.

Aspectos da cobertura jornalística das manifestações culturais

O presente trabalho também avaliou quais foram as temáticas mais abordadas em reportagens do projeto. Este levantamento foi feito a partir das categorias existentes no site *Cultura Plural* e que são atribuídas às produções jornalísticas no momento da publicação. Os acadêmicos bolsistas são responsáveis pela postagem de materiais no portal extensionista e atualização das redes sociais¹⁸⁶. Há casos em que uma reportagem foi classificada em mais de uma categoria, o que reflete o caráter multitemático identificado em algumas atividades culturais independentes realizadas em Ponta Grossa.

No Gráfico 2 constam as temáticas que receberam maior cobertura no site *Cultura Plural* em 2018 e 2019.

No primeiro ano analisado, constatou-se que atividades culturais voltadas à Literatura, Cinema e Música foram as mais retratadas pelo projeto. A primeira categoria foi contemplada em seis reportagens. As duas temáticas seguintes aparecem em quatro publicações cada. Outras quatro categorias¹⁸⁷ foram usadas apenas uma vez para classificar conteúdos divulgados no portal.

O amplo número de pautas sobre literatura está relacionado aos grupos Leia Mulheres PG e Clube de Leitura de HQ da UEPG. Ambos estão entre os mais retratados em reportagens do *Cultura Plural* em 2018. O primeiro coletivo promove encontros para discussão e apreciação de quadrinhos e charges. Já o segundo, debate exclusivamente obras escritas por mulheres, com o propósito de ampliar a visibilidade de autoras.

¹⁸⁵ Associação Germânica dos Campos Gerais, Banzai Discos, Bloco do Tranca-Rua, Bloco Dxs Polacxs, Centro de Línguas Germania, Cia Artheiros, Conselho Jedi do Paraná – base PG, Escola de Artes Bianca Almeida, Grupo Kombissauros, Grupo Renascer, Liga das Escolas de Samba de PG, Mulheres Que TransBordam, Paróquia Nossa Senhora de Medianeira, Paróquia Nossa Senhora do Rosário, Retrogamers PG, Samba do Trilho e Sinagoga Anussim.

¹⁸⁶ Facebook: [fb.com/culturaplural](https://www.facebook.com/culturaplural) | Instagram e Twitter: @culturaplural

¹⁸⁷ Artes Cênicas, Cidadania, Religião e Política

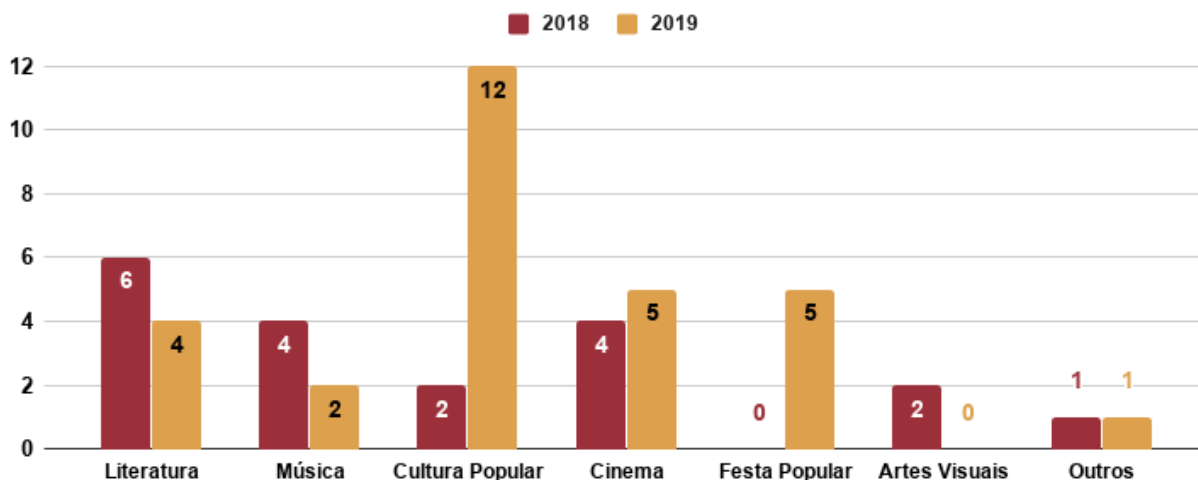


Gráfico 2: Quantidade de reportagens por temática. Fonte: Os autores, 2020

As reportagens que envolvem o tema cinema refletem a representatividade do Projeto Fissura em produções do portal jornalístico. O grupo é formado por estudantes do curso de Filosofia de uma faculdade de Ponta Grossa e promove reflexões filosóficas a partir da exibição de obras cinematográficas.

Em 2019, observa-se um aumento na produção de pautas voltadas à cultura popular, em comparação com o ano anterior. Em 2018, foram publicadas apenas duas reportagens com a temática. As 12 matérias representam pouco mais de 1/3 das publicações feitas no segundo ano analisado, 31 no total. Esse crescimento é reflexo do maior número de textos divulgados no período e também de um dos propósitos do projeto de extensão: difundir a cultura por meio do registro de manifestações populares em

Ponta Grossa e na região dos Campos Gerais do Paraná.

A maioria das reportagens vinculadas à categoria cultura popular retratam o grupo Varal das Mina, o mais retratado pelo *Cultura Plural* naquele ano. O coletivo incentiva o empoderamento feminino e o consumo consciente por meio da venda de roupas e artesanato. Além disso, promove ações artísticas, como exposições e apresentações musicais. O evento acontece em espaços culturais da cidade, como o Centro de Cultura e a Estação Arte.

Ainda em 2019, as categorias cinema e festa popular estão entre as mais pautadas, com cinco publicações cada. Os textos da primeira categoria estão relacionados ao Projeto Fissura. Em seguida, se destaca a temática literatura. As quatro reportagens

com esse tema representam os grupos Leia Mulheres PG e Clube de Leitura de HQ da UEPG. Os três coletivos foram os mais representados no ano anterior, o que reforça a tendência do projeto de extensão em acompanhar certos grupos culturais. Cinco categorias¹⁸⁸ foram usadas apenas uma vez para classificar conteúdos publicados no site. Os resultados apresentados indicam a presença grupos culturais independentes que atuam em diferentes áreas na promoção de ações culturais.

A representatividade de grupos culturais na produção extensionista

A cobertura jornalística do site *Cultura Plural* é realizada por estudantes do curso de Jornalismo da UEPG com o suporte e coordenação de professores. Por meio de notícias, reportagens, vídeos, fotografias e conteúdos multimídia, o projeto busca registrar e visibilizar, principalmente, as manifestações da cultura popular em Ponta Grossa e região.

Em seu desenvolvimento, algumas das 48 reportagens analisadas buscam aprofundar a proposta e o trabalho desenvolvidos por agentes informais da área cultural. De forma breve, esta característica

pode ser identificada em texto divulgado em 2018, e que apresenta um coletivo voltado às artes visuais:

O projeto “Croquis Urbanos” reúne artistas plásticos e entusiastas da arte, da arquitetura e do patrimônio todos os domingos, às 9h, em um local determinado, para produzir desenhos. A cada semana, escolhe-se um novo local que tenha relevância ou que seja atrativo pela beleza. Os encontros ocorrem há três anos em Ponta Grossa e a edição 107 foi realizada em frente à casa 1313 na Rua Ermelino de Leão. (Cultura Plural, 24/04/2018)¹⁸⁹

Além de destacar a proposta do grupo, algumas produções textuais do projeto extensionista se dedicam à apresentação de um relato sobre o desenvolvimento da ação cultural retratada. O trecho inicial da reportagem “Sarau promove discussões de cultura e política” demonstra este aspecto:

O primeiro Sarau Inverno organizado pela Companhia Diálogos Culturais aconteceu no domingo 2/9, a partir das 18h, no bar e petiscaria Garden. Com foco na segunda fase do movimento modernista no Brasil, a fase regionalista, o evento homenageou a obra “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos (1892-1953). O sarau reuniu teatro, música, poesia com escritores

¹⁸⁸ *Cidadania, Artes Cênicas, Religião, Dança e Direitos Humanos*

¹⁸⁹ Disponível em: <https://culturaplural.sites.uepg.br/?p=2763>. Acesso em 28/09/2020.

locais, conversa sobre cultura, DJ e exibição do documentário "Tocando a vida" que trata da música sertaneja de raiz em Ponta Grossa. Além de apresentações culturais, o evento proporcionou discussões sobre cultura, política e acesso à arte. (*Cultura Plural*, 12/09/2018)¹⁹⁰

Outra importante característica presente na cobertura do *Cultura Plural* é o caráter multimídia na produção jornalística. Por meio do Facebook, Instagram e Twitter, a equipe extensionista amplia a divulgação de conteúdos publicados no site do projeto, em especial fotografias e vídeos.

No Carnaval de 2019, o projeto realizou uma cobertura especial dos desfiles, que gerou produções para o site¹⁹¹ e redes sociais. Na ocasião, integrantes do projeto registraram o desfile realizado em uma avenida de Ponta Grossa e também pautaram o evento pelo viés da tradição popular, com a publicação de textos e entrevistas com personagens ligados ao Carnaval. Os registros em formato audiovisual foram publicados nos *stories*¹⁹² do *Cultura Plural* no Instagram. Além da atualização em tempo real da festividade, a utilização da rede social também possibilitou entrevistas ao vivo.

O uso das plataformas sociais e a multimídia na cobertura jornalística cultural permitem não só ampliar o acesso e a divulgação de conteúdos, mas também oportunizam a experimentação de novos formatos informativos, caracterizados pelos próprios aspectos e limites da rede social (Andrade et. al, 2019). Em relação ao Carnaval (Bomfim et. al., 2020), a cobertura multimídia funciona como ferramenta de resgate e valorização da tradição nos Campos Gerais do Paraná e, ainda, contribui para a memória e difusão da manifestação popular, caráter observado também em outras produções do *Cultura Plural*.

Considerações finais

A análise sobre a representatividade dos grupos culturais de Ponta Grossa no site *Cultura Plural* foi realizada com o propósito de refletir sobre a produção jornalística realizada pelo projeto e problematizar o espaço dedicado às manifestações de caráter independente e informal, que representam a diversidade do campo cultural da cidade. Embora se reconheça uma tendência em pautar ações e eventos ligados ao poder público municipal - responsável por uma

¹⁹⁰ Disponível em: <https://culturaplural.sites.uepg.br/?p=3169>. Acesso em 28/09/2020.

¹⁹¹ Disponível em: <https://culturaplural.sites.uepg.br/?p=3389>. Acesso em 28/09/2020.

¹⁹² Disponível em: <https://www.instagram.com/stories/highlights/17990142505246485/>. Acesso em 28/09/2020.

agenda regular de eventos principalmente nas áreas da música e do teatro -, entende-se que



Figura 1 – Imagens da cobertura especial no Instagram. Fonte: Instagram/Cultura Plural, 2019.

um projeto realizado no âmbito da Universidade deve assumir o compromisso de registrar e visibilizar iniciativas protagonizadas por grupos e coletivos que produzem cultura de forma autônoma.

É neste sentido que a perspectiva teórica da folkcomunicação revela sua pertinência e atualidade, uma vez que compreende a cultura enquanto prática social que manifesta os valores e anseios de um determinado grupo ou comunidade. A opção por direcionar o olhar para a produção da cultura no interior dos grupos independentes de Ponta Grossa encontra sintonia com a esta noção de cultura, que se revela de forma ampla e multifacetada em meio a manifestações que

ocorrem sem respaldo institucional ou financeiro.

O levantamento realizado possibilitou destacar principalmente dois aspectos: a) do ponto de vista dos promotores da ação, foi constatada a representatividade e a diversidade de grupos e coletivos que atuam em diferentes áreas, com maior ênfase na cultura popular; b) no que se refere à produção jornalística, foram observadas as possibilidades de cobertura na área cultural e no jornalismo multimídia, com a inserção de pautas voltadas às ações independentes no âmbito local.

Trata-se, por fim, de uma pesquisa que reflete sobre a experiência extensonista do *Cultura Plural* e a busca de caminhos para

repensar as tendências tradicionais do jornalismo cultural a partir da valorização do caráter plural da cultura.

Referências

Amphilo, M. I. (2013). Fundamentos teóricos da folkcomunicação. *Revista Comunicação & Sociedade*, v. 35, n. 1. pp. 89-110. Disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/view/3104>.

Andrade, E. et. al. Aspectos da produção extensionista na área cultural: Indicadores do projeto *Cultura Plural* (Jornalismo UEPG). (2019). Anais... Porto Alegre/RS, XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul.

Beltrão, L. (2001). Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Bomfim, I.; Woitowicz, K. J.; Castro, J.; Villanueva, M. (2020). O Carnaval em Ponta Grossa e a cobertura jornalística do *Cultura Plural*: os desafios do jornalismo cultural nos Campos Gerais. *Cadernos de Comunicação*, v. 24, n. 1.

Cunha, L.; Teixeira, N. (2008). O jornalismo cultural e a lógica do iceberg. *Revista Mediação*, vol. 7, n. 6. Disponível em:

<http://www.fumec.br/revistas/mediacao/artic le/view/261/258>.

Farias Júnior, J. F. (2008). Política de representação e identidade social na cultura popular: uma análise pragmática por meio das práticas discursivas dos agentes sociais e da mídia. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

Gadini, S. L. (2009). *Interesses Cruzados: a produção da cultura no jornalismo brasileiro*. São Paulo: Paulus.

Melo, J. M. (2008). *Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. São Paulo: Paulus.

Piza, D. (2009). *Jornalismo Cultural*. 3ª ed. São Paulo: Contexto.

Trigueiro, O. (2007). Festas populares. In: Gadini, S. L.; Woitowicz, K. J. *Noções básicas de folkcomunicação*. Ponta Grossa: Ed. UEPG.

Woitowicz, K. J.; Gadini, S. L. *Jornalismo, produção cultural e lógicas de mercado: contribuições da folkcomunicação para a análise do jornalismo cultural*. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, vol. 14, n. 27, 2017. pp. 272-281.

Fugere Urbem no Século 21: Migração de Área Rural a Urbana como Ação Anti-capitalista e Colonial

Fugere Urbem en el Siglo 21: Migración de Área Rural a Urbana como Acción Anti-capitalista y Colonial

Fugere Urbem in the 21st Century: Urban-to-rural Migration as an Anti-capitalist and Colonial Action

Moana Luri de Almeida ¹⁹³

Resumen: Este trabajo utiliza auto-etnografía y análisis de discurso para comprender el éxodo urbano de Amazonía hacia el sur de Brasil, a través de teoría decolonial y un análisis de mensaje, mediación y media.

Palabras Clave: migración urbana-rural, Amazonia brasileña, auto-etnografía.

Abstract: This paper uses autoethnography and discourse analysis to understand urban exodus from the Amazon to the Brazilian South, through decolonial theory and an analysis of message, mediation, and media.

Key words: Urban-to-rural migration, Brazilian Amazon, autoethnography.

Introdução

Fugere urbem é uma expressão em latim que significa “fugir da cidade”, usada nos movimentos literários do arcadismo e bucolismo (Stefaniu, 2016). Recentemente, jovens amazônidas têm migrado de centros

urbanos para o sul do país, muitas vezes para municípios pequenos que poderiam ser classificados como rurais.¹⁹⁴ Este artigo usa auto-etnografia para refletir como o desejo de uma nipo-brasileira belenense de migrar para uma vila bucólica é uma ação tanto anti-capitalista como colonial. A auto-etnografia é

¹⁹³ Moana Luri de Almeida. Florida Gulf Coast University, Department of Communication and Philosophy, PhD, USA, mdealmeida@fgcu.edu.

¹⁹⁴ A classificação de cidades brasileiras entre rurais e urbanas encontra várias dificuldades metodológicas. Por isso o IBGE, em preparação para o censo 2020, desenvolveu novas definições baseadas nos seguintes critérios: “população em áreas de ocupação densa, proporção da população em áreas de ocupação densa em relação à população total e localização.” (Scandar Neto, 2017, p. 41).

um método em que a pesquisadora narra suas histórias pessoais e as analisa de forma crítica, conectando a própria trajetória a sistemas opressores e a resistência (Chandrashekar, 2018; Yee, 2016).

Por um lado, a contra-urbanização vai de encontro à metrocentricidade e urbanormatividade, além de valorizar a sustentabilidade e a felicidade não-consumista. Por outro lado, uma reflexão crítica nos aponta várias problemáticas:

-O êxodo urbano falha em questionar o colonialismo, uma vez que os imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil também são colonos em terras indígenas;

-O êxodo urbano pode causar gentrificação rural;

-A estrutura neoliberal capitalista da cidade, que causou a necessidade de evacuação, permanece intacta;

-O minimalismo ambiental tem sido co-optado pelas indústrias imobiliária e de construção em países do Norte Global, e espera-se que pode causar uma consequência similar no Sul Global.

Portanto, este trabalho compreende o corpo do habitante da cidade como uma mídia que, ao mover-se para o interior, é cúmplice da remoção simbólica e material dos

habitantes do interior: indígenas, pequenos agricultores, quilombolas e outros residentes locais.

Ao mudar-se para o sul, muitos nortistas usam as redes sociais para relatar sua experiência migratória. Este trabalho vai complementar a auto-etnografia com uma análise de discurso de paraenses que se mudaram ou querem se mudar para o sul, em dois grupos do Facebook chamados *Paraenses em Santa Catarina* que, somados, têm quase cinco mil seguidores e em média dez postagens por dia. Conteúdo do Instagram e do YouTube, com comentários de internautas, também serão investigados. O objetivo é pensar o que leva essas pessoas a deixar sua terra, muitas vezes para municípios menores que os de origem, e quais mudanças de vida encontram.

Na tentativa de combinar análises de mensagem (experiências pessoais da autora e de internautas), mediação (relações de poder e contexto) e mídia (o corpo do migrante e seu uso de redes sociais), esta investigação aplica teoria decolonial para sugerir um entendimento mais holístico de migração em estudos críticos de comunicação.

Uma colona nipo-brasileira: “viemos de nossa terra fazer barulho na terra alheia”¹⁹⁵

Em 2018, comemoraram-se os 110 anos da migração japonesa para o Brasil e os 90 anos de migração japonesa para a Amazônia. Muitas reportagens celebraram tanto as comunidades japonesas nas grandes cidades como as colônias no interior. Eu cresci em Belém do Pará, na Amazônia, onde tive acesso a uma escola japonesa, um hospital japonês e amigos de colônias como Tomé-Açu, Santa Izabel e Castanhal. Além disso, sempre visitei meus avós japoneses em São Paulo, onde passava a maior parte do tempo nos bairros nipônicos da Saúde e Liberdade. Recém saída da adolescência, participei de um concurso de oratória em língua japonesa e conheci uma oradora que havia crescido na Associação Comunidade Yuba, onde todos só conversavam em japonês e se dedicavam à agricultura e às artes. Assim começou a minha fascinação por comunidades alternativas rurais.

A cultura tradicional japonesa valoriza grandemente a agricultura familiar não só como fonte de renda, mas também como modo de vida do ponto de vista espiritual, ético

e comunal (Adachi, 2017). Ao crescer em comunidades japonesas, morar no Japão e pesquisar sobre o assunto, tive uma crescente admiração pela capacidade de tirar sustento da terra, pelos laços sócio-afetivos de comunidades pequenas e pela calma do interior. E não sou a única: por exemplo, o canal de YouTube da chinesa 李子柒 Liziqi tem 7,4 milhões de seguidores do mundo inteiro.

Parte da minha tese de doutorado se dedicou a uma análise das fazendas Yoko da religião Sūkyō Mahikari. Inspirada pelo livro de Adachi (2017) sobre a Associação Comunidade Yuba, refleti sobre o discurso ambientalista da Mahikari. Porém, durante a defesa da tese, um membro da minha banca—Dr. Santhosh Chandrashekar—observou que embora os imigrantes japoneses e seus descendentes estejam buscando liberdade através da pequena agricultura, eles também estão inadvertidamente reocupando terras indígenas. Assim, percebi a falta em Comunicação Intercultural de discussões sobre migração urbana-rural e colonialismo, através de um engajamento com questões de identidade, espaço e mídia.

¹⁹⁵ Canção “Embarca, Morena” de Nego Uróia, grupo Bico de Arara, município de Curuçá, anos 1960 (Vieira, 2012). É um clássico do carimbó, um estilo de música do Pará.

A presente pesquisa tem como objetivo investigar o êxodo urbano do Pará através de uma análise de mensagem (Hall, 2003), mediação (Barbero, 2010) e mídia (McLuhan, 1964). Neste contexto, o corpo da pessoa da cidade consegue mover-se porque o corpo da pessoa do interior é deslocado. O corpo é uma mídia que comunica mesmo sem palavras, e as formas dessa comunicação dependem da identidade do corpo em termos de raça, classe, gênero, sexualidade, habilidade e idade (Sharma, 2008; Towns, 2016). Assim, os migrantes de Belém para o interior sulino se comunicam de pelo menos duas formas: primeiro, a mudança de residência em si nos diz que a situação econômica e social no Sul está melhor que a do Norte; segundo, eles publicam textos, fotos, vídeos e memes na Internet sobre sua experiência migratória.



Fig. 1: Internauta ri da migração do Pará para Santa Catarina.
Fonte: *Memes do estado do Pará*, Instagram.

Embora ainda não haja estatísticas sobre essa migração, pelos comentários online de paraenses que se mudaram ou planejam mudar-se para o Sul, parece que a maioria é de classe média baixa e está em busca de emprego e segurança. O desemprego e a alta criminalidade em Belém os leva a buscar oportunidades e tranquilidade em terras consideradas bem diferentes culturalmente: os nortistas são predominantemente pardos de ascendência indígena e negra, enquanto os sulistas são geralmente brancos de ascendência portuguesa, alemã, italiana e polonesa. Segundo seus relatos online, embora muitos migrantes sejam de cidades mais cosmopolitas que os municípios que os recebem, às vezes sofrem estereótipos,



Fig. 2: Mulheres paraenses em Curitiba transformam o estereótipo de que paraenses são indígenas em orgulho. Fonte: *As Paraenses em Curitiba*, Instagram.

preconceito e discriminação porque a população anfitriã assume que os nortistas são índios da floresta.

De acordo com pesquisa acadêmica (Penalva; Slater) e testemunhos de alguns internautas, muitos sulistas acreditam no estereótipo de que nortistas são menos cosmopolitas devido à imagem da Amazônia como floresta com índios. Porém, é interessante observar que alguns internautas reclamam da falta de opções de lazer no interior do Sul em comparação com Belém, por exemplo, os *shopping centers* fecham mais cedo. Ao mesmo tempo, muitos latifundiários estão se mudando para o norte rural em busca de oportunidades para o agronegócio (Adams, 2015; Baller and Pagliarini Jr., 2019). Portanto, a suposição de que o norte é "mato" e o sul é "moderno" deve ser repensada.

No mundo globalizado, os que têm acesso a recursos como Internet e meios de transporte rápidos podem experimentar uma compressão tempo-espço, ou seja, comunicar-se em tempo real com alguém do outro lado do mundo ou pegar um avião. Porém, pessoas de diferentes grupos experimentam mobilidade de diferentes formas, sendo divididas entre: a) as que estão no comando porque têm o poder de definir o que significa a compressão tempo-espço; b) as que iniciam fluxos entre fronteiras mas não estão no comando, como os refugiados venezuelanos no Brasil; c) as que recebem fluxos migratórios, como os donos de pensões que alugam quartos para imigrantes; d) as que estão aprisionadas por esses fluxos, como os amantes de futebol das classes baixas que conhecem todos os times nacionais e internacionais, mas não podem pagar a entrada dos jogos da copa do mundo nem em seu próprio país. Nesta conjuntura, a mobilidade de um muitas vezes se baseia na

imobilidade ou mobilidade forçada do outro (Massey).

No caso do êxodo urbano dos paraenses, os que migram ou desejam migrar experimentam uma compressão tempo-espaço advinda de injustiça social, especialmente da violência urbana. Belém é a terceira capital brasileira com mais homicídios, com 74,3 mortes por 100 mil habitantes e 1.072 homicídios registrados em 2017 (Cerqueira et al., 2019, p. 38). Em 2018, o Pará estava entre os Estados mais violentos devido à guerra entre facções criminais (Bueno & de Lima, 2019, p. 34) e em 2017, “todos os dez primeiros colocados estavam na parte de cima do mapa brasileiro” (*idem*, p. 36). Esse resultado reflete a divisão econômica, política e social entre o Norte e o Sul do Brasil, que leva ao desejo de migração dos belenenses para a região sulista.

Alguns internautas são críticos dessa desigualdade entre o Norte-Nordeste e o Sul-Sudeste, que certos críticos chamam de paulistocentrismo (Lima, 2019, p. 22): “Pra gente ver o tanto que nós somos roubados aí, porque a energia é nossa. A energia vem daí, né? As hidrelétricas estão aí. Vocês são os donos dessa energia. A gente, né? Pagamos

um absurdo e depois a energia chega aqui, e o pessoal daqui paga muito mais barato.” (Elaine, *Paraenses em Santa Catarina - O Dia a Dia*, YouTube, 23 Nov. 2019) Em resposta à pergunta de uma internauta, Elaine nega a existência de preconceito contra paraenses; ao mesmo tempo, ela reconhece a exploração do Norte pelo Sul que leva a diferentes níveis de acesso à água.

Por um lado, os belenses parecem ter o poder de escolha de migrar ou ficar; por outro lado, a violência urbana e falta de oportunidades em Belém não deixa reais escolhas. Essa população consegue percorrer uma longa distância em pouco tempo, mas não por liberdade de escolha e sim por necessidade. Em outras palavras, ela inicia fluxos migratórios mas não está no comando (Massey).

É muito difícil falar sobre ir ou ficar. [...]

Lá, é bom mas é ruim.

Aqui, é ruim mas é bom.

—Poema “Belém PA / Florianópolis SC”

de Paulla Alcantara. Fonte: *Paraenses em Santa Catarina*, Facebook, 2019.

Apesar de muitos belenenses migrantes tentarem a sorte em capitais sulistas, alguns acabam indo para municípios menores. A

competitividade laboral, o custo de vida e a velocidade no ritmo de vida são geralmente maiores nas grandes cidades, tornando o interior atrativo para alguns paraenses. Quando converso com meus amigos de infância, muitos estão pensando em se mudar ou já se mudaram para o Sul. É o caso da minha melhor amiga de infância, uma nipo-brasileira com família na colônia japonesa de Santa Izabel do Pará, mas crescida em Belém.

Buscando uma vida mais pacata e segura para si, suas filhas e o resto da família, a minha amiga comprou uma casa em uma cidade de Santa Catarina com população estimada de 134 mil habitantes (IBGE, 2019). No quintal enorme, ela pode plantar uma ampla diversidade de árvores frutíferas, verduras e legumes, além de criar quatro animais de estimação, dessa forma recriando as memórias de infância no rancho de Santa Izabel. Em seu emprego no supermercado local, onde começou no cargo mais baixo, ela vê possibilidades para subir de cargo com otimismo. Ela encontra seus clientes diariamente onde quer que vá, mas seus únicos amigos próximos são um casal paraense que mora no mesmo município.

Comentei sobre essa história com uma amiga Mexicana-Americana cuja família mora em um rancho no interior do Colorado, Estados Unidos. Casada há anos, ela disse que não quer ter filhos porque as cidades grandes não oferecem uma rede de apoio para pais e crianças. Ela sente saudades da família e de criar galinhas, e toma a sério o testemunho de sua irmã, que ao mudar-se para a cidade se sentiu isolada e sem apoio para a criação do filho pequeno. Nessa ocasião, confessei a minha fantasia de morar em uma comunidade do interior com os meus amigos como vizinhos, onde eu poderia trabalhar para viver em vez de viver para trabalhar.

A migração de metrópoles para o interior em busca de uma vida mais pacata, com redes íntimas de apoio e de acordo com princípios ambientais de sustentabilidade está se tornando comum em muitos países desenvolvidos. No Japão, onde morte por excesso de trabalho (*karoshi* 過勞死) tem preocupado a nação, há três tendências recentes: *I-turn*, em que pessoas nascidas e criadas na metrópole se mudam para o interior; *U-turn*, em que pessoas do interior voltam para sua cidade natal após um período morando na metrópole; e *J-turn*, em que pessoas do interior vão morar na metrópole e

depois voltam para o interior, mas não para a sua cidade de origem (Sasaki, 2018, p. 8). Na Espanha, muitos cosmopolitas têm criado eco-comunidades em áreas rurais por motivos ético-ambientais, ou por necessidade de reduzir seu custo de vida através da redução do consumo (Escribano et al., 2017). As análises tanto de Sasaki como de Escribano et al. apontam que as pessoas que sempre moraram na metrópole e se mudam para o interior são mais felizes do que aquelas que eram do interior e voltam para ele, em parte porque mesmo as vilas rurais já não são tão calmas quanto antigamente. Entretanto, em geral os habitantes das vilas são mais felizes que os das grandes metrópoles, o que também foi constatado na China (Yan & Spangenberg, 2018, p. 777).

Diferentemente da Espanha e do Japão, a migração de áreas urbanas para rurais nos Estados Unidos e na Austrália tem recebido críticas de pesquisadores, ativistas e populações locais porque a sua maioria é formada por brancos de classe média ou alta que podem piorar a situação de comunidades rurais com sua migração. Uma das possíveis consequências é a gentrificação rural (Phillis & Smith, 2018), em que a migração da cidade para o interior está ligada ao abandono das

áreas rurais pela população local, que já não pode ficar em sua morada original devido ao alto custo de vida ou à falta de oportunidades causados pela exploração do rural pelo urbano. Esse olhar crítico passa despercebido por muitos pesquisadores devido ao metrocentrismo (tendência a interpretar fenômenos sociais somente ou principalmente pelo ponto-de-vista urbano) e à urbanormatividade (tendência a apresentar o urbano como o padrão normal e superior, em relação ao qual o rural é comparado) (*idem*). Ambos apagam as vozes das populações rurais e indígenas, que muitos intelectuais das classes privilegiadas tratam como objetos de estudo em vez de agentes de mudança, com uma atitude arrogante que Dhawan (2013) chama de cosmopolitismo coercivo.

Em sua análise do Tiny House Movement (movimento de casas minúsculas), Colombini (2019) observa que a mudança para residências minúsculas é capaz de abrir rupturas na ideologia consumista dos EUA, mas não pode mudar fundamentalmente o sistema capitalista neoliberal do país. Ainda assim, ela crê que o poder discursivo do movimento vale a pena. Rodriguez (2018) chega a uma conclusão similar em sua pesquisa sobre o movimento minimalista

estadunidense: em geral, os minimalistas buscam mudanças em seu estilo de vida com foco no nível micro (bem-estar pessoal, individual ou psicológico), ignorando as lutas sociais no nível macro contra os sistemas opressivos que geram a infelicidade, que por sua vez criam o desejo de mudança de vida.

Além disso, o discurso minimalista foi co-optado por grandes corporações e governos para manter o *status quo*, por exemplo, a indústria de construção (a mais poluidora do mundo) está lucrando com a venda de casas minúsculas através de publicidade que promete uma vida mais sustentável, simples e feliz. De acordo com a Teoria da Co-optação (Drew & Gottschall, 2018), a co-optação é um processo pelo qual uma ideologia pela mudança radical de um sistema injusto para uma estrutura alternativa mais justa, ao ser apropriado por instituições poderosas como companhias privadas e governos, torna-se domesticada (mansa, subjugada) e dessa maneira perde o seu potencial de mudança fundamental no tecido social.

Em países do Sul Global, a migração para áreas rurais geralmente se deve a ofertas de emprego na construção de grandes obras de infraestrutura, mineração, produção

extrativista, etc. Por exemplo, muitos paraenses migraram para cidades menores no interior do Estado como Belo Monte e Tucuruí por esse motivo. Outros vão para municípios menos populosos no Amapá, onde o crescimento econômico abre posições empregatícias. Recentemente, o destino mais popular entre os belenenses com o meu perfil parece ser Santa Catarina. O que esse ímpeto migratório significa para pessoas como eu?

Sou nipo-brasileira, nascida em São Paulo e criada em Belém, com diploma universitário, tenho entre 30 e 40 anos de idade e sou de esquerda. Todas as pesquisas citadas acima indicam que sou a candidata típica para a migração urbana-rural em termos de classe sócio-econômica, idade e comprometimento ideológico. Porém, o meu uso de teorias decoloniais (Tuck & Yang, 2012) vão de encontro ao meu almejo de mudar para um município pequeno nas Américas, porque essas terras são indígenas por princípio. A decolonização da mente não é suficiente; nós, colonos, temos que devolver terras àqueles de quem os colonizadores as roubaram.

O compromisso de devolver terras é complexo especialmente para os colonos de cor, como os imigrantes japoneses e seus

descendentes, e particularmente os negros cujos ancestrais foram trazidos à força em navios negreiros. Aplicando a auto-etnografia, Yee (2016) reflete sobre a sua condição de colona na Nova Zelândia, que os aborígenes chamam de Aotearoa. Por um lado, tanto os aborígenes como os imigrantes chineses sofrem racismo dos brancos; por outro lado, os imigrantes estão ocupando terras indígenas.

Chandrashekar (2018) reconhece essa complexidade ao aplicar auto-etnografia para refletir sobre o seu papel neo-colonizador não-intencional como um estudante de doutorado indiano em terras estadunidenses, onde a maioria dos indígenas vive em extrema pobreza—alguns em situação de rua nas cidades, outros confinados em reservas indígenas sem recursos. Ao perceber a contradição entre sua pesquisa embasada no pós-colonialismo e os movimentos sociais que perpetuam a contínua colonização de terras indígenas, Chandrashekar escolheu tornar-se um aliado de ativistas nativos no movimento *(Un)Occupy Albuquerque* em vez do *Occupy Wall Street*. Ou seja, se Wall Street pertencia aos nativos e hoje serve capitalistas brancos, por quê reocupá-lo em vez de desocupá-lo?

Só através do anti-colonialismo podemos imaginar uma sociedade não-colonial.

Conclusão

Através da auto-etnografia e da análise de discurso com base na teoria decolonial, este trabalho investigou o desejo de migração da área metropolitana de Belém para o sul do Brasil, especialmente municípios menores. Essa migração do meio urbano para o rural significaria para a autora, que é professora universitária e nipo-brasileira, uma decisão tanto anti-capitalista quanto colonial. Ao mesmo tempo, a maioria dos migrantes paraenses é de classe média baixa e ascendência cabocla, e vai para o sul em busca de empregos não-especializados, menor custo de vida e menos violência urbana. Portanto, privilégios de classe e raça influenciam as oportunidades diferenciadas entre os que se mudam mais por ideologia do que por necessidade de sobrevivência.

Este projeto busca iniciar uma investigação sobre a recente onda de migração do Pará para o Sul do Brasil, que apesar de ser muito falada em meios informais como as redes sociais, ainda não entrou para a agenda acadêmica ou jornalística. Além disso, o trabalho visa contribuir para estudos

decoloniais de migração dentro do Sul Global que criticam o metrocentrismo e a urbanormatividade.

Referencias

Adachi, N. (2017) *Ethnic capital in a Japanese Brazilian commune: children of nature*. Lanham, MD: Lexington Books.

Adams, R. T. (2015) Neoliberal environmentality among elites: becoming "responsible producers" in Santarém, Brazil. *Culture, Agriculture, Food and Environment*, 37(2): 84-95.

Baller, L. & Pagliarini Junior, J. (2019) Uma leitura sobre as novas configurações migratórias: análise no/do tempo presente em narrativas orais e de jornais. *Revista Territórios e Fronteiras*, 12(1): 123-150.

Barbero, J. M. (2010) *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. 6th edition. Barcelona, Spain: Anthropos Editorial.

Bueno, S. & de Lima, R. S. (2019) Anuário brasileiro de segurança pública. *Fórum Brasileiro de Segurança Pública*, 13. 1-217.

Cerqueira, D., de Lima, R. S., Bueno, S., Alves, P. P., Reis, M., Cypriano, O., & Armstrong, K. (2019) Atlas da violência: retratos dos municípios brasileiros. Rio de Janeiro, Brazil: Ipea & FBSP.

Chandrashekar, S. (2018) Not a metaphor: immigrant of color autoethnography as a decolonial move. *Cultural Studies & Critical Methodologies*, 18(1): 72-79.

Colombini, C. (2019) The rhetorical resistance of tiny homes: downsizing neoliberal capitalism. *Rhetoric Society Quarterly*, 1-23.

Côrtes, J. C. & D'Antona, Á. O. (2016) Agricultural frontier in contemporary Amazonia: rethinking the paradigm on the basis of population mobility in Santarém, Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 11(2): 415-430.

Dhawan, N. (2013) Coercive cosmopolitanism and impossible solidarities. *Qui Parle*, 22(1): 139-166.

Drew, C. & Gottschall, K. (2018) Co-optation of diversity in nationalist advertising: a case study of an Australian advertisement. *Continuum*, 32(5): 581-593.

Escribano, P., Lubbers, M. J. & Molina, J. L. (2017) Becoming part of an eco-community: social and environmental activism or livelihood strategy? *Social Sciences*, 6(148): 1-16.

Fernandes, B. M. (2013) Re-peasantization, resistance and subordination: the struggle for land and agrarian reform in Brazil. *Agrarian*

South: Journal of Political Economy, 2(3): 269-289.

Hall, S. (Ed.). (2003) Representation: cultural representations and signifying practices. London, UK: Sage.

Lima, M. E. (2019) A grande esperança: política agrária na canção sertaneja durante a ditadura militar (1964-1985). *Sociologia e Antropologia*, 9(1): 211-234.

Matsue, R. & Shoji, R. (2018) The Japanese Brazilian community: diversity and creativity of circular migrations. *The Diasporas*, 37-39.

McLuhan, M. (1964) Understanding media: the extensions of man. New York, NY: McGraw-Hill.

Penalva, L. K. C. (2019) Estereótipo e representação na Amazônia Brasileira. *SAPPIL*, 9: 574-584.

Phillips, M. & Smith, D. P. (2018) Comparative ruralism and "opening new windows" on gentrification. *Dialogues in Human Geography*, 8(1): 51-58.

Rodriguez, J. (2018) The U.S. minimalist movement: radical political practice? *Review of Radical Political Economics*, 50(2): 286-296.

Sasaki, H. (2018) Do Japanese citizens move to rural areas seeking a slower life? Differences between rural and urban areas in

subjective well-being. *Bio-based and Applied Economics*, 7(1): 1-17.

Scandar Neto, W. J. (2017) *Classificação e caracterização dos espaços rurais e urbanos do Brasil: uma primeira aproximação*. Rio de Janeiro, Brazil: IBGE.

Seraphin, B. (2017) "Paiutes and Shoshone would be killed for this": whiteness, rewilding, and the Malheur occupation. *Western Folklore*, 76(4): 447-478.

Sharma, S. (2008) Taxis as media: a temporal materialist reading of the taxi-cab. *Social Identities*, 14(4): 457-464.

Slater, C. (2015) Visions of the Amazon: what has shifted, what persists, and why this matters. *Latin American Research Review*, 50(3): 3-23.

Stefaniu, W. (2016) Do arcadismo ao romantismo: similitudes e especificidades na construção do cânone nacional. *Revista de Literatura, História e Memória*, 12(20): 221-239.

Towns, A. R. (2016) Rebels of the underground: media, orality, and the routes of black emancipation. *Communication and Critical/Cultural Studies*: 1-14.

Tuck, E. & Yang, K. W. (2012) Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1): 1-40.

Vieira, P. (2012, August 18) Nego Uróia, criador do carimbó. *Blogspot*. Retrieved from <http://pablofeijovieira.blogspot.com/2012/08/nego-uroia-criador-do-carimbo.html>

Yan, B. & Spangenberg, J. H. (2018) Needs, wants and values in China: reducing physical

wants for sustainable consumption. *Sustainable Development*, 26: 772-780.

Yee, G. (2016) Speaking as a settler Chinese woman in Aotearoa, New Zealand: an “utterly charming picture of Oriental womanhood”. *Hecate*, 42(1): 7-30.

Contribuições para pensar as relações estabelecidas entre documentaristas e líderes-comunicadores folk

Contribuciones para pensar sobre las relaciones establecidas entre los documentalistas y los líderes-comunicadores folk

Contributions to think about the relationships established between documentary filmmakers and folk-leaders

Thifani Postali¹⁹⁶

Palabras-chave: folkcomunicação, documentário, líder-comunicador.

Palabras Clave: folkcomunicación, documental, líder-comunicador.

Introdução

De acordo com Nichols (2005), documentário é um gênero cinematográfico que, diferentemente das produções ficcionais, intenciona representar o mundo histórico, apresentando fragmentos de realidades. Deste modo, sabemos que filmes documentários são representações realizadas a partir da leitura de mundo de seu realizador. É por esse motivo que o trabalho tem como objetivo estudar as relações estabelecidas entre documentaristas e líderes-comunicadores folk (BELTRÃO, 1980), a fim de identificar se as relações representadas

nos filmes são resultantes da ética dialógica (BUBER, 1974) ou se são narrativas que contemplam especialmente o olhar do documentarista ou dos atores sociais. No caso deste estudo, os líderes-comunicadores são os hip hoppers¹⁹⁷ representados em documentários nacionais, que falam a partir de suas localizações sociais.

Importa esclarecer que utilizaremos os termos sujeitas e sujeitos periféricos (D'ANDREA, 2020) no lugar de indivíduo marginal, decorrente dos estudos da folkcomunicação (BELTRÃO, 1980). A escolha sobre a substituição do termo se dá a partir

¹⁹⁶ Doutoranda em Multimeios pela Unicamp – Brasil. Mestra em Comunicação e cultura pela Uniso, Brasil. Professora da Uniso. Autora de *Blues e hip hop: uma perspectiva folkcomunicacional* (2011). E-mail: thifani.postali@prof.uniso.br

¹⁹⁷ Hip hoppers são os membros do hip hop.

dos estudos de D'Andrea (2020) que esclarece que o termo periférico foi ressignificado pelas vozes da experiência a partir da década de 1990. Mulheres e homens passaram a adotar e a se reconhecerem a partir dos termos *sujeitas* e *sujeitos* periféricos, assumindo uma postura política. Do mesmo modo, utilizaremos o termo território periférico no lugar de território urbano marginalizado (BELTRÃO, 1980), considerando o termo que advém das pessoas que habitam esses locais. A partir de referências mais atualizadas, acreditamos que o termo *periférico* tornou-se o mais adequado na contemporaneidade, pois é reconhecido pelas vozes da experiência abordadas neste trabalho.

O recorte deste artigo se dá a partir de documentários que utilizam o hip hop como tema central de suas produções. Surgido no bairro de Bronx, Nova Iorque (EUA), o hip hop é um movimento cultural que busca, especialmente, a transformação dos territórios periféricos, utilizando elementos culturais como música (rap), dança (break), grafite, mc, dj etc. para combater a criminalidade através do compromisso com a conscientização social (POSTALI, 2011).

Por esse motivo, optamos por filmes que abordam o movimento, considerando que a

postura comunicativa dos hip hoppers pode facilitar a relação de reciprocidade entre documentaristas e atores sociais folk. Como metodologia, o trabalho faz uso de pesquisa bibliográfica e análise fílmica descritiva sobre os documentários *Fala Tu (2003)* e *Aqui Favela: o rap representa (2003)*. A escolha dos documentários se deu pela diferença na abordagem e pela proximidade de tempo das produções.

Buscamos apresentar como as produções documentárias brasileiras, que abordam os territórios periféricos, indicam diferentes narrativas que podem ser resultantes de relações que revelam se houve ou não a ética dialógica entre documentaristas e líderes-comunicadores folk. A intenção é pensar a importância das relações humanas para a produção de filmes e outras mídias que tenham como intenção provocar alteridades.

Sujeitas e sujeitos periféricos líderes-comunicadores folk

Para entendermos as *sujeitas* e *sujeitos* periféricos a que este trabalho se refere, recorreremos aos estudos da folkcomunicação acerca dos líderes-comunicadores folk. De acordo com Beltrão (1980), a folkcomunicação é a comunicação dos marginalizados. Com relação à produção

cultural com intenção social, Beltrão (1980) se refere aos grupos culturalmente marginalizados que tanto podem estar nos ambientes rurais quanto urbanos. Para o autor, o que caracteriza esses grupos é que seus indivíduos são agentes de comunicação que contestam os princípios, a moral ou a estrutura social vigente que o excluí, e são chamados de líderes-comunicadores folk. Como o nosso trabalho se debruça sobre a produção que se dá no ambiente urbano, nos estenderemos às considerações sobre esse espaço.

Entendemos que a postura dos líderes-comunicadores folk está intrinsicamente ligada ao que D'Andrea (2020) chama de consciência periférica. Segundo o autor, até 1980, o termo periferia era carregado de significados generalistas, negativos, preconceituosos, o que impactava no próprio olhar da população periférica sobre o seu espaço. O ressignificado do termo ocorreu na década de 1990, a partir de produções culturais periféricas que mencionavam o lugar social das sujeitas e sujeitos da periferia, especialmente, por meio do grupo de rap Racionais MC's que ressignificou, reafirmou e publicizou o termo nas periferias de todo o Brasil. Há, portanto, o surgimento da consciência periférica que inclui produção

cultural e potência, oferecendo novas perspectivas acerca dos territórios.

Entendemos, portanto, que os (as) líderes-comunicadores (as) folk são sujeitas e sujeitos periféricos que assumem a postura de agentes de transformação de suas localizações sociais. Quando levamos essa perspectiva para o movimento hip hop, entendemos que os hip-hoppers são lideranças comunicacionais dos territórios periféricos.

As relações entre documentaristas e atores sociais nos filmes documentários

Ao levarmos essa discussão para a reflexão sobre a produção de filmes documentários com foco na cultura hip hop, consideramos que os atores sociais já são agentes de comunicação, conscientes de suas localizações sociais e dispostos a falar. Partindo da constatação de que a maioria dos documentários nacionais que abordam os territórios periféricos são produzidos por cineastas não pertencentes ao grupo social representado, buscamos pensar, a princípio, sobre a importância das relações humanas, pois os documentários, especialmente os de subgênero participativo (NICHOLS, 2005), em que a narrativa envolve a participação do

documentarista, são resultados de relações humanas.

Para Buber (1974), a ética dialógica é a chave da vida humana, sendo que ela só ocorre a partir da responsabilidade e respeito do ser humano sobre o *Outro* e sobre as coisas do mundo. Deste modo, a ética dialógica ocorre na relação *Eu-Tu*, onde o Eu é complementar ao *Outro*, promovendo a vinculação entre os seres que se dá por meio da postura ética.

Buber (1982) esclarece que os seres humanos se relacionam com o mundo de forma ética e não ética. Para o autor, a postura ética se dá na relação *Eu-Tu*, que entende o *Outro* como não classificável, como aquele que, respectivamente, recebe e também exerce a ação. Por outro lado, a postura não ética se dá a partir da ordenação e classificação das coisas do mundo. Buber (1974) reconhece que o ser humano não consegue viver sem a ordenação do mundo, no entanto, chama a atenção para o fato de que aquele que vive somente com as classificações não está disposto a viver na autenticidade. A essa relação, ele chama de *Eu-Issso*. Para o autor, todo ser humano assume ambas as posturas, pois ninguém é puramente pessoa ou egótico. No entanto, os indivíduos possuem dimensões

preponderantes, passíveis de serem detectadas.

É a partir dessas considerações que passaremos a refletir sobre os filmes documentários propostos para este trabalho, apresentando situações que podem indicar às possíveis relações *Eu-Tu* e *Eu-Issso*. Cabe ressaltar que, assim como nenhum ser humano é puramente pessoa ou egótico, as narrativas também não apresentam exclusivamente as relações *Eu-Tu* e *Eu-Issso*. No entanto, o resultado final pode apontar para a preponderância de uma ou outra relação.

Iniciaremos com o filme *Fala Tu* (2003), dirigido por Guilherme Coelho, obra que já abordamos em outras ocasiões, a partir de outros recortes. O filme apresenta a vida de três rappers cariocas, sendo eles Macarrão, Thogum e Combatente, e que vivem em diferentes territórios periféricos localizados na cidade de Rio de Janeiro.

No que se refere a representação da cultura periférica, o hip hop aparece em segundo plano, sem a exploração do movimento enquanto ferramenta de comunicação das sujeitas e sujeitos periféricos apresentados no filme. As cenas que abordam hip hop ocorrem em diálogos do documentarista com os atores sociais,

geralmente, em casas e estúdios de gravação. Não há abordagem dos rappers enquanto líderes-comunicadores de seus grupos sociais, pois são apresentados de forma isolada, sem o contato com o público ou em apresentações musicais.

Neste documentário, a relação entre o documentarista e os atores sociais se dá de diferentes formas. Thogum é o rapper que parece ter melhor relação com o documentarista. É sorridente, se dirige à equipe de filmagem, chora e conta sobre diversos momentos de sua história. Por outro lado, Macarrão parece se incomodar com a presença da câmera em inúmeras situações apresentadas. Em uma das cenas, ele responde às perguntas do documentarista enquanto joga videogame. Pouco olha em direção à câmera. Suas falas são curtas, aparentemente desmotivadas. O documentarista pergunta ao rapper se a música dele é de bandido – olhar do senso comum sobre o rap.

A rapper Combatente, por sua vez, aparece com o grupo de rap Negativas. Em suas cenas o cinegrafista faz uso de planos detalhe para apresentar partes de seu corpo, como orelhas, boca e seios. Em uma das primeiras cenas,

enquadra-se a rapper entrando numa residência que possui a faixa com os dizeres “vigilantes do peso”¹⁹⁸. O enquadramento claramente foi proposital, pois a faixa está muito acima da localização da pessoa. Combatente não busca o serviço oferecido, a residência é o local de ensaio de seu grupo.

Os três rappers apresentam canções que tocam em questões sociais específicas de suas localizações sociais. Macarrão discorre sobre a humilhação dos familiares quanto visitam parentes que estão presos; Thogum fala sobre a importância de o negro valorizar sua cultura; Combatente sobre os problemas enfrentados pelas sujeitas periféricas. No entanto, o documentarista, na maioria das vezes, não desenvolve diálogos sobre os assuntos escolhidos pelos atores sociais líderes-comunicadores. É certo que cada qual escolheu a canção que julgou melhor ser apresentada num filme documentário, para um público maior e mais diverso. Thogum é um homem negro pobre, solitário e com trabalho subalterno. Boa parte de sua representação se dá a partir de seus relatos sobre os problemas familiares enfrentados no passado e a situação de seu pai que está muito adoecido, no leito do hospital público. No final

¹⁹⁸ *Combatente é uma jovem negra, de estatura baixa e pode ser considerada acima do peso quando pensamos a partir do peso compreendido como ideal.*

do filme, o pai falece. Macarrão é o ator social que mais aparece no filme. Acreditamos que essa escolha se dá pelo fato de sua esposa falecer durante o parto, enquanto ocorria a produção do filme. No *Bônus* (2003) o ator revela sua insatisfação com o tratamento do filme. *Combatente* é representada através dos desentendimentos com as integrantes do grupo *Negativas*, e no culto de Santo Daime¹⁹⁹, uma religião que causa bastante controvérsia no Brasil, pelo uso da bebida à base de ayahuasca.

O DJ A é o quarto ator social que surge na narrativa de forma aleatória. Em uma gravação com Macarrão recebe a notícia de que seus instrumentos foram roubados. O diretor, então, passa a acompanhar o drama do DJ que demonstra estar incomodado com a câmera e, inclusive, faz uso dela para mandar recado para os criminosos, o que é incluído no filme.

Cabe ressaltar que todos os atores sociais hip hoppers que aparecem na obra são líderes-comunicadores da consciência periférica, uma vez que as letras das músicas revelam a atitude de resistência. No entanto, esses conteúdos não são explorados pelo documentarista que escolheu reproduzir o

senso comum sobre os problemas enfrentados pelas sujeitas e sujeitos periféricos em seus cotidianos.

Posto assim, *Fala Tu* traz ao debate a filosofia buberiana, a partir da relação *Eu-Isso*. Neste sentido, de modo geral, o documentário aponta para uma relação desequilibrada, situação em que as acepções do documentarista são dominantes. O Eu assume a postura egótica ao olhar para o *Outro* de modo classificável, como um objeto que contribui para o seu discurso que, por meio da linguagem documental, fala para espectadores de seu grupo social.

Como contraponto, apresentaremos as considerações sobre o documentário *Aqui Favela: o rap* representa que podem ser reveladoras de uma relação ética entre documentarista e atores sociais. Dirigido por Júnia Torres e Rodrigo Siqueira, o filme apresenta, especialmente, hip-hoppers de diferentes cidades dos Estados de São Paulo e Minas Gerais (Brasil), entre outros como o fundador do movimento, o Afrika Bambaataa.

Os atores sociais são sujeitas e sujeitos periféricos que falam sobre seus trabalhos com o hip hop e a importância do movimento

¹⁹⁹ *Manifestação religiosa brasileira, espiritualista, surgida na região amazônica nas primeiras décadas do século XX. Sua doutrina já recebeu inúmeras críticas por fazer uso sacramental de uma bebida enteógena, à base de ayahuasca.*

nas comunidades, além de seus problemas dentro e fora da manifestação cultural.

É possível observar aprofundamento nos assuntos. Temas que envolvem as comunidades e que estão nas narrativas generalistas, são abordados sob a ótica dos atores sociais que falam a partir de suas experiências.

A abordagem do filme se dá no hip hop, na relação dos atores sociais com o movimento, incluindo as considerações acerca da conscientização social, discurso de crítica social, resgate de jovens que se envolveram com a criminalidade ou com o uso de drogas e suas potencialidades enquanto trabalho. Ao contrário da abordagem de *Fala Tu*, que apresenta os rappers como indivíduos frágeis a partir de suas fraquezas, em *Aqui Favela*, tanto os rappers reconhecidos apenas localmente, como os reconhecidos nacionalmente, aparecem como líderes-comunicadores e também agentes de transformação de seus territórios.

Uma cena bastante significativa é o acompanhamento dos documentaristas nas negociações dos rappers com a prefeitura da cidade de Jandira, interior de São Paulo, Brasil. Na ocasião, eles buscam patrocínio a partir da verba destinada à cultura, para a

apresentação dos grupos de rap da região. As cenas e o depoimento de Jorge, membro do grupo Interferência, demonstram o desinteresse do poder público sobre a cultura periférica, pois, ainda que ela intencione transformação social, a verba é distribuída em eventos como festa junina, vôlei de areia etc.

Os documentaristas, especialmente Junia, aparece em falas e em imagens, caminhando juntos com os atores sociais. Convites amistosos dos hip hoppers para que a equipe entre em suas casas, bem como a representação deles com suas famílias apresentam que os produtores buscaram ao máximo a aproximação respeitosa com os atores sociais. Em *Aqui Favela*, os líderes-comunicadores são filhos, irmãos, pais e amigos. Em uma cena, um rapper segura a sua bebe, enquanto fala da importância de usar o hip hop para cuidar e deixar um legado para a sua filha, pois não quer que ela viva com a dor de não ter um pai.

As sujeitas periféricas também aparecem com mais frequência e potência. Nas filmagens que ocorrem nas casas dos rappers, as mães participam com depoimentos ou em cenas que comentam alguma fala dos filhos²⁰⁰ ou os cumprimentam em chegadas e partidas.

²⁰⁰ Nos referimos ao masculino porque essas abordagens ocorreram apenas em cenas com os hip hoppers.

Parecem mães presentes e atentas. Com relação às sujeitas hip hoppers, há a representação de dois grandes nomes do rap nacional, sendo a Lady Rap e a Sherylaine. Elas falam sobre a importância do movimento e os problemas enfrentados por elas pelo fato de serem mulheres na cena do hip hop. Elas dizem que os homens criticam o preconceito, mas que fazem o mesmo internamente, quando se referem às produções femininas. Então, cantam músicas que também expressam o machismo existente no movimento.

Cabe ressaltar que essas abordagens são bastante significativas, uma vez que, em pesquisas já realizadas sobre a representação das mulheres nos documentários nacionais (POSTALI, 2020), detectamos que há ausência delas na maioria das produções realizadas nos anos 2000, período de muita produção acerca do tema. A ausência se dá na representação de líderes-comunicadoras e também de outras sujeitas periféricas que não necessariamente envolvidas no movimento hip hop. *Aqui Favela*, no caso, é a produção que mais bem representa as sujeitas periféricas, ainda que haja pouca abordagem quando comparada a quantidade de sujeitos.

O documentário, portanto, contempla as situações dos territórios periféricos a partir

das vozes da experiência. Os (as) líderes-comunicadores (as) são sujeitas e sujeitos periféricos que usam os elementos do hip hop para promover a consciência periférica, para valorizar a cultura e assumirem uma postura ativa para a resolução de parte de seus problemas e dos problemas locais. O conteúdo geral do filme indica que ele é resultado de relações éticas entre os documentaristas e atores sociais, uma vez que todos (as) os (as) hip hoppers demonstram respeito, proximidade e interação equilibrada com os documentaristas. O *Eu*, neste caso, assumiu a postura de *pessoa*, estabelecendo a relação de reciprocidade ao tratar o *Outro* como complementar e não objeto de seu produto.

Assim, através de uma análise descritiva que envolve observações sobre os elementos das narrativas cinematográficas, detectamos a postura dos documentaristas que revelam diferentes posições. Em *Fala Tu*, é possível observar um olhar externo e atento a elementos das cenas que parecem exóticos aos olhos do documentarista. As pessoas são classificáveis, sendo que os recortes selecionados revelam um tratamento generalista, muito comum nas narrativas dominantes que abordam os territórios

periféricos. O filme, portanto, aponta para a relação *Eu-Iso*.

Em *Aqui Favela: o rap representa*, o tratamento dado aos atores sociais e seus conteúdos foram cuidadosamente assimilados ao tema central do filme que é o movimento hip hop. Em diversos aspectos da narrativa, é possível identificar a intenção respeitosa dos diretores, o que é revelado também na proximidade estabelecida entre as partes. As sujeitas e sujeitos periféricos são apresentados em suas potencialidades, como líderes-comunicadores de seus territórios. Esse filme, portanto, é revelador da relação *Eu-Tu*, que entende o *Outro* como complementar, e não classificável.

Importa esclarecer que este documento foi produzido com base nas considerações da tese da autora, e que está em fase de finalização. Ambos os filmes são abordados na tese, com mais profundidade, para explicar as relações estabelecidas entre documentaristas e atores sociais, incluindo conceitos criados a partir da filosofia buberiana e a proposta de elementos teóricos para a análise e produção de filmes documentários que tenham como intenção abordar questões sociais. Assim, este estudo buscou lançar luz à novas considerações, indicando que há possíveis caminhos para a

análise e produção de narrativas midiáticas que tenham como intenção produzir representações mais éticas sobre o *Outro*.

Referências

Aqui favela: o rap representa. 80 min, 2003. Direção: Júnia Torres e Rodrigo Siqueira, Fotografia: Leo Ferreira. Edição: Júnia Torres e Rodrigo Siqueira.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Introdução e Tradução de Newton Aquiles. Von Zuben. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1974.

_____. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

Fala Tu. 74 min, 2003. Direção: Guilherme Coelho. Fotografia: Alberto Bellezia. Edição: Guilherme Coelho, Mano Thales, Maurício Andrade Ramos, Nathaniel Leclery.

FREIRE, Marcius. *Documentário: ética, estética e formas de representação*. São Paulo, Annablume, 2011.

NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. Campinas, SP: Papyrus, 2005.

POSTALI, Thífani. *Blues e Hip Hop: uma perspectiva folkcomunicacional*. Jundiaí: Paco Editorial, 2011.

_____. *A invisibilidade da mulher no*

hip hop: Uma análise sobre documentários dos anos 2000. Revista Comunicação, Cultura e Sociedade – RCCS. 0ª Edição Ano 10 2019/20 A 0032 Dossiê “Comunicação, Cultura e Sociedade” 10ª Edição Ano 10 2019/20. Disponível em:

<https://periodicos.unemat.br/index.php/ccs/article/viewFile/4302/3566?fbclid=IwAR38YnNNhK7xnsD_dcNVBP466tweutMjEnY4ZMv9EttlmJ3i9F2uV-RfMu8>. Acesso em 25 de jun. de 2020.

#Migrarlamirada: os imaginários na representação dos processos migratórios a partir dos dados e os desafios para uma cidadania comunicativa intercultural. Raiana da Silva Rodrigues, Fabrício Barili.

#Migrarlamirada: os imaginários na representação dos processos migratórios a partir dos dados e os desafios para uma cidadania comunicativa intercultural

#Migrarlamirada: imaginarios en la representación de procesos migratorios a partir de datos y los desafíos para una ciudadanía comunicativa intercultural

Raiana da Silva Rodrigues²⁰¹

Fabrício Barili²⁰²

Resumo: O texto tem como objetivo refletir, de modo teórico, as possibilidades de uma cidadania comunicativa intercultural em narrativas produzidas nas plataformas de redes sociais, como o Facebook, a partir da dataficação dos processos migratórios na América Latina. Por meio da análise das diferentes representações dos processos migratórios, analisamos de que maneira as postagens relatam a jornada do migrante e como a imagem deste chega àqueles que recebem o conteúdo. A partir da discussão teórica, reconhecemos como essencial traçar diferentes olhares para outras narrativas que considerem as dimensões complexas do migrante.

Palavras chave: Dataficação, Migrações, Ética Intercultural.

Abstract: El texto pretende reflejar, teóricamente, las posibilidades de una ciudadanía comunicativa intercultural en narrativas producidas en plataformas de redes sociales, como Facebook, a partir de la dataficación de los procesos migratorios en América Latina. A través del

²⁰¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Membro da linha de pesquisa Cultura, Cidadania e Tecnologias da Comunicação, Bolsista do Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil, rai.srodrigues20@gmail.com.

²⁰² Mestrando do Programa de Pós-Graduação Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Membro da linha de pesquisa Cultura, Cidadania e Tecnologias da Comunicação, Bolsista do Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil, fabricioarili@gmail.com.

análisis de las diferentes representaciones de los procesos migratorios, analizamos cómo las publicaciones informan sobre el recorrido del migrante y cómo la imagen del migrante llega a quienes reciben el contenido. Desde la discusión teórica, reconocemos como fundamental trazar diferentes perspectivas para otras narrativas que consideren las complejas dimensiones del migrante.

Palabras Clave: Dataficação, Migraciones, Ética intercultural

Introdução

As reflexões aqui desenvolvidas problematizam alguns olhares sistêmicos produzidos por narrativas em plataformas de redes sociais, o que possibilita pensar novas produções e formas de relatá-las a partir da cidadania comunicativa intercultural.

Para tanto, propomos um olhar sobre as representações midiáticas dos migrantes latino-americanos, construídas a partir do jornalismo de dados, para refletirmos sobre questões vinculadas à cidadania comunicativa intercultural. Paralelamente, buscamos explorar produções de narrativas no Facebook que tematizassem as migrações na América Latina, no esforço de analisar os modos como os dados constroem discursivamente os fluxos migratórios no contexto da América

Latina, com destaque para as migrações intrarregionais, sentido sul-sul.

Ao perspectivar o olhar de modo teórico, problematizamos os conceitos de dataficação, refletindo sobre os processos de coleta de dados (Van Dijck, Poel, & Waal, 2018), e as representações realizadas em plataformas de redes sociais para compreender como se articulam os conteúdos postados, mediados pelos algoritmos e *affordances*²⁰³ (Lim, 2020; Risam, 2019; Sánchez-Monedero, 2018). Exploramos também a noção de cidadania comunicativa intercultural para pensarmos como se dá a inter-relação das narrativas de migrantes em redes sociais originadas pela dataficação e os sujeitos comunicantes (Cortina, 2005).

Para contextualizar a pesquisa, partimos da apresentação do cenário geral e de dados

²⁰³ *Affordance*, sem tradução literal para o Português, é a capacidade dos sujeitos identificarem as permissões que um determinado objeto ou software permite realizar. Por exemplo: em uma caixa de comentários do Facebook, é possível escrever textos, colar imagens, postar gif, inserir links, mas não é possível inserir documento para download. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Affordance>.

mais recentes das migrações na América Latina, durante o período de 2010-2020²⁰⁴. Em seguida, tratamos das bases teóricas e do percurso metodológico da pesquisa para, então, trazeremos as principais reflexões decorrentes deste processo.

Caos instaurado

Desde as primeiras formas de sociedade, as migrações ocorrem por diversos motivos, sendo uma delas a busca por melhores oportunidades de emprego, mas, principalmente ocorre em função de conflitos, pobreza, crise econômica, entre outros.²⁰⁵

Em de 2010-2019 a migração foi de 50.860.196 – um acréscimo de 7,77% em relação ao período anterior²⁰⁶. Atualmente, os migrantes representam 3,5% da população mundial e 1,8% da América Latina. Analisando apenas o período de 10 anos (2010-2020),

podemos constatar que o fluxo de migrantes²⁰⁷ da Ásia (-15.60) é maior do que o número das saídas de latino-americanos (-5.437) e africanos (-6.576) juntos. Enquanto na Europa, América do Norte e Oceania há a representação de um grande fluxo de entrada de indivíduos provenientes de outras áreas, o cenário apresentado pela ONU mostra as migrações num contexto macro, agrupado por continente²⁰⁸.

Considerando o nosso contexto latino-americano em relação às migrações durante o período escolhido (2010-2020), temos que somente nos últimos cinco anos (2015 a 2020) o fluxo migratório (-3266)²⁰⁹ foi maior que o número total de pessoas que saíram de toda América Latina e do Caribe (-2607). Assim, países como Colômbia, Peru, Chile e Equador receberam quase a totalidade de imigrantes.

²⁰⁴ A escolha para este período de análise (2015-2020) vai ao encontro da proposta de pensar as tecnologias de informação e comunicação (TIC's) com a popularização da internet móvel a partir da disponibilização de redes 3G e, posteriormente, a 4G ao redor do mundo. Esses elementos propiciaram o desenvolvimento de diferentes aplicações móveis responsáveis pela produção e coleta de dados. Outro fator considerado foi o aumento de usuários na plataforma da rede social Facebook a partir do ano de 2010, com 550 milhões de contas, sabendo que hoje ultrapassamos a marca de 2,7 bilhões perfis. Desta forma, ao olharmos para este cenário, consideramos intrigante explorar outras possibilidades de narrativas sobre os migrantes na América Latina produzidas a partir dos dados coletados e publicações realizadas.

²⁰⁵ Uma das principais bases de informação no mundo, a ONU, analisa os dados de acordo com o material coletado e disponibilizado por cada país, tornando-se dependente da qualidade da informação fornecida.

²⁰⁶ Em relação ao período 2000-2010. IOM: World Migration Report 2020. Disponível em: https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/wmr_2020.pdf.

²⁰⁷ Número líquido de migrantes, de ambos os sexos, em milhares. Observamos os dados a partir da aplicação de filtro de tempo (2010-2020) e analisamos em planilha de Excel. Você pode conferir esses e outros dados em: <https://population.un.org/wpp/DataQuery/>.

²⁰⁸ Os dados desconsideram as pessoas que circulam dentro do mesmo continente, o que pode encobrir uma realidade ainda maior de pessoas que saem do seu país de origem e atravessam as fronteiras diariamente. Interessante ressaltar que os dados presentes nas bases de dados da ONU consideram os processos legais, excluindo os migrantes ilegais.

²⁰⁹ BBC: Crise na Venezuela: o que levou o país ao colapso econômico e à maior crise de sua história. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-45909515>.

Observamos ainda que dentro do período escolhido (2015-2020), o fluxo migratório aumentou nos países da América Latina em paralelo a diversos protestos ocorrerem na região: a derrubada de um governo de esquerda no Brasil através de um golpe em 2016; a crise política enfrentada pelo Peru em 2018, decorrente da queda do presidente acusado de corrupção e envolvimento com a Odebrecht²¹⁰; a tentativa de derrubar o presidente da Venezuela Nicolás Maduro em 2019; e a renúncia do governador porto-riquenho Ricardo Roselló²¹¹ também em 2019, após denúncias de corrupção. Esses acontecimentos acabaram agitando o já conturbado cenário político dos países do sul da América. O Chile, por exemplo, que também sofria com manifestações de estudantes após o aumento da passagem²¹², não assinou o Pacto Global sobre Migrações, argumentando que a migração "não é um direito humano"²¹³.

Pensando na midiatização dos movimentos de migração, a representação dos sujeitos em deslocamento – vistos como “um assunto problemático” por cidadãos e governantes, sofrendo sanções e repreensões de forma arbitrária (DU BOIS,1903; BAYOUMI, 2009; ANDERSON, 2017 apud RISAM, 2019) – são potencializadas pela forma como as narrativas são apresentadas e produzidas, e assim, as percepções sobre migração podem diferir muito das informações disponíveis sobre o tema²¹⁴. A hostilidade em relação ao migrante é, em parte, fruto da distorção da realidade e da forma com que os dados são mostrados através de relatórios governamentais ou de ONGs, notícias em sites e portais, entre outros. Anúncios veiculados e postagens e interações realizadas nas plataformas de redes sociais também contribuem para realização de movimentos contra aqueles que são considerados uma ameaça²¹⁵. Para entender melhor isso,

²¹⁰ BBC BRASIL: Como o escândalo da Odebrecht ajudou a derrubar presidente do Peru. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43480788>.

²¹¹ EL PAÍS: Governador de Porto Rico renuncia após escândalo de conversas homofóbicas. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/25/internacional/1564035620_581829.html

²¹² Protestos no Chile em 2019-2020. https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos_no_Chile_em_2019-2020

²¹³ AGÊNCIA BRASIL: Chile defende decisão de não assinar o Pacto Global sobre Migrações. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2018-12/chile-defende-decisao-de-nao-assinar-o-pacto-global-sobre-migracoes>.

²¹⁴ Proposta por Pison, pesquisador do Instituto Nacional de Estudos Demográficos (Ined), em seu novo estudo sobre a migração global. Disponível em: https://epocanegocios.globo.com/Mundo/noticia/2019/03/os-numeros-que-podem-derrubar-mitos-e-cliches-sobre-migracao-ao-redor-do-mundo.html?fbclid=IwAR3iHBQBVLTJ8y8402twvpEMn51WTXwpILs2_xqFjXfKKtJl3QJiCvneMo.

²¹⁵ Uso de anúncios em redes sociais com uso de propaganda anti-imigrantes para favorecer o Brexit. TED Facebook's role in Brexit — and the threat to democracy. Disponível em: https://www.ted.com/talks/carole_cadwalladr_facebook_s_role_in_brexit_and_the_threat_to_democracy#t-21216

precisamos mergulhar um pouco mais na forma como os dados podem ou não mostrar a realidade migrante.

Como os dados são redutores da realidade do migrante

Em diálogo com Van Djick (2018) vemos a dataficação como um processo que passa por instruções prévias, fazendo com que haja um direcionamento estratégico, decidindo o que será coletado e qual a melhor forma de fazer tal coleta. Há também o descarte de uma série de informações, seja por desinteresse por parte da equipe desenvolvedora, pela intencionalidade em ocultá-las ou por outros motivos. Em outros termos, há uma política que orienta a forma com que os dados são produzidos, armazenados e inferidos.

O protagonismo do dado resultante das interações sociais passa a ser maior, ao ponto que este se torna uma forma possível de produzir novos meios de conhecimento (Couldry & Hepp, 2013). Das diversas formas de representação da realidade, o sociólogo aborda o agrupamento de dados que transforma as informações individuais em grupos, descaracterizando os sujeitos. Assim, o sujeito passa a ser mais um entre tantos com as mesmas características, tendo suas particularidades suprimidas por uma lógica

que os encaixota e os segrega, tratando-os de acordo com determinadas inferências a partir de “seus semelhantes”.

As representações das migrações, geradas por meio da inferência dos dados coletados e as criações de mapas, demonstram um legado do imperialismo (Risam, 2019). A visão de quem constrói essa representação de mundo carrega consigo traços pré-concebidos. A escolha de como serão representados os dados, o que é importante mostrar e o que acaba por ser descartado faz parte de uma série de construções prévias e de intencionalidades de quem está elaborando o material. A pluralidade de elementos possíveis de serem mesclados nessas narrativas digitais, além de potencializar outras formas de contar os fatos, ganha a possibilidade de aprofundar e preencher lacunas informacionais. Seguindo esse raciocínio, a visualização dos dados nas plataformas digitais permite a convergência de uma série de elementos multimídia que potencializam as possibilidades de narrativas que poderiam dar conta da complexa realidade do migrante. Nesse quesito, é imprescindível questionar a ética da escolha de quem coleta, quais as intencionalidades de uso, o que é coletado e o que é excluído (Birman 2006; Block et al. 2013; Jacobsen

And Landau 2003; Kabranian-Melkonian 2015; Metcalfe And Dencik 2019, apud Risam 2019), considerando que é um processo que visa produzir conhecimento e este, por sua vez, ficará dependente e terá sua validade atrelada ao que é coletado.

Quando se pensa em representar as informações agregadas, vemos a produção de uma nova visão de mundo através de tabelas, relatórios, entre outros. Roopika Risam (2019) lembra que a narrativa também é dotada de poder e de parcialidade, sendo assim, sofre das mesmas objetividades da coleta, tornando-a determinante. No caso de migrantes, a pesquisadora é enfática ao afirmar que as visualizações devem ser criticadas para que estes deslocamentos – livres ou forçados – não tenham em seus discursos elementos que transformem o migrante em um ser indesejado, que está atravessando as fronteiras junto a milhares de outros e que se constituem num problema para os habitantes dos países que os recebem, podendo reforçar questões estereotipadas e mesmo colocar grupos em risco, como migrantes e refugiados, por exemplo.

Pensando conjuntamente com Ponzanesi (APPADURAI, 1996; 2019 apud 2019), as narrativas criadas sobre migrantes geram um potencial tensionador entre as diásporas

migratórias e a estabilidade dos estados-nação, e as imagens que circulam a partir dessas narrativas produzem novas disjunções entre a localização, imaginação e identidade. Ao refletirmos sobre o contexto recente propiciado pelas plataformas de redes sociais, o conteúdo veiculado é passível de uma série de ações, como compartilhamento, comentários e reações. A interpretação e apreciação desses dados narrados, segundo Ponzanesi (2019), não se restringe apenas a uma elite acadêmica e intelectual, mas está disponível para os demais que produzem suas próprias inferências acerca do material multimídia.

Apesar de os algoritmos não serem objeto de estudo deste artigo, o papel que compete às plataformas de redes sociais em relação às narrativas são os algoritmos e, assim, as interações que fazem alguns conteúdos serem mais visualizados que outros deve ser mencionada. Em um estudo intitulado *Manufacturing Hate 4.0: Can Media Studies Rise to the Challenge?*, Sun Sun Lim (2020) retrata algumas práticas de usuários que encontraram nas plataformas as maneiras de perpetuar discursos de ódio por uma face humorística. Ao perceber que havia interações positivas nessas postagens, o Facebook, o Twitter e o Youtube não notavam, a partir dos

seus filtros de mídia, o conteúdo racista e o veiculavam normalmente.

Com isso, a qualidade e o viés da narrativa migracional presente nessas plataformas está sujeita tanto à mensagem que é veiculada quanto à apropriação e à interações geradas pelos demais usuários da plataforma. Dependendo da interação, a narrativa pode ganhar popularidade ou até mesmo ser invisibilizada, fazendo com que toda uma história seja negligenciada.

Desta forma, Risam (2019) propõe a existência de uma narrativa colaborativa ou não colaborativa, considerando os elementos que compõem o esquema visual do conteúdo multimídia. Colocar os espaços geográficos e suas representações de território de forma centralizada, neste caso, desloca a visibilidade de quem está migrando, contribuindo com a ideia de que os fluxos migratórios são causadores de problemas de toda ordem – como lotação de hospitais, violência e furtos. Já a narrativa colaborativa tende a resistir a esse reducionismo, passando a explicar o contexto político, geográfico e social no qual está inserido o

migrante. Para que isso seja realizado de maneira mais coerente, é importante que se dê voz para os sujeitos, fazendo-se necessário ir a campo para entender e dialogar com este, de modo a compreender muito além do que os dados dizem.

Primeiras imersões no Facebook na busca de narrativas

Para pensar como se dá a apropriação das plataformas de redes sociais na veiculação do conteúdo acerca dos processos migratórios, passamos a analisar algumas postagens no Facebook²¹⁶ entre 2015 e 2020 que retratavam a temática; depois, analisamos as respectivas páginas para compreendermos a linha de pensamento e as interações entre elas e os usuários. Para a análise, procuramos por quatro representações, as quais desejaríamos analisar: (i) que mostrasse um contexto de migração da América Latina de forma redutora, (ii) que mostrasse a mesma de forma humanizada, (iii) que representasse

²¹⁶ Devido a uma característica do Facebook, a busca pelas postagens se deu pelo buscador Google, realizando uma pesquisa específica pela URL (exemplos da pesquisa: site: facebook.com migração venezuelana; site: facebook.com migración venezuelanos; site: facebook.com migração peru; site: facebook.com migraciones america latina; site: facebook.com migraciones colombia) da plataforma. A escolha pelo Facebook se deu por sua ampla utilização, pela maior possibilidade de interação, visto que permite o compartilhamento, cinco tipos de reações, um espaço amplo para inserção de comentários e a discussão dentro de uma resposta. Com isso, é maior a possibilidade de perceber as eventuais apropriações e interpretações dos usuários, o que torna estratégica a escolha dessa plataforma.

a migração venezuelana²¹⁷ de forma redutora e (iv) que abordasse a mesma de forma humanizada.

As dificuldades em encontrar postagens tão específicas, principalmente as que falassem do contexto latino-americano, forçaram a uma mudança da metodologia para que encontrássemos a representação da migração dentro do continente de forma redutora. Para contornar esse imprevisto, partimos para a busca na caixa de pesquisa da própria plataforma de rede social, combinando as palavras “migración/migraciones”, “latino américa” e “infografia”, filtrando por resultado de vídeo e imagem.

Das postagens resultantes na busca, selecionamos aquelas que possuíam dados na postagem, sejam eles em infográficos ou na descrição. Após, recortamos aquelas que possuíam maior número de comentários, reações e compartilhamentos, respectivamente. Por fim, observamos e analisamos a abordagem e a construção da narrativa. Desse modo, classificamos por

“narrativa humanista” – na qual se constitui a participação em diferentes graus do migrante (co-criação a partir da sua história) e uso de dados, possibilitando uma perspectiva plural, heterogênea, meticulosa e rica das trajetórias; ou “narrativa reducionista”, quando os dados são evidenciados não contemplando aspectos políticos, sociais e econômicos (Risam, 2019), oferecendo uma visão unilateral, singular, genérica e homogênea das complexidades do processo migratório.

Por meio dessas reflexões de análise narrativa, propomos uma nova mirada analítica sobre a forma de representação humanizada ou reducionista do migrante, que tem como objetivo perceber as possibilidades de uma cidadania comunicativa intercultural. Assim partimos, conforme abaixo, para a análise de quatro postagens que pretendem elucidar nossa linha argumentativa.

O infográfico publicado no dia 30 de julho de 2018, mostrado na figura 1, é resultante de um censo realizado pelo Registro Administrativo dos Migrantes Venezuelanos na Colômbia (RAMV)²¹⁸. Neste caso,

²¹⁷ Consideramos o país vizinho por representarem o segundo maior grupo populacional em deslocamento do mundo, ficando atrás apenas dos refugiados sírios. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2019-06/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-chega-4-milhoes>

²¹⁸ Contando com mais de 442 mil respostas²¹⁸, as informações dispostas procuraram representar a distribuição dos migrantes venezuelanos nos diferentes estados e principais cidades da Colômbia. A forma de coleta se deu através de uma parceria firmada entre a Organização das Nações Unidas e o Governo Colombiano, na qual os migrantes iam voluntariamente até os postos de atendimento. Segundo a ONU, a segurança e a tranquilidade oferecida para que o migrante fosse até os postos, independentemente da regularidade da sua situação, era de que os dados não seriam utilizados para realizar qualquer controle migratório.

percebemos que houve a preocupação com a vulnerabilidade do migrante, não o tratando como um objeto a ser catalogado de maneira forçada, e também garantindo a sua

segurança. Além disso, algumas informações referentes a idade e ao gênero também estão presentes, sendo um dado que se distingue da maioria dos infográficos sobre migrantes.

Post 1

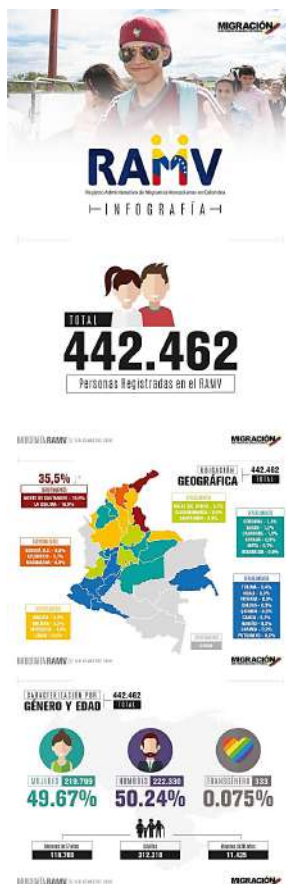


Figura 1: Infografía del Registro Administrativo de Migrantes Venezolanos, en Colombia, RAMV. Fuente: Migración Colombia (2018)²¹⁹

Sobre o perfil que veiculou o material, intitulado *Migración Colombia*, está classificado na plataforma como Organização governamental. Nas interações, chamou

nossa atenção um compartilhamento em que um usuário, ao compartilhar o conteúdo com

²¹⁹ Disponível em: https://web.facebook.com/MigracionCol/photos/infograf%C3%ADa-del-registro-administrativo-de-migrantes-venezolanos-en-colombia-ramv/1793822647403306/?_rdc=11&_rd

sua rede de contatos, solicita que estes “tenham cuidado”.

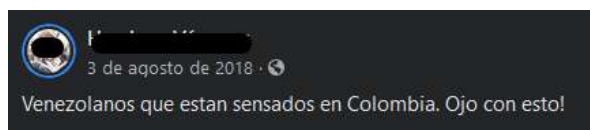


Figura 2: Publicação comentada. Fonte: Facebook (2018)

Esta publicação foi considerada por nós como reducionista. Apesar de trazer alguns dados mais detalhados sobre a composição e distribuição dos migrantes, não afirmando que todos estão em um mesmo lugar da Colômbia, falta o aprofundamento das questões propostas em dimensão política, econômica e social. Uma segunda crítica a essa forma de representação é relativa à necessidade de expor a questão de gênero, considerando ocasiões que podem agravar a xenofobia já evidenciada na Figura 2.

Já o vídeo publicado no dia 19 de julho de 2020 (Figura 3), teve como metodologia o agrupamento de diversas fontes acerca dos movimentos migratórios. A diversidade das fontes se mostra compatível com a possibilidade de junção de diferentes bases de dados e a compilação das informações para produzir conhecimento. No estudo vinculado

ao vídeo, Bonilla e Estevadeordal (2020)²²⁰ entendem que essa maneira de análise cruzada é benéfica para compreender a complexidade da migração e oferecer melhores soluções. Responsável pela produção e publicação, a *BID Ciudades* é uma División de Vivienda y Desarrollo Urbano del Banco Interamericano de Desarrollo. Apesar de ter apenas dois comentários, o conteúdo audiovisual apresentado se mostra claro quanto aos pontos de origem, locais de trânsito, de destinos de fronteira e a cidades de destino das migrações internas da América Latina, mostrando os papéis que as cidades desempenham nos corredores de migração latino-americanos, o que faz sentido para a proposta da administradora da página. Portanto, consideramos esta publicação como humanista.

²²⁰ *Inmigrando: fortalecer ciudades destino* disponível em: https://publications.iadb.org/publications/spanish/document/Inmigrando_Fortalecer_ciudades_destino_Tomo_1.pdf?fbclid=IwAR2n_SIsRs_kK2XkeQyxsZxrBXZY3AWYALWE_lmnMxpXsyeSmSMxW9iNJSQ.

Post II



Figura 3: Ciudades destino y corredores de migración latinoamericana. Fonte: BID Ciudades (2020)²²¹

Produzido pela Revista Semana (Colômbia), o vídeo publicado no dia 12 de fevereiro de 2018 (Figura 4) traz um conteúdo sobre uma das maiores migrações daquele ano (2018) – a venezuelana – mostrando uma das sérias tragédias que é viver na fronteira. Todos os dias, 37.000 cidadãos

venezuelanos²²² desesperados por causa da crise saem em busca de novas oportunidades. Diferentemente do primeiro post (figura 1), o audiovisual conta não somente com dados e narrativas, mas com a fala dos sujeitos que circulam na fronteira.

Post III

²²¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/BIDCiudades/videos/1028962570853879>.

²²² Informação disponível na descrição da postagem.



Figura 4: El éxodo de venezolanos hacia Colombia. Fonte: Revista Semana (2018)²²³

Contando com 117 mil visualizações, 1.200 reações e 250 comentários, a interação nesta postagem se mostra relevante, muito além das demais analisadas. Entre os comentários, diversas menções contra a xenofobia e lembranças da migração de colombianos para a Venezuela, ocorrida em período favorável do país vizinho, em relação ao que agora recebe os migrantes.

Esta publicação foi considerada por nós como humanista. Dada a característica do produto transmidiático, abriu-se mão da variedade de dados apresentados para prevalecer a narrativa e sensibilização do

drama vivido por aqueles que estavam saindo do seu país de origem.

No entanto, questões relacionadas aos problemas que os migrantes acarretam também foram pautados, como se pode ver na Figura 5 em uma interação de um usuário²²⁴ da plataforma. A abordagem feita elucida o receio do roubo de empregos e o destino da verba que seria de exclusividade do povo colombiano, nos fazendo refletir sobre as apropriações que podem ser inferidas, divulgadas e produzida a partir de sujeitos que carregam consigo posições conservadoras.

²²³ Disponível em: <https://www.facebook.com/RevistaSemana/videos/10157105425531679/>.

²²⁴ Destacamos o papel do usuário de "Superfã", que condiz com uma intensa atividade de comentários e curtidas em publicações da página. Nos questionamos sobre ele, visto que a ordenação dos comentários estava definida por relevância. Salientamos que um dos comentários que prevalece contém um discurso extremista que, segundo estudo realizado por Lim, são permitidos sob uma premissa de liberdade de expressão. Para Sun Sun Lim (2020, p. 603-604) "[...] as ferramentas das plataformas para os usuários curtirem e compartilharem conteúdo racista serviram para aumentar o racismo porque os algoritmos de recomendação do YouTube e do Facebook geraram conteúdo semelhante ou até mais preconceituoso, ampliando assim o discurso de ódio e a discriminação".

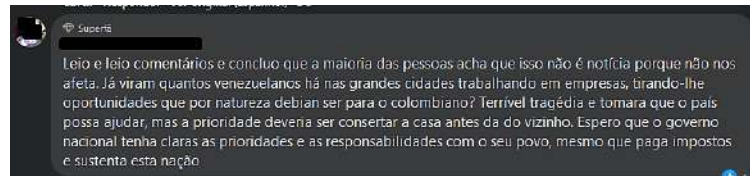


Figura 4: El éxodo de venezolanos hacia Colombia. Fonte: Facebook (2018)

O vídeo publicado pela página do político Diego Scharifker, no dia 31 de janeiro de 2017 (Figura 6) traz de forma rasa as implicações das migrações que o migrante passa para chegar até seu destino. A forma como estão representados os processos migratórios – abordando os crescimentos com altas porcentagens²²⁵ e um elevado número de

Desafios para construir narrativas cidadãs

As inter-relações entre plataformas de redes sociais e migrantes, no contexto da América Latina, vem ganhando novas configurações neste trajeto. O reconhecimento da centralidade da técnica nas sociedades, bem como as implicações que resultam as interações realizadas por meio destas, reconfiguram um ecossistema comunicativo abrangente, ainda que apresente desiguais modos de ação e diferenciados usos e apropriações sociais (Bonin, 2019).

imigrantes ilegais na Argentina, por exemplo – tende a mostrar que os migrantes estão indo aos montes para os países vizinhos. Ao final do vídeo, há uma previsão de um aumento em quatro vezes do número de migrantes nos próximos anos. Portanto, esta publicação acabamos por considerar como redutiva, pois reduz a qualidade do migrante a números.

Impulsionados mais recentemente pelas tecnologias digitais e pela globalização, os fenômenos migratórios vêm ganhando espaço não só nas pautas de discussão de grupos restritos – como a Cúpula da ONU, Governos, Ongs e entidades privadas – mas também em redes sociais. Estas se apresentam como espaço crucial para emergir novas lutas por ampliação da cidadania através do reconhecimento de novas narrativas que desafiam a hegemonia do racionalismo ocidental (Bonin, 2019). Para a compreensão de como os processos migratórios são pensados e entendidos em uma sociedade

²²⁵ Importante ressaltar que uma alta porcentagem nem sempre representa um elevado número de pessoas, apenas a variação. Por exemplo: 10% de 100 pessoas é 10. 1% de 1000 pessoas também é 10. Assim, no vídeo, quando é abordado que o aumento da migração no Chile foi de 64% na última década, deve-se analisar qual era o volume total de migrantes antes desse período de modo a evitar equívocos.

através das plataformas de redes digitais, faz-se importante entender a diversidade cultural, para que se possa construir uma cidadania a migrantes que muitas vezes são (in)visibilizados e deixados à margem da sociedade.

Dessa forma refletimos, a partir do multiculturalismo, sobre as trocas culturais entre os cidadãos e os migrantes. Um dos problemas que por vezes se apresenta quando existem pessoas com diferentes experiências ou vivências culturais e que acabam convivendo em um mesmo espaço social é a rejeição da cultura do migrante pela cultura dominante. Que por consequência, como afirma Cortina (2005, p.141) “aos migrantes, se pede que abandonem a própria cultura e adotem a do novo país”. Pensamos como

Neste contexto, novos modos de percepção, novos modos de narrar, de conhecer o outro e as técnicas utilizadas para conseguir as informações ampliam a sua sofisticação, saindo da necessidade do fornecimento desses dados a partir de governos para sistemas automatizados que utilizam TIC's ou

Cortina (2005) a partir de suas reflexões sobre o multiculturalismo, que consiste em um conjunto variado de fenômenos sociais, que derivam da difícil convivência e/ou coexistência em um mesmo espaço social de pessoas que se identificam com culturas diferentes²²⁶.

Post IV

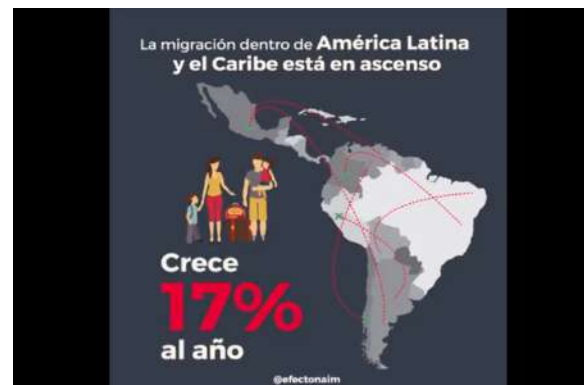


Figura 6: Migración en América Latina. Fonte: Facebook (2017)

tecnologias biométricas. Compreendendo as múltiplas dimensões que atravessam o sujeito migrante é que podemos fazer uma coleta de dados respeitosa e uma narrativa justa e digna, levando ao reconhecimento desses sujeitos. Esse movimento pode levar ao diálogo intercultural proposto por Adela

²²⁶ Emilio Lamo de Espinosa. *Culturas, Estados, Ciudadanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p.14 e 18.

Cortina (2005), em que a riqueza humana é valorizada e reconhecida como dever de uma sociedade que considere seus cidadãos e os cidadãos do mundo.

Concordamos com Risam (2019) e a sua crítica às escolhas daqueles que projetam a visualização dos dados, ao escolherem apenas as informações que estão dispostas em bases de dados ou relatórios, sem irem a campo, negam a existência de sujeitos e priorizam números. Assim, o migrante que, segundo Bourdieu (Sayad, 1998, p. 11) era visto já como um problema nos tempos de Platão e Sócrates por ser um sujeito “deslocado, no sentido incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço e a dificuldade que se experimenta em pensá-lo”, o migrante não se torna positivamente reconhecido, ao ser numericamente retratado. Por outro lado, podemos representá-los de forma inclusiva a partir da visibilização de suas histórias e relatos de seus anseios, para que não sejam vistos somente por meio de números, mas sim, por uma ótica que os humanize.

A necessidade de pluralizar as abordagens sobre os migrantes para que estes tenham suas diferenças socioculturais reconhecidas e visibilizadas nos permite pensar a constituição de espaços de interação cidadã

vinculados à troca de experiências, à expressão de elementos não hegemônico, “o quadro histórico que o provoca, o jogo de poder que o produz e as dinâmicas de representações sociais cuja implicação direta nega a voz ao migrante” (Brignol, Curi, Ribeiro & Teixeira in Redin, 2020, p. 205), possibilitando que as narrativas sociais nas plataformas de redes sociais sejam mais humanizadas com suas complexidades e contradições.

Por considerarmos que estas reflexões continuam nos interpelando e oferecendo chaves produtivas para pensar tais questões, concordamos com Martin-Barbero (2009) na “luta” pela coexistência dos códigos – principalmente no que tange a disputa entre discursos globais e locais – acreditamos que a existência de múltiplas narrativas possam habitar o mesmo espaço sem que uma sobrepuja a outra. A relação entre esses sujeitos e a sociedade deve se constituir dentro da cidadania comunicativa intercultural da qual fala Adela Cortina, para que tal processo possibilite às pessoas reflexões referentes aos imaginários distorcidos sobre os migrantes, convidando-os, assim, para um diálogo entre as culturas e respeitando suas diferenças.

Referências

- Bonin, J. A. (2019). Inter-relações entre culturas, tecnicidade e cidadania na obra de Jesús Martín-Barbero. *Matrizes*, 13(2), 27–44. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v13i2p27-44>
- Cortina, A. (2005). Cidadania intercultural. Miséria do etnocentrismo. São Paulo, SP.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2013). *The mediated construction of reality. Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Lim, S. S. (2020). Manufacturing Hate 4.0: Can Media Studies Rise to the Challenge? *Television & New Media*, 21(6), 602–607. <https://doi.org/10.1177/1527476420918825>
- Martín-Barbero, J. (2009). Desafios políticos da diversidade. *Revista Observatório Itaú Cultural*, 155–161.
- Ponzanesi, S. (2019). Migration and Mobility in a Digital Age: (Re) Mapping Connectivity and Belonging, 1–11. <https://doi.org/10.1177/1527476419857687>
- Redin, G. (2020). *Migrações Internacionais: Experiências e desafios para a proteção e promoção de direitos humanos no Brasil*. (UFSM, Ed.), *A representação midiática dos migrantes venezuelanos na Mídia Brasileira: Uma análise dos portais Folha de São Paulo e GaúchaZH* (1st ed.). Santa Maria, RS.
- Risam, R. (2019). Beyond the Migrant “ Problem ”: Visualizing Global Migration, 1–15. <https://doi.org/10.1177/1527476419857679>
- Sánchez-Monedero, J. (2018). The Datafication of Borders and Management of Refugees in the Context of Europe.
- Sayad, A. (1998). Prefácio. In EDUSP (Ed.), *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade* (p. 301). São Paulo, SP.
- Van Dijck, J., Poel, T., & Waal, M. de. (2018). *The platform Society. Media, Culture & Society*.

Comida como processo comunicacional

La comida como proceso comunicacional

Food as a communicational process

Daira Martins Botelho²²⁷

Resumo: A comida envolve vários processos para que chegue a qualquer mesa: higienização, cocção, harmonização. A comunicação também é cercada de elementos para que se dê de forma eficaz. No entanto, alguns dos caminhos comunicacionais não estão atrelados às formas tradicionais de comunicação e é disso que se trata essa pesquisa. O artigo, embasado pela teoria da Folkcomunicação de Luiz Beltrão e do estudo da linguagem culinária proposto por Massimo Montanari, tem como objetivo a busca de elementos práticos para analisar o processo comunicacional da comida. Para tanto, foi aplicado um questionário sobre comida cotidiana e comida de festa, que teve como respostas subsídios para pensar a comida e seu discurso na sociedade.

Palavras-chave: Comunicação, Comida, Cultura.

Resumen: La comida implica varios procesos para llegar a cualquier mesa: limpieza, cocción, armonización. La comunicación también está rodeada de elementos para que pueda tener lugar de forma eficaz. Sin embargo, algunas de las vías de comunicación no están vinculadas a las formas tradicionales de comunicación y de eso trata esta investigación. El artículo, basado en la teoría de la comunicación popular de Luiz Beltrão y el estudio del lenguaje culinario propuesto por Massimo Montanari, tiene como objetivo buscar elementos prácticos para analizar el proceso comunicacional de la comida. Para ello, se aplicó un cuestionario sobre alimentación diaria y comida de fiesta, que tuvo respuestas para subsidiar el pensamiento sobre la alimentación y su discurso en la sociedad.

Palabras Clave: Comunicación, Comida, Cultura.

²²⁷ Daira Martins Botelho. Doutora pela Universidade Estadual Paulista – UNESP. Docente na Universidade Paulista – UNIP – Bauru. Brasil. E-mail: dairarmb@yahoo.com.br.

Abstract: Food involves several processes to reach any table: cleaning, cooking, harmonization. Communication is also surrounded by elements so that it can take place effectively. However, some of the communication paths are not linked to traditional forms of communication and that is what this research is about. The article, based on the theory of Folkcommunication by Luiz Beltrão and the study of the culinary language proposed by Massimo Montanari, aims to search for practical elements to analyze the communicational process of food. To this end, a questionnaire was applied on everyday food and party food, which had responses to subsidize thinking about food and its discourse in society.

Key words: Communication, Food, Culture.

Introdução

Ao observar mulheres polonesas americanas, Hauck-Lawson (1998) se atentou para seus hábitos alimentares, bem como a preparação, o consumo e a celebração da qual a comida fazia parte. O objetivo da pesquisadora era entender de que maneira a alimentação e seus processos atuavam de maneira simbólica, com especificidades para cada grupo ou família, com o objetivo de ouvir a “voz da comida”.

O estudo de Hauck-Lawson foi uma das bases para a “comida narrativa”, termo da psicóloga Denise Amon, que reforçou o argumento de que a comida pode ser uma contadora de histórias. Seu trabalho foi analisar receitas de sua família e de menus de um bistrô, no qual pôde participar do dia-a-dia

e conhecer o cotidiano de uma cozinha profissional.

Para exemplificar os significados e ressignificações da comida, lança-se mão da teoria da Folkcomunicação, mais propriamente do objeto de estudo responsável por sua origem: os ex-votos. O processo observado por Luiz Beltrão na década de 1970 mostrou-se mais à frente da comunicação oral ou da escrita, o que o jornalista e pesquisador fez foi tentar entender o que aqueles objetos queriam dizer. De certa forma, Beltrão ouviu a voz dos ex-votos e foi capaz de lê-los para compreender seu contexto e atestar sua funcionalidade diante das situações que buscavam representar. Para elaborar a teoria, Beltrão atentou-se a uma forma diferente de comunicar que sempre existiu, mas que foi

abafada por conta da grande expansão dos meios de comunicação de massa à época. O autor afirmou que se tratava de "um vocabulário escasso e organizado dentro de grupos de significados funcionais próprios" (BELTRÃO, 2004, p. 38-39). Por isso, indica-se como tema central desta investigação o potencial comunicacional da comida.

Objetivos

Trata-se de incitar o desenvolvimento do pensamento e uma discussão que trabalha a comida como um vetor comunicacional, como base de um processo comunicativo cerceado por códigos, assim como Beltrão (2004) observou nos objetos de estudo da Folkcomunicação. Toma-se a abordagem teórica para a realização da pesquisa em busca de referenciais que ajudem a pensar os códigos comunicacionais da comida e, ainda, a aplicação de um questionário para, a partir dele, observar tais códigos existentes na percepção dos indivíduos ao cozinhar e ao relacionar a comida cotidiana e a de festa.

A pesquisa

Para compreender melhor as narrativas existentes no ato de comer e, também, ao ofertar o cozinhar de cada um ao outro, optou-

se pela aplicação de um questionário em grupos do *Facebook*, composto por perguntas abertas e fechadas, que ficou disponível durante 5 dias, pois o número de respostas proposto (cem) foi atingido nesse período de tempo.

Participaram pessoas entre 19 e 74 anos, sendo que houve maior quantidade de respondentes que possuem cerca de 30 anos de idade. A maioria das respostas vêm de um público feminino, somando 77%, outros 22% são representados por pessoas do gênero masculino, e 1% preferiu não dizer.

Em relação à origem, foram obtidas contribuições do México (5) – de lugares como Chiapas e Cidade do México, e Venezuela (1), mas a maioria foi do Brasil, com 94 respostas. Desse país, a maioria dos dados veio de pessoas residentes no Estado de São Paulo e entre outros Estados constatados estão Bahia, Ceará, Distrito Federal, Goiás, Minas, Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pernambuco, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

Os questionamentos estiveram centrados na percepção desses indivíduos sobre a comida cotidiana e de festa, com o intuito de fazer com que as pessoas realizassem uma comparação entre um tipo de refeição e outro

para que fosse possível “enxergar” as especificidades e também a intenção de um comensal ao servir.

Comparações entre comida cotidiana e comida de festa

O primeiro ponto a ser ressaltado é a importância que os entrevistados deram para a comida nos dias de festa. Assim como existem a relevância da alimentação na religião ou nas criações dos mitos e hábitos (LÉVI-STRAUSS, 2006; 2010), por meio dos dados observou-se um apreço pela comida, como mostra o Gráfico 1.

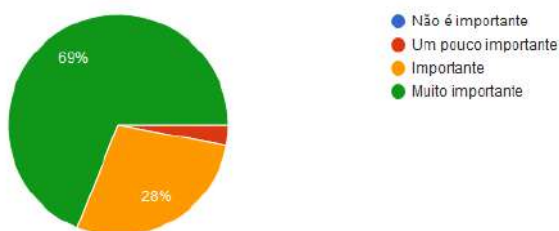


Gráfico 1. Importância da comida em uma comemoração. Fonte: da autora, 2020.

No Gráfico 1, 3% das pessoas afirma que a comida é “um pouco importante”, e nenhuma delas indicou que esse não seja um elemento significativo para os dias comemorativos.

Em comparação ao que é servido no dia a dia e o que é posto à mesa nos dias de festa trouxe um apontamento que reitera o que foi

dito acima, pois mostra que, para a maioria das pessoas, a comida cotidiana é diferente do que é servido em uma ocasião especial, seja ela uma grande festa ou reunião mais íntima, como exemplificado no Gráfico 2.

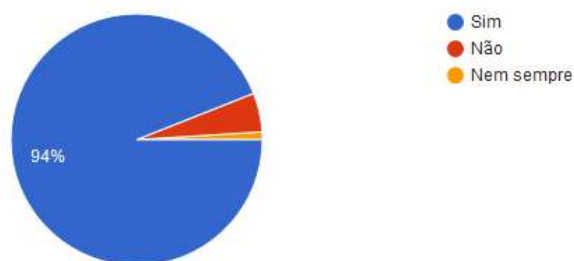


Gráfico 2. Diferença entre alimentação diária e comida de festa. Fonte: da autora, 2020.

De acordo com o Gráfico 2, uma pessoa afirma que “nem sempre” há alteração no cardápio nas diferentes ocasiões e cinco relatam que não fazem distinção entre a comida de festa e a cotidiana. No entanto, visualmente é possível observar o contraste das 94 pessoas que dizem fazer uma comida diferente ao receber uma visita.

O interessante foi notar as justificativas dadas pelos respondentes. Afirmações como “Ocasões especiais, comidas especiais. Dias normais, comidas normais” e “Momentos especiais, comidas especiais” corroboram para muitas outras respostas que levam a um “cardápio mais elaborado”, comidas mais “calóricas”, com pessoas até exemplificando o que servem nesses dias: “em festas ou com

visitas a comida não é a 'de sempre' (arroz, feijão, carne, salada), é algo mais 'especial' (tipo salgados, pizza, cachorro quente, bolo, etc); "a comida que como no dia a dia é mais simples (prato de arroz, feijão, bife, sopa, etc). Numa visita/festa, normalmente é algo diferente, que não se come normalmente, como churrasco, estrogonofe, lasanha, pizza, esfirra, salgadinhos, etc." ou "nas festas as comidas são mais temáticas. Por exemplo: festa de aniversário tem churrasco ou salgadinhos. Tem as festas com caldos, feijoada e doces. Normalmente não consumo doces no dia-a-dia".

Dados relevantes foram trazidos pelos entrevistados. Um deles foi o tempo, considerado um ponto pouco favorável para o cozinhar do dia a dia, fazendo com que o cardápio seja mais básico, até repetitivo, pois não é possível se dedicar tanto a essa atividade durante os afazeres da semana, por exemplo. Jesús Contreras²²⁸ se ateu ao tema "tempo" para afirmar que esse é um dos aspectos cruciais para a cozinha e para a alimentação – haja vista a quantidade de pessoas que passou a cozinhar durante a pandemia justamente pelo estabelecimento de outra relação com o tempo durante essa

fase mundial. Para o autor, a globalização foi um grande divisor de águas no modo de comer – por conta da compressão espaço-tempo, abordada por Hall (2002), e isso levou a sociedade a uma ruptura com a comensalidade, fato que é perceptível também na pesquisa, visto que existe uma maior dedicação nos dias festivos, justamente por conta desse tempo que é dispendido para ocasiões especiais.

Outro aspecto indicado pelos respondentes foi o financeiro. Alguns afirmaram que a comida de festa também é mais cara e, por isso, não é viável para ser feita todos os dias, o que confere mais uma particularidade a essa narrativa alimentar.

Algo considerável mostrado na pesquisa foi a preocupação com o outro, momento onde o anfitrião cede sua posição de único detentor do gosto para os pratos a fim de considerar o paladar dos seus convidados. Algumas pessoas pontuaram que têm uma dieta mais equilibrada cotidianamente, por questões de saúde e/ou economia, o que é modificado nos dias de festa, pois elas "se permitem comer mais besteiras", além de levar em consideração o gosto dos convidados. Uma pessoa alegou "respeitar o gosto" das visitas,

²²⁸ Conferência realizada no dia 15 de setembro de 2020, na abertura do IV Colóquio de História da Alimentação e Abastecimento na Amazônia.

já outra disse que muda o cardápio “talvez por querer agradar”, o que significa que essa elaboração da comida de festa mostra um certo sair de si para encontrar o gosto do outro, independentemente do porquê, como pode ser lido no comentário: “[porque] quando eu recebo visitas sempre tento fazer o melhor pra elas enquanto pra quando eu almoço ou janto sozinho só o básico já basta”.

Além da intenção de saber a relação entre comida cotidiana e de festa, buscou-se explorar o grau de envolvimento dessas pessoas como o ato de servir ou, mais especificamente, agradar seus convidados. Para tanto, questionou-se sobre a disponibilidade em cozinhar nos dias de festa – quando a refeição é diferenciada – e as respostas podem ser visualizadas no Gráfico 3.



Gráfico 3. Preferência por cozinhar ou encomendar comida nos dias de festa. Fonte: da autora, 2020.

Para essa pergunta foram dadas duas opções: “prefiro cozinhar” ou “encomendo tudo”, mas foi permitida a adesão de respostas de acordo com a particularidade de cada entrevistado. Entre as respostas adicionadas estão: “para festas encomendo, para visitas cozinho”; “encomendo uma parte e cozinho outra”; “não tenho uma preferência, depende da ocasião, tempo e convidados”;

“um misto dos dois, cozinho e compro dependendo da ocasião”; “sempre encomendaria se tivesse como pagar. Então às vezes tem que cozinhar mesmo”; “faço uma parte”; “meio a meio”; “depende da festa e depende da visita”; “depende do que quero comer”; “depende da minha vontade”; “prefiro cozinhar, mas, quando não é possível (seja pelo número de convidados, seja pela

organização cotidiana) encomendo sem problemas". O quesito "depende" apareceu algumas vezes, sendo indicado de acordo com o tempo, com o tipo de festa, quantidade de pessoas; outras pessoas pontuaram também o "os dois" ou "um misto dos dois".

De acordo com as respostas, o Gráfico 3 mostra que a maioria das pessoas prefere cozinhar para aqueles que irão receber, mas, como citado acima, o tempo ainda se apresenta como um dos elementos de diferenciação, seguido pela questão do orçamento.

Como justificativa para esse comportamento, muitas pessoas que encomendam disseram que não possuem habilidades na cozinha ou que preferem pedir comida por ser mais prático, "para não ficar focado em cozinhar, e perder a festa", além do fato de que cozinhar configura "muito trabalho e depois tu não aguenta a festa! Melhor pedir e relaxar".

Por outro lado, aqueles que preferem cozinhar para os convidados o fazem por diversos motivos: ter certeza do que está servindo, controlar o que está sendo feito e planejado, gostar de cozinhar e ter conhecimento para realizar os preparos necessários. Mas entre as respostas, a palavra que mais apareceu foi afeto, muitos

acreditam ser essa uma forma de demonstrar carinho ao receber: "gosto de cozinhar para as pessoas que são importantes pra mim"; "por que acho mais gostoso e acolhedor"; "é uma forma de imprimir afeto"; "adoro ir para a cozinha, testar e adaptar receitas. Acredito que é diferente quando você mesma coloca a mão na massa e prepara comidinhas para os seus convidados, tem outro sabor, é afetivo e atencioso"; "amo cozinhar e demonstro carinho e atenção pela visita"; "gosto de oferecer e fazer com amor"; "prefiro cozinhar porque geralmente a comida acaba sendo o motivo do encontro"; "tenho muito prazer em cozinhar e compartilhar o alimento. Acho importante fazer a comida que vai ser servida na festa, mantém as tradições familiares e, também, imprime a alma das minhas 'festas', onde todos esperam por isso, faz parte da minha 'festa', reunião, comemoração"; "garantia de qualidade, carinho e aconchego"; "gosto de cozinhar, de demonstrar carinho e afeto em forma de comida"; "ao cozinhar, consigo personalizar. Além disso, é uma forma de carinho e respeito com os convidados"; "me gusta agradar a las personas con lo que cocino". E, como essas, há muitas outras respostas que remetem ao amor, ao afeto, ao respeito em receber e oferecer aquilo que é considerado mais

peçoal, feito com as próprias mãos e, de acordo com os entrevistados, denota mais carinho. Até mesmo aqueles que não sabem cozinhar, nutrem esse sentimento: “não sei cozinhar, se soubesse eu faria porque acho que é uma forma de o anfitrião demonstrar afeto ativo”.

Para outros, a comemoração vai muito além de, somente, o ato de comer, o cozinhar também faz parte da construção dessa linguagem comunicativa: “cozinhar é um hobby e o melhor da festa são os preparativos com a equipe (nos últimos tempos família). É onde desfrutamos o estar juntos. (Comemoramos a vida sempre)”; “é mais interessante se envolver com a comida de forma total. Pois o simbolismo da construção do sabor e da transformação culinária também é parte da festa”.

Considerações

O alimento transformado em passa a ter sentido. Essa é a construção que se dá em torno desse ato humano responsável pelo patamar que a humanidade atingiu em termos sociais, econômicos e culturais. Beltrão (1980; 2004) trouxe em seus estudos diferentes sistemas de comunicação cultural, envoltos sempre pela manifestação do povo e suas formas de se comunicar, uma maneira nem

sempre legitimada, mas de uma efetividade sem igual. Por suas observações do local, do regional, o autor passou por elementos que caracterizam a busca por uma linguagem não necessariamente tradicional, por canais diferenciados, com objetos que, até então, não tinham “voz” dentro da academia sob o viés comunicacional. Considerada por ele como “enigmática”, essa é uma forma de comunicação que carece de descobertas e capacidade de decifrar o “[...] segmento semântico codificável, no emaranhado de sons, ritos, movimentos e imagens que o encobrem, constituindo o segmento estético, não decodificável racionalmente” (BELTRÃO, 2004, p. 69). O autor faz referência ao discurso folclórico, com suas práticas, no entanto, essa percepção pode ser aplicada a outras esferas sociais, como qualquer manifestação cultural. Seu olhar é, aqui, aplicado à comida, já que esse discurso reitera, vai além e não se trata somente do que pode ser verbalizado, “[...] mas também meios comportamentais e expressões não-verbais e até mitos e ritos que, vindos de um passado longínquo assumem significados novos e atuais, graças à dinâmica da Folkcomunicação” (BELTRÃO, 2004, p. 72).

Por isso, tomamos a importância da codificação dos elementos comunicacionais

da sociedade e aplicamos à comida, essa prática tão comum, mas necessária e considerada até desprezada por Michel de Certeau (1996), mas que, por meio da Folkcomunicação, consegue entender a metalinguagem envolvida no processo culinário.

Como visto na pesquisa, a vontade de cozinhar para as pessoas tem muito a ver com a preocupação e o cuidado com o que será servido, trata-se de uma linguagem que foi destrinchada por Montanari (2013), na qual o autor classifica as preparações de acordo com a gramática: o léxico que representa a própria comida (produtos que podem ser incorporados – ou não – pela dieta das pessoas por questões econômicas, sociais, culturais, de gosto, de religião, de posicionamentos políticos, etc), a morfologia (diz respeito aos modos de preparo, cozimento e possíveis adaptações); a sintaxe, representada pela ordem de servir, como as refeições (entrada, prato principal, sobremesa). Sendo assim, para o autor, comida é discurso.

E nesse emaranhado de linguagem está a busca dos entrevistados por se fazer “ouvir”, “ler”, “ver”, “sentir” por meio da comida, uma vez que o modo de servir ao outro é responsável, ademais, por dizer muito sobre quem serve, evidenciando a existência de uma

mensagem nesse espaço de comunicação configurado pela refeição. É a mesa servindo como palco, ou melhor, teatralizando a vida cotidiana, de acordo com Maffesoli (2002), como mostra uma resposta da pesquisa: “Pela ritualização da ocasião. Cuidar do cenário (roupas de mesa, louças) e do cardápio, tornando-os distintos do cotidiano, contribui para marcar a diferenciação do momento.”. Esse ritual indicado pelo respondente remete ao elo de comunicação existente entre todos os componentes e que vai sendo construído ao longo do cozinhar, do servir, do partilhar.

A mesa / o comer permite a comunicação e a desenvolve desde o momento da escolha dos ingredientes até o final de uma refeição, isso porque, assim como os ex-votos explorados por Beltrão, a comida traz consigo mais do que somente aspectos nutricionais, ela é carregada de símbolos, de ritos (“Cozinhar é um ato de amor, troca de energia.”), até mesmo regras, haja visto a diferenciação feita na comparação entre pratos cotidianos e de festa, o que confere a cada discurso uma intenção diferente.

O preparar, o receber, o não dito presente em cada prato pode ser demonstrado pelas respostas apresentadas na pesquisa realizada para este artigo, a vontade de agradar, de compartilhar o afeto por meio do servir, tudo

isso faz parte da linguagem da comida, por isso a comida comunica e, como questiona um entrevistado: "Há outra forma de receber bem alguém?".

Referências

AMON, D. (2014). *Psicologia social da comida*. Petrópolis, RJ: Vozes.

BELTRÃO, L. (1980) *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez.

BELTRÃO, L. (2004). *Folkcomunicação: teoria e metodologia*. São Bernardo do Campo: UESP.

CERTEAU, M. (1996). *A invenção do cotidiano*. 2. morar, cozinhar. Trad. Ephraim F Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes.

HALL, S. (2002). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HAUCK-LAWSON, A. S. (1998) When food is the voice: a case study of a Polish-

American woman. *Journal for the Study of Food and Society*, Vol. 2, No. 1, p. 21-28.

Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.2752/152897998786690>

592. Acesso em:

jun/2016.

LÉVI-STRAUSS, C. (2006). *A origem dos modos à mesa*. Mitológicas v. 3. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, C. (2010). *O cru e o cozido*. Mitológicas v. 4. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify.

MAFFESOLI, M. (2002). Mesa, espaço de comunicação. In: DIAS, C. M. M. (2002) *Hospitalidade: reflexões e perspectivas*. Barueri, SP: Mande.

MONTANARI, M. (2013). *Comida como cultura*. São Paulo: SENAC.

Esporte e interculturalidade: o futebol como elemento de integração social para refugiados angolanos

Sport and interculturality: soccer as an element of social integration for Angolan refugees

Conceição A. N. de Souza²²⁹

Carol Fontenelle²³⁰

Resumen: O presente artigo busca entender como o esporte pode favorecer a vinculação física e simbólica dos imigrantes-refugiados que fixaram residência no Brasil. Será visto como o futebol pode ser utilizado para promover a integração sócio-econômico-cultural deste grupo de pessoas, vítimas de um processo diaspórico forçado. Por meio do esporte, e de maneira paulatina, estas pessoas negociam seus espaços físicos e simbólicos, na busca da construção de novas territorialidades e conseqüente resgate da cidadania. Na parte empírica do trabalho, entrevistaremos Maurício Dumbo, integrante da Seleção Brasileira de Futebol de 5. O atleta veio para o Brasil, ainda criança, com um grupo de compatriotas, seus amigos até hoje. Além de Maurício, este grupo também participará das entrevistas, cujo objetivo é perceber como a construção da cidadania se dá por meio do esporte, sendo este um vetor de participação e inclusão, servindo como ponte entre as diferenças, incluindo as étnicas e culturais, como preconiza as Nações Unidas.

Palabras Clave: Esporte, Vínculo, Imigração.

²²⁹ Conceição A. N. de Souza. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação – UERJ (PPGCOM – UERJ). Mestre em Administração (EBAPEL-FGV). Brasil. E-mail: conceicaosouza6614@gmail.com

²³⁰ Carol Fontenelle. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação – UERJ (PPGCOM – UERJ). Mestra em Comunicação – UERJ (PPGCOM - UERJ). Brasil. Email: carolfontenelle@gmail.com

Abstract: This article intends to understand how sport can favor the physical and symbolic linkage of immigrant-refugees in Brazil. In the empirical part of the work, we will interview Maurício Dumbo, Brazilian National Football Team of Five' athlete.

Key words: Sport, Linking, Immigration.

Introdução

A sociedade contemporânea apresenta uma complexa realidade no que tange à cena geopolítica internacional e que impacta na economia e na rotina de várias comunidades, de várias nações. Uma das consequências mais relevantes é o aumento dos fluxos internacionais de pessoas, incluindo os imigrantes-refugiados, para todas as partes do mundo. Ao chegarem no novo lugar, até então, uma terra estranha, estas pessoas precisam se vincular socioeconomicamente e culturalmente no local de destino, como parte do processo de desenvolvimento da nova territorialidade.

O objetivo deste trabalho é entender como o esporte, mais especificamente o futebol, pode favorecer a vinculação física e simbólica dos imigrantes-refugiados, protagonistas de um processo diaspórico, que fixaram residência no Brasil. Será visto como este esporte pode ser utilizado para promover a integração socioeconômica e cultural deste grupo de pessoas. Por meio do futebol, e de maneira paulatina, elas negociam seus

espaços físicos e simbólicos, na busca da construção de novas territorialidades e consequente resgate da cidadania.

Utilizamos a pesquisa bibliográfica para embasar os conceitos sociológicos e comunicacionais que apresentamos no texto. Na parte empírica do trabalho, entrevistamos Maurício Dumbo, refugiado angolano e integrante da Seleção Brasileira de Futebol de 5. O atleta veio para o Brasil ainda criança, com um grupo de compatriotas, graças a um projeto de cooperação entre Brasil e Angola. O foco do projeto foi a educação e o público, crianças, adolescentes e adultos que apresentavam alguma deficiência física, como consequência da guerra civil que assolou Angola. A entrevista, fonte de dados primários, permitiu que nos aproximássemos de uma realidade única, permeada por nuances e signos que procuramos decifrar. De forma leve, generosa, sensível e com boas doses de humor, Maurício nos conta como se deu sua jornada, que teve o futebol como processo de vinculação ao novo lugar, o Brasil.

A globalização e a questão migratória no mundo e no Brasil

A questão migratória, no mundo, faz parte de um processo político, social e econômico, desencadeado por diversos fatores. Os mais relevantes são: guerras, recrudescimento das diferenças; perseguições (políticas, étnicas ou culturais) e busca de melhores condições de vida. Este processo impacta, de muitas formas, na economia e nas relações sociais, de muitas comunidades, de várias nações.

Para a ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados), os refugiados são pessoas que escaparam de conflitos armados ou perseguições. Normalmente, essas pessoas vivem numa intolerável situação de periculosidade, onde, em muitos casos, a única solução é cruzar fronteiras internacionais e buscar a segurança, nem sempre possível, em outros países onde passam a ser consideradas refugiadas.

De acordo com a ONU, em 2015, havia 244 milhões de migrantes internacionais. Este número representa um aumento de 41%, quando comparado ao ano de 2000. Deste total, 20 milhões são de refugiados. Este número denota a importância da questão das

migrações na nossa sociedade contemporânea. Ainda de acordo com a entidade, em 2016, havia no mundo mais de 65 milhões de pessoas que saíram de seus países devido a conflitos e perseguições. Uma em cada 113 pessoas no mundo estão nesta situação, configurando a maior crise humanitária desde a Segunda Guerra Mundial. A maioria desses refugiados são sírios. No Brasil, de acordo com o Comitê Nacional para Refugiados – CONARE, órgão ligado ao Ministério da Justiça, até o final de 2016, havia um total de 9.552 refugiados, de 82 nacionalidades²³¹.

A globalização é um processo amplo que envolve nações e nacionalidades e que expressa uma nova forma de expansão do capitalismo (IANNI, 1997). Seus recentes movimentos se iniciaram no início da década de 1990, com a popularização da internet. Para Bauman (1999) é um processo irreversível, “que afeta todos na mesma medida e da mesma maneira (p. 7). Para o autor, a expressão “compressão tempo-espaco diz respeito à multifacetada transformação da condição humana na era globalizada, onde as utilizações tanto do tempo quanto do espaco são ao mesmo

²³¹ <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/component/tags/tag/conare-comite-nacional-para-os-refugiados>

tempo diferenciados e diferenciadores: “Estamos em movimento mesmo que fisicamente estejamos imóveis” (p.8). Enquanto processo (ou fenômeno), econômico, social e cultural, pressupõe a interação entre pessoas, economias, mercados e culturas, em todo o mundo. Neste processo as nações veem sua soberania, identidades e redes de comunicação sofrerem as consequências do fluxo de atores transacionais.

A diáspora de Maurício Dumbo

“...longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o bastante para entender o enigma de uma chegada sempre adiada”
(Stuart Hall).

A diáspora pressupõe o fenômeno do deslocamento, no espaço e no tempo; é o deslocamento do espaço primordial para um espaço desconhecido. Como vimos, as pessoas, muitas vezes famílias inteiras, ao migrarem para outros países, o fazem por diversos motivos. Independentemente de qual seja, estas pessoas deixam para trás familiares, histórias, identidades e afetos. É a experimentação do sentimento da ruptura e perda e a incessante busca pelo seu lugar no mundo.

No caso do Maurício, nosso entrevistado, o grande motivo foi a guerra civil angolana. Após se libertar de Portugal, o país foi assolado pela guerra, que durou 27 anos (1975-2002). As relações entre Brasil e Angola começaram a se estreitar justamente em 1975. De acordo com o site do Itamaraty, o Brasil foi o primeiro país a reconhecer a independência de Angola, neste mesmo ano.

Maurício ficou cego aos 5 anos, em consequência do sarampo. Na ocasião, a família resolveu tratar a doença em casa, pois em função da guerra a maioria dos hospitais estava destruída, sem contar que as estradas possuíam minas terrestres. A partir desse dia, sua vida mudou. Acabou a rotina da criança que brincava e corria. Até que, em 2001, graças a um projeto de cooperação entre Brasil e Angola, ele teve a oportunidade de vir para o Brasil estudar. Maurício nos conta que “com 11 anos de idade, eu não sabia ler, eu não sabia escrever, mal falava Português, na verdade”.

A mãe, D. Justina foi a grande responsável pela vinda do Maurício para o Brasil. Quando o governo angolano fez a proposta de incluí-lo no projeto, ela imediatamente percebeu, ali, a oportunidade de tirar o filho daquele ambiente devastado e sem futuro. Maurício reconhece e

agradece a sabedoria e o desprendimento da mãe:

Hoje eu agradeço a minha mãe por não ser egoísta, né? Vamos dizer assim: ela passou por cima da saudade que ia sentir. Vamos dizer que ela arriscou. Deixar seu filho cego, de 11 anos para vir para um país. [...] Ela só pensou em coisa melhor para mim, que foi o que o governo falou pra ela. Graças a Deus ela não foi egoísta, pensou em mim, também. Que realmente, em Angola, minha vida ia estar estagnada.

Em princípio, Maurício não queria vir. Criança, deficiente visual e longe da mãe: não parecia uma boa ideia. E de novo, entra em cena a D. Justina. Mesmo sem saber ler nem escrever, a sabedoria, adquirida ao longo de uma vida de dificuldades, se impôs. Ela sabia que o futuro do Maurício dependia daquela oportunidade. De forma matreira, ela convenceu o filho, conforme ele próprio nos conta em meio a risos: “eu tinha 11 anos de idade, era deficiente visual, né. Aí, em princípio, falei que não queria ir. [...] Aí minha mãe, muito inteligente [...] falou que eu ia conhecer o Adriano, que jogava no Flamengo, vai conhecer o Ronaldinho Gaúcho, vai conhecer a Taís Araújo.”

Já se passaram 19 anos desde a chegada do Maurício. São histórias de acolhimento, conflitos e resiliência. Em Curitiba, trabalhou

no Tribunal de Justiça do Paraná, mas nesta mesma época sua história já tinha sido atravessada pelo futebol, o que fez mudar completamente a sua vida e hoje deixar o Direito de lado e ser um atleta de alto desempenho, ala da Seleção de Futebol de 5.

Embora a história possa ser entendida como linear, o significado da narrativa continua em movimento, em função dos novos elementos, contatos, vivências e experiências. Ianni (1997) diz que a história não se desenvolve de maneira contínua e sequencial, mas que ao longo da sua trajetória “adquire movimentos insuspeitados, surpreendentes” (p.7). O autor chama estes movimentos de rupturas e que são nelas que surgem as novas e inesperadas possibilidades.

Vinculação física e simbólica por meio do futebol

A vinculação ao novo lugar faz parte do processo Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização (TDR), que possui aspectos físicos e simbólicos. É na reterritorialização, por meio da ação protagonista dos imigrante-refugiados, que ocorre o desenvolvimento das novas territorialidades que, de forma contínua e paulatina, engendra novas

ressignificações, contatos e convívios, fazendo com que o novo território se transforme em lugar, que enquanto espaço vivido é carregado de novos significados.

Em 2001, graças a uma parceria entre os governos de Brasil e Angola, um grupo de 24 crianças e jovens angolanos, com deficiência visual, veio para o Brasil, sem os seus pais para terem oportunidades de educação. Vale informar que em Angola há cerca de dez línguas oriundas dos grupos étnicos, mas a Língua Portuguesa é o idioma oficial. Além de ensinarem os jovens a se comunicarem em Português, a parceria visava a aprendizagem do Braille.

Inicialmente o grupo morou em Juiz de Fora, mas, no mesmo ano, no mês de agosto, foi transferido para a cidade de Curitiba, onde viveu no Instituto Paranaense de Cegos, até 2010. Após, o consulado angolano alugou uma casa para os jovens e continuou custeando a permanência deles no país. Em novembro de 2014, o consulado informou que todos deveriam retornar para Angola. "Eles pararam de pagar nossas despesas, vivemos graças à ajuda do povo de Curitiba, que nos abraçou. Eu ganhei uma bolsa de estudos na universidade onde estudava e pude me formar em Direito", explica.

O Brasil, *locus* de desenvolvimento da nova territorialidade de Maurício, é a representação de uma sociedade globalizada e pós-moderna, carregada de significados e significantes. Em seus aspectos físicos, o processo TDR, corresponde à saída das pessoas de seus locais de origem e a chegada/acolhimento a outro lugar (HAESBAERT, 2014). Um dos aspectos a serem considerados é o sentido sociocultural do processo TDR. Neste sentido, as identidades territoriais são desenraizadas e enfraquecidas fazendo com que o território perca o sentido e se transforme em um "não lugar" (AUGÉ, 1992).

Quando Maurício chegou ao Brasil, ele sequer sabia que o deficiente visual poderia jogar futebol. Ainda em Juiz de Fora, ele começou a prática esportiva, mas era de maneira adaptada, pois não existia a bola com guizo. Na associação onde morava, colocavam sacos plásticos na bola para que, com o ruído, ele soubesse onde estava a bola. "Quando eu estava brincando sozinho e a sacola rasgava que era o problema. Acabada a brincadeira da criança", conta de maneira bem humorada.

O futebol foi basilar para a interação de Maurício aos hábitos brasileiros e até a própria prática do idioma. Quando ele chegou em Curitiba, passou a praticar o esporte já

com a bola de guizo. Vários garotos, de diversas idades jogavam juntos.

Quando eu cheguei, eu falava o Português errado e as pessoas ficavam rindo de mim. Quando eu jogava bola, eu esquecia isso e chamava os caras para tacar a bola para mim, falava as jogadas. O futebol contribuiu para meu desenvolvimento no Português e para a interação. A maior parte de minhas amizades surgiu no futebol. As pessoas me chamavam para ir na casa delas comer um churrasco. O esporte é para quebrar qualquer barreira. Passar uma excelente educação. Você tem que respeitar o seu adversário. Você ganha tem que cumprimentar e quando perde também.

A fala de Maurício nos remete a importância que um esporte pode ter ao contribuir para a sensação de pertencimento e ao senso de comunidade. Ou seja, um estrangeiro, de 11 anos, que mal falava Português, foi se desenvolvendo no esporte à medida que se aprimoravam também as suas relações em comunidade. Como aponta Bauman (2004), comunidade produz uma sensação boa por causa dos significados que a palavra carrega: é a segurança em meio à hostilidade. Segurança essa essencial para uma pessoa como Mauricio que, meses antes, precisava ter cuidado ao pisar no chão, pois poderia ter uma mina. “Quando eu cheguei em 2001, fiquei desesperado com os barulhos dos rojões. O Atlético Paranaense foi campeão e eu me escondi embaixo da cama, com medo do que estava

acontecendo lá fora”, disse. Aos poucos Mauricio foi entendendo os próprios códigos sociais desta comunidade esportiva e o que significavam os fogos, rojões, gritos, ou seja, a sonoridade de uma partida oficial de futebol antes, durante e depois.

Corroborando com Kunz (2004), a competência social é desenvolvida pela tematização das relações e das interações sociais. Ou seja, Mauricio não aprendeu somente a jogar futebol, mas sim o que era o futebol na própria sociedade brasileira.

Logo no meu primeiro treino, eles começaram a me mentir, dizendo que eu levava jeito. Eu levei uma bola no estômago e fiquei traumatizado, mas os meninos brincaram comigo, falaram que eu tinha que ser homem. E logo eu fui perdendo o medo e voltei a jogar. Em 2006, estava jogando meu primeiro campeonato e já fiz gol. No futebol de campo, gostam de empurrar o gol para o novato, como no futebol de 5 o goleiro enxerga, sobrou para mim a zaga. Mas meu treinador viu que eu levava jeito e me colocou como ala, posição que jogo até hoje.

Em 2007, Maurício foi para outro time de Curitiba, a Adevipar (Associação dos Deficientes Visuais do Paraná) onde permaneceu até 2011. Em 2009 já veio o convite para treinar com a seleção, mas ele não poderia porque não havia sido dado a entrada em sua naturalização. Em 2012, Maurício foi para São Paulo, jogar na Apadv (Associação de Pais Amigos e Deficientes

Visuais) e em 2013, na Aedv (Associação Esportiva dos Deficientes Visuais do Estado do Paraná).

Em 2014 foi para o Agafuc (Associação Gaúcha de Futsal para Cegos), onde é atleta até hoje. A Agafuc surgiu em 2010 e é uma das principais instituições da modalidade. Para se ter ideia, Mauricio e seus companheiros de time ganharam, em 2019, o bicampeonato da Super Copa do Brasil de Futebol de 5, o bicampeonato do Regional Sul / Sudeste de Futebol de 5, o tetracampeonato Brasileiro de Futebol de 5. Em 2020, a equipe já conquistou o tricampeonato da Super Copa de Futebol de 5.

Nesta associação, Maurício ganhou todo o apoio para se naturalizar brasileiro e chegar à Seleção Brasileira, em 2016. Tempo suficiente para participar das Paralimpíadas. Nas quatro edições que o Futebol de 5 esteve nas Paralimpíadas, a seleção ganhou medalha de ouro em todas. Foram 17 partidas, com 14 vitórias e três empates. Em uma partida de Futebol de 5, o silêncio é fundamental. Além de ouvir a bola, os jogadores ficam atentos às orientações dos chamadores, goleiro e técnico. Os ruídos só são permitidos na hora do gol, em faltas, lateral, tempo técnico ou qualquer paralisação da partida.

As Paralimpíadas foi o momento que a gente mais se sentiu atleta de alto rendimento. O estádio estava lotado na final. Nos sentimos valorizados. A torcida não pode fazer barulho, mas a gente queria aproveitar este momento. É muito arrepiante e emocionante ouvir as pessoas gritarem: Brasil, Brasil.

Novamente, vemos o futebol trazendo elementos de pertencimento a um grupo, com a fala de nosso entrevistado. Como explicam Santos e Souza: “o esporte paralímpico representa uma das principais manifestações sociais de inclusão de pessoas com deficiência na sociedade e se configura como um ambiente de grande visibilidade para esse grupo social” (SANTOS; SOUZA, 2016, p.17).

Podemos afirmar ainda que os amigos de Maurício, que chegaram no Brasil com ele em 2001, também se vinculam ao país por meio da própria Seleção. Segundo ele nos conta, os amigos se reúnem para torcer para a Seleção Brasileira de Futebol de 5 e para o amigo atleta. Também podemos considerar que Maurício não é cidadão brasileiro somente em quadra. A sua relação é de afetividade pelo país e pelas pessoas. “Eu me sinto parte do Brasil, como eu falei, eu cheguei aqui com 11 anos, em 2001 e já estou aqui há 19 anos, Angola só me nasceu. Quem me tornou cidadão foi o Brasil. Eu adotei, é minha pátria

de coração. Eu quero fazer bonito para o meu país”.

O desempenho de Maurício na seleção deve-se muito ao seu empenho também fora de campo. Como atleta de alto rendimento que é, realiza treinos físicos diários, duas vezes ao dia, na cidade onde mora e terças e sábados vai até a Agafuc para os treinos táticos. A Seleção Brasileira também dá o suporte enquanto eles estão nos clubes.

Temos nutricionista, dieta e indicação de suplementos. Preparador físico, treinador, auxiliar técnico. A seleção chega mais perto do profissional. O atleta da seleção está bem amparado. Os clubes não têm condições de dar todo este aparato, por falta de visibilidade do futebol de 5. Quando teve as Paralimpíadas, a mídia mostrou bastante e para muitos ficou que a gente só joga neste campeonato. Somos atletas e jogamos todo o ano.

A não cobertura midiática pode contribuir para a falta de visibilidade do futebol de 5. Como explica Hilgemberg (2018), o esporte é um produto e, desta forma, o valor dado pela mídia a qualquer evento é representativo dessa percepção. A autora explica ainda que não existe uma equação padrão que calcule o valor de cobertura midiática, mas que a atração midiática é baseada em uma

combinação de fatores sociais, econômicos e até políticos.

Em 2020, teríamos novamente as Paralimpíadas e, possivelmente, atletas paralímpicos retornariam aos noticiários esportivos. O coronavírus comprometeu o calendário do evento, bem como o próprio treinamento dos atletas. Maurício investiu em aparelhos de musculação e esteira para treinar em casa. “O preparador físico manda os treinos pelo Whatsapp. Estamos nos adaptando e nos virando, usando a criatividade”. É a tentativa de mitigar a impossibilidade de sair de casa para os treinamentos para (quem sabe daqui a um ano) estar em campo novamente no maior evento esportivo do mundo, vestindo as cores do seu país de coração.

Conclusão

Em todo o mundo, a questão da migração em massa tem impactado de muitas maneiras na economia e na vida cotidiana de muitas nações e de várias comunidades. Ao migrarem, estas pessoas deixam para trás uma vida para muitos deles não mais possível. A adaptação e a vinculação ao novo lugar fazem parte de um movimento contínuo de produção de novas territorialidades que, por sua vez, faz parte do processo denominado

Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização (TDR).

Em seus aspectos físicos, este processo corresponde à saída das pessoas de seus locais de origem e a chegada deles a outro lugar. No continuum desterritorialização-reterritorialização, essas pessoas têm suas identidades territoriais desenraizadas e esmaecidas, fazendo com que o território conhecido perca o sentido. E com esse sentimento de não pertencer a nenhum lugar, essas pessoas, na maioria das vezes precarizadas, precisam negociar novos espaços, físicos e simbólicos.

O esporte surge como um elemento de vinculação, tanto física quanto simbólica, dando a estas pessoas o sentimento de pertencimento, necessário para o desenvolvimento de uma nova territorialidade e resgate da cidadania. Maurício Dumbo, nosso entrevistado, é um refugiado angolado e deficiente visual. Ele chegou no Brasil em 2001, com 11 anos, graças a um projeto de cooperação educacional entre Brasil e Angola. Ainda criança, sua vida foi atravessada e transformada pelo futebol. O esporte não o ensinou somente táticas, posicionamentos e treinamentos físicos, mas trouxe noções de Língua Portuguesa e contribuiu para sua formação cidadã. De maneira paulatina e

contínua, ele foi negociando com a cultura local seus próprios espaços, graças à força agregadora e vinculadora do esporte. Embora árduo, é também gratificante este caminho de construção de novas territorialidades, neste ambiente plural e agregador propiciado pelo futebol.

Referencias

AUGÈ, Marc. Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 2012.

BAUMAN, Zigmunt. Globalização: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRASIL. Itamaraty. Disponível em: <<http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/ficha-pais/4817-republica-de-angola#:~:text=O%20Brasil%20foi%20o%20primeiro,Angola%2C%20em%20novembro%20de%201975>>. Acesso em 13/09/2020.

HAESBERT, Rogério. Viver no limite: território e multiterritorialidade/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HILGEMBERG, Tatiane. O momento congelado no tempo: análise das fotografias publicadas pela Folha de S. Paulo na cobertura dos Jogos Paralímpicos 2016. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 41^o Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Joinville - SC – 2 a 8 de setembro de 2018.

IANNI, Octavio. Teorias da globalização. 4^a ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

KUNZ, Elenor. Transformação didático-pedagógica do esporte. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

ONU. Esporte para o Desenvolvimento e a Paz: Em Direção à Realização das Metas de Desenvolvimento do Milênio - Relatório da Força Tarefa entre Agências das Nações Unidas sobre o Esporte para o Desenvolvimento e a Paz. Disponível em: <http://arquivo.esporte.gov.br/arquivos/publicacoes/esporteParaDesenvolvimentoPaz.pdf>. Acesso em 20 jun. 2020.

SANTOS, Silvan Menezes dos; SOUZA, Doralice Lange de. O esporte paralímpico na ou da mídia? Uma revisão de literatura. VIII Congresso Sulbrasileiro de Ciências do Esporte - Criciúma-SC – 8 a 10 de setembro de 2016.

eWOM: Comprender la intención de proporcionar en línea: Críticas através de las culturas

Sindy Chapa

Nivia Escobar Salazar

Faren Karimkhan

Resumen: El Internet es una herramienta dominante en la sociedad actual. El cuál es utilizado por una multitud de marcas para vender productos y aumentar su reconocimiento. Al igual que con cualquier producto o servicio, las recomendaciones pueden ser transmitidas boca a boca o al igual puede ser informado mediante el poder del 'boca a boca' electrónico (eWOM). Escribir comentarios en línea sobre productos o servicios puede resultar beneficioso o perjudicial para una empresa, dependiendo de la actitud e intención del revisor. La presente investigación utiliza un método de investigación cuantitativa, mediante el uso de un cuestionario en línea para examinar los factores impactantes que conducen a generar eWOM en todas las culturas. Los resultados mostraron una correlación lineal positiva entre la actitud hacia las revisiones en línea y el comportamiento de compra. Además, se encontró una correlación lineal positiva entre la actitud hacia las revisiones en línea y la probabilidad de escribir una revisión en línea. Los resultados también sugirieron una correlación lineal positiva entre el comportamiento de compra y la probabilidad de escribir una revisión en línea. Finalmente, se encontró una correlación lineal positiva entre el grado de individualidad/colectividad y la probabilidad de dejar una revisión en línea.

Palabras clave: eWOM, Mercadeo Multicultural, Contenido generado por el consumidor, Comportamiento de compra en línea.

Introducción

El crecimiento del uso de Internet y el fácil acceso a dispositivos tecnológicos en los últimos años ha influido en muchos aspectos de la vida cotidiana, incluyendo las compras. Según las estadísticas de 2017, hay aproximadamente 3.600 millones de usuarios de Internet en todo el mundo (Internetlivestats, 2017), y el 89% de esta población ha usado Internet para comprar o encontrar información sobre sus decisiones de compra (Internetlivestats, 2017). Las principales diferencias entre las compras tradicionales y las compras en línea es la ausencia de experiencia personal y tangible del producto; por lo tanto, cuando los consumidores no pueden evaluar el producto y las cualidades en persona, a menudo dependen de eWOM para reducir la incertidumbre sobre la calidad del producto y la veracidad del vendedor (Hankin, 2007).

eWOM se define como "toda la comunicación informal realizada por los consumidores con la ayuda de la tecnología basada en Internet que está relacionada con las características o el uso de productos y servicios específicos o sus vendedores." (Litvin et al., 2008) la cuál podría ser una comunicación positiva o negativa sobre una empresa o producto (Hennig-Thurau et al.,

2004). En los últimos años, muchas investigaciones han examinado la importancia de eWOM para empresas y marcas. Cada vez más consumidores cuentan con eWOM como fuente de información para tomar sus decisiones de compra. (Hennig-Thurau et al., 2004). Por ende, es esencial que los especialistas en mercadeo entiendan primero el proceso que lleva a generar esta valiosa fuente de información y luego influyan en este proceso para lograr sus objetivos comerciales.

Según informes estadísticos, el 92% de los usuarios de Internet leen comentarios de productos antes de tomar una decisión de compra. El 89% ha informado que las revisiones influyen en sus decisiones de compra (e-tailing group; Dixit, Badgaiyan, Khare, 2019). Además, el 90% de los consumidores confiaron en las recomendaciones en línea de personas que conocían, mientras que alrededor del 70% de las personas confiaron en las opiniones de usuarios desconocidos (Econsultancy, 2009). Tanto el voz a voz electrónico como el voz a voz tradicional dependen de la comunicación entre los consumidores. También se ha identificado como más confiable y con mayor impacto en las decisiones de compra de los clientes que otros canales de comunicación

(Goldsmith & Horowitz, 2006; Katz & Lazarsfield, 1995). Otro estudio de (Nielsen, 2012) sugiere que los comentarios en línea de los consumidores es la segunda forma de publicidad más confiable después de las recomendaciones de amigos y familiares, lo que explica la importancia de eWOM. En los últimos años, eWOM ha sido considerado aún más efectivo e impactante que WOM tradicional (Jeong, Jang, 2011), en los procesos de toma de decisiones de los clientes. Además, los académicos sugirieron que existe una correlación positiva significativa entre eWOM y el crecimiento de las ventas de la empresa (Clemons et al., 2006). Sí bien es cierto, las críticas positivas pueden actuar a favor de las marcas, las eWOM negativas pueden ser un riesgo amenazante incluso para las marcas populares. Rudolph (2015), sugiere que el 86% de los compradores dudan en comprar en empresas donde han leído críticas negativas. Por lo tanto, se puede concluir que eWOM desempeña un papel muy importante en las estrategias de mercadeo actuales y debe estudiarse y analizarse atentamente.

Al igual que muchos otros comportamientos sociales y en línea, eWOM tiene raíces en valores culturales como el colectivismo, el altruismo y las conexiones

sociales (Moon, Chadee y Tikoo, 2014). Por lo tanto, es importante estudiar las motivaciones de la participación en dicho comportamiento en el contexto cultural. También es importante tener en cuenta el creciente del poder adquisitivo entre los grupos étnicos en los Estados Unidos en la última década, que también intensifica la importancia del multiculturalismo en la investigación de mercados (Humphreys, 2013).

Investigadores anteriores han señalado la necesidad esencial de la investigación académica para comprender las motivaciones de los consumidores, para participar en la comunicación en las redes sociales mediante la exploración de las intenciones detrás de escribir comentarios y dejar comentarios en las redes sociales (Wolny, Mueller, 2013). Sin embargo, se necesita investigación para identificar las oportunidades para que las marcas entiendan y posiblemente influyan en la participación de los consumidores en la comunicación eWOM (Wolny, Mueller, 2013).

Para ayudar a llenar los vacíos teóricos y empíricos en la literatura de eWOM en la comunicación de mercadeo multicultural, el presente estudio tiene la intención de probar un marco conceptual extraído de la teoría del comportamiento planificado, la persuasión y

las dimensiones culturales de Hofstede, para examinar la diferencia entre 4 grupos étnicos principales en los Estados Unidos. Estos cuatro grupos son: blancos, afroamericanos, hispanos, y asiáticos americanos. Éste estudio medirá las motivaciones para participar en contenido generado por el consumidor y eWOM, específicamente redacción y uso compartido de reseñas en línea.

Este estudio tiene como objetivo explorar los factores que fomentan o desalientan el intercambio de información sobre un producto en una plataforma en línea en todos los grupos étnicos, al mismo tiempo que comparan las intenciones de los blancos no hispanos, afroamericanos, asiáticos e hispanos para crear eWOM. Específicamente, este estudio explorará si los hábitos de compra en línea, las actitudes hacia eWOM y las variables sociodemográficas influyen en la intención de los consumidores de escribir y compartir una revisión en línea de un producto. Comprender qué motiva a los consumidores a interactuar con historias y contenido relacionados con la marca en línea es importante y beneficioso para que las marcas logren un conocimiento más profundo del comportamiento del consumidor y puedan alentar o desalentar estos procedimientos. Esto puede ser beneficioso para los especialistas

en mercadeo en busca de inspiración en términos de campañas publicitarias e incluso de desarrollo de nuevos productos, lo que se conoce como "abastecimiento colectivo" y "co-creación". (Storbacka, Frow, Nenonen y Payne, 2012; Wolny, 2009). El resultado de este estudio también sería útil para que los especialistas en mercadeo apunten a estos grupos étnicos al comprender mejor sus comportamientos en línea relacionados con las compras.

A los fines de esta investigación, averiguaremos revisiones de productos en línea. Las revisiones en línea son importantes y se han considerado inmensamente en términos de su influencia en los consumidores. Sin embargo, no se han realizado muchas investigaciones que exploren las intenciones de los consumidores de escribir reseñas en línea. Centrándose en la motivación para participar en eWOM relacionados con la marca, esta investigación tiene como objetivo ayudar a las marcas a obtener una comprensión más profunda del comportamiento del consumidor en varias culturas. En resumen, dado que los consumidores se vuelven más dependientes de la búsqueda de información en línea, una mayor investigación sobre eWOM puede ser extremadamente beneficiosa para los

minoristas de ropa en línea y otros investigadores.

Marco Teórico y conceptual

eWOM y revisiones en línea

Escribir comentarios en línea es una forma de contenido generado por el consumidor. De hecho, eWOM y CGC son conceptos relacionados (Wang y Rodgers, 2011). El contenido generado por el consumidor es contenido de Internet creado y publicado por los consumidores (Wang y Rodgers, 2011). Del mismo modo, eWOM es una declaración positiva o negativa hecha por clientes potenciales, reales o anteriores sobre un producto o empresa, que se pone a disposición de muchas personas a través de Internet (Wang y Rodgers, 2011). Dentro del campo de la comunicación de mercadeo, sigue habiendo un creciente interés en el boca a boca electrónico entre los investigadores. Debido a que el Internet ha cambiado la forma en que los consumidores compran, recopilan información y especialmente la forma en que interactúan entre sí (Hennig-Thurau et al. 2004, p 39). Como resultado, el término boca a boca electrónico llegó a explicar el nuevo componente electrónico que influye en el boca a boca tradicional. eWOM se define

como "cualquier declaración positiva o negativa hecha por clientes potenciales, reales o anteriores sobre un producto o empresa, que se pone a disposición de una multitud de personas e instituciones a través de Internet" (Hennig-Thurau et al. 2004, p 39). Esto hace que permita a los consumidores interactuar entre ellos, compartir información relacionada con el producto y tomar decisiones informadas de compra a través de Internet (Hennig-Thurau et al. 2004, p 39). Algunos argumentarán que eWOM se ha convertido en la forma preferida de compartir información en algunas circunstancias. La investigación previa ha analizado varios tipos de eWOM, incluidos foros de discusión, revisiones de productos en línea, blogs y sitios de redes sociales (SNS) (King, Racherla, Bush, 2014). Por lo tanto, las revisiones en línea se consideran una forma de eWOM que resulta crucial para los consumidores que intentan obtener más información sobre un producto o servicio, antes de continuar con su intención de compra (Duan, Gu y Whinston 2008).

En este contexto, las revisiones en línea se definen como evaluaciones y/o calificaciones de un producto específico hechas por un consumidor respectivo (Duan, Gu y Whinston 2008). Los sistemas de revisión de consumidores en línea están creciendo en

popularidad, ya que los consumidores pueden acceder a información e intercambiar opiniones y una multitud de compañías, productos y marcas a gran escala (Duan, Gu y Whinston 2008). Con una cantidad tan diversa y abundante de información en Internet, los consumidores tienen libertad para acceder y evaluar información sobre marcas y productos. Según Invesp, una empresa muy involucrada en el comercio electrónico, el 90% de los consumidores leen reseñas en línea antes de visitar un negocio, y hasta el 88% de los consumidores confían en las revisiones en línea tanto como en las recomendaciones personales (Rudolph, 2015). En términos de intención de compra, es probable que los consumidores gasten un 31% más en un negocio con excelentes críticas (Rudolph, 2015). Mirando estas estadísticas, eWOM demuestra ser una herramienta poderosa cuando se trata de influir en los consumidores sobre ciertas marcas o productos. Las revisiones en línea y eWOM en general tienen un efecto significativo en la intención de compra del consumidor y en cómo perciben las marcas y los productos (Duan, Gu, and Whinston 2008).

Impacto de las redes sociales en el mercadeo viral

El Internet se está convirtiendo cada vez más en una utilidad para que muchas personas se comuniquen y compartan ideas en una amplia plataforma. Un estudio realizado por Abedniya, A. y Mahmoudi en 2010, demuestra que los sitios web de redes sociales con personajes motivadores están creciendo rápidamente en popularidad y, por lo tanto, pueden cumplir el papel de una forma de alcanzar e interactuar entre los miembros (Abedniya, A., & Mahmoudi, S. S. 2010). También sostienen que factores como la diversión, el contenido impulsado por la comunidad y la facilidad de uso percibida contribuyen a la rápida difusión de los medios a su audiencia (D.Sledgianowski, 2009). Atraer audiencias a los medios llega a través de una serie de características motivacionales. La masa crítica, o el grado en que el círculo social utiliza una red social también es importante en este contexto (D.Sledgianowski, 2009). Estas características impulsan una plataforma hacia adelante y, por lo tanto, tienen una mayor importancia dentro de sus respectivas audiencias. Como estrategia de mercadeo, esta idea de mercadeo viral es efectiva y

demuestra ser una herramienta importante para todas las empresas con recursos de mercadeo limitados. Este uso comercial de las redes sociales puede ayudar a impulsar una marca hacia adelante, al tiempo que llega a estas comunidades impulsadas por el contenido (Ho, Dempsey, 2010).

Facilitar esta acción promueve el conocimiento de la marca y, a su vez, la probabilidad de compra (Clemons et al., 2006). En el contexto de la escritura de revisión, tener una plataforma que promueva estas características motivacionales mencionadas afectará directamente los niveles de compromiso (Wojnicki y Wilner, 2010). Como las redes sociales tienen pocas barreras, hay una entrada abierta para cualquier parte interesada, pero como resultado, es necesaria una investigación estratégica (Dempsey, 2010). Las empresas deberían centrarse en cómo dirigirse mejor a los consumidores a través de sus plataformas para que sean más propensos a escribir comentarios positivos en línea, independientemente de su origen étnico. Si hay un grupo demográfico que muestra hábitos de redacción de reseñas en línea negativas más significativas, entonces está en el trabajo de la empresa crear una plataforma más inclusiva que fomente revisiones en línea

positivas y efectivas. La mejor manera de influir en el mercado previsto depende en última instancia de cómo una empresa implementa su respectiva estrategia de redes sociales.

Intención de los consumidores de comprar en línea

Las compras por Internet son un fenómeno cada vez más creciente que ahora es común en nuestra cultura. El potencial para el comercio electrónico solo continuará creciendo con el advenimiento de la tecnología, dejando espacio para que las empresas aprovechen esta plataforma (Morris & Venkatesh, 2000). Por lo tanto, es imprescindible comprender el comportamiento del consumidor y la intención de compra, y cómo se relacionan con las revisiones en línea. La relación entre eWOM y la intención de compra de los consumidores se ha estudiado durante años (Bickart y Schindler, 2001, Chan y Ngai, 2011, Kumar y Benbasat, 2006, Park et al., 2007, Zhang et al., 2010). Recientemente, se realizó una investigación que examinó esta relación mediante el análisis de las características de una revisión en línea. Específicamente, el estudio explica los determinantes de la información de eWOM en las redes sociales

que influyen en las intenciones de compra de los consumidores a través del modelo probado, el Modelo de aceptación de información (IACM) (Evans & Erkan, 2016). El modelo fue una extensión del IAM y explica que la influencia de eWOM en las redes sociales depende de las características de la información de eWOM, como la calidad y la credibilidad de la información, así como del comportamiento de los consumidores hacia la información de eWOM (Evans & Erkan, 2016). Se descubrió que ambas características de la información de eWOM y los comportamientos de los consumidores hacia la información de eWOM tienen un impacto positivo en las intenciones de compra de los consumidores (Evans y Erkan, 2016). Resultados como este justifican la necesidad de una comprensión del comportamiento del consumidor y de eWOM especialmente.

Además de los hallazgos anteriores, se dice que las normas subjetivas juegan un papel importante en cómo influyen en el comportamiento general de compra. En este contexto, la norma subjetiva se refiere a los elementos externos que influyen en los comportamientos de uno (Kim, 2016). Ya se trate de presiones sociales o culturales, las personas generalmente siguen las normas de la sociedad (Kim, 2016). Ya se trate de

presiones sociales o culturales, las personas generalmente siguen las normas de la sociedad (Yi Jin Kim, 2016). Si existe una abrumadora mayoría sobre un tema, los que están a distancia generalmente se mueven hacia la mayoría como una norma percibida. Según este estudio, la norma subjetiva y la utilidad percibida parecen tener influencias significativas y positivas en la intención de compra en línea (Yi Jin Kim, 2016). Estos hallazgos presentan el potencial que tienen las revisiones en línea dentro de este entorno. Si la plataforma en la que se realizan las revisiones se percibe como fácil y útil, hay más incentivos para participar. Además, si la plataforma cae dentro de la norma subjetiva de los consumidores, las revisiones tendrán más peso, en el sentido de que serán atendidas por los lectores. El comportamiento en línea es crucial cuando se trata de comprender qué impulsa la intención de compra. En este contexto, las revisiones en línea crean una norma subjetiva y social para los consumidores, lo que finalmente causa influencias en la intención de compra y el comportamiento de compra. Sería lógico que cuantas más revisiones haya, y cuanto más fácil sea acceder a dichas revisiones, más significativa será la influencia para el consumidor.

Marco metodológico

Teoría del comportamiento planificado

La teoría del comportamiento planificado surgió después de la teoría de la acción razonada (Ajzen, 2006). Ambas teorías investigan las motivaciones e intenciones que influyen en el comportamiento humano. Tales intenciones que se han investigado previamente utilizando estas teorías incluyen la intención de escribir una revisión en línea. Específicamente, adoptamos la Teoría del Comportamiento Planificado como la base teórica para nuestro estudio. Como una extensión de la teoría de la acción razonada, TPB se incorporó en un tercer predictor de intenciones conocido como control conductual planificado (PBC), que es el peso percibido de hacer el comportamiento. Dicho brevemente, el TPB establece que el comportamiento humano se guía por tres cosas: creencias sobre las probables consecuencias u otros atributos del comportamiento (creencias conductuales), creencias sobre las expectativas normativas de otras personas (creencias normativas) y creencias sobre la presencia de factores que pueden aumentar o dificultar el desempeño del comportamiento (creencias de control) (Ajzen, 2006).

El TPB se ha utilizado para comprender y predecir el comportamiento humano en varios campos. Por ejemplo, TPB se ha utilizado para explicar la intención del conductor de cometer infracciones de manejo (Parker, 1992). Otro estudio realizado por Ya-Yueh utilizó TPB para estudiar la banca por Internet (Shih, 2004). Un estudio en particular examinó la investigación relacionada con eWOM. Utilizando TPB y el marco Big-Five, tuvo como objetivo examinar los factores que influyen en la intención de los consumidores de escribir una revisión en línea (Picazo-Vela, Chou, Melcher y Pearson, 2010). En su modelo, utilizaron los conceptos TPB de actitud, norma subjetiva, control conductual percibido y presión percibida para determinar la intención del individuo de proporcionar una revisión en línea. El marco Big-Five es un modelo de rasgos de personalidad con cinco factores generales, que representan la personalidad en el nivel más amplio de abstracción (Gosling, 2003). Los conceptos utilizados del marco Big-Five incluyen: extroversión, neuroticismo, amabilidad, conciencia y apertura. Los resultados del estudio demostraron que el marco TPB y Big-Five predijeron las intenciones de los consumidores (Picazo-Vela, Chou, Melcher y Pearson, 2010). Los resultados indicaron que la actitud y la presión percibida fueron

predictores significativos de la intención de un individuo de escribir una revisión en línea, mientras que la norma subjetiva y el control conductual percibido no tuvieron un impacto significativo basado en los conceptos del TPB. Además, se descubrió que dentro de los rasgos de personalidad Big-Five, el neuroticismo y la conciencia eran predictores significativos de la intención de un individuo. Tal como lo hizo este estudio, adoptaremos conceptos del TPB para descubrir qué efectos tiene la intención de los consumidores de proporcionar revisiones de ropa en línea.

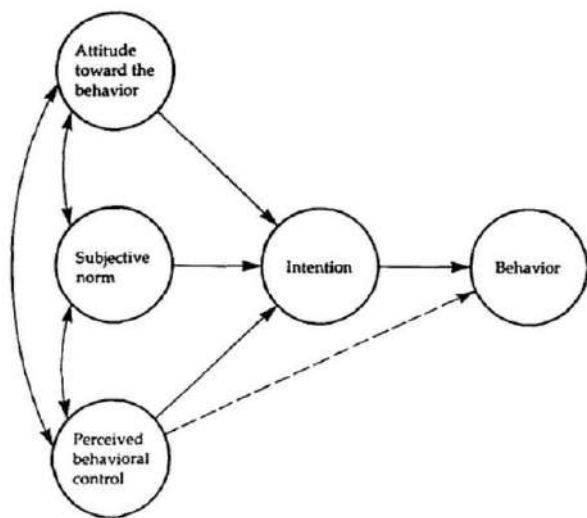


Figura. 1 Teoría del comportamiento planificado (Ajzen, 1991).

Intención

La teoría del comportamiento planificado se utiliza en diversas investigaciones para analizar las intenciones de influir en el comportamiento del consumidor. Para este estudio, la intención se definirá como la voluntad de un individuo de proporcionar una revisión en línea (Picazo-Vela, Chou, Melcher y Pearson, 2010).

H1: Las actitudes hacia las revisiones en línea influirán en la intención de los consumidores de comprar un producto debido a una revisión en línea.

Actitud

En este contexto, la actitud generalmente es causada por creencias conductuales y, en última instancia, afecta el comportamiento. La actitud hacia un comportamiento está relacionada con los valores subjetivos de los resultados percibidos del comportamiento (Ajzen, 1991). Como una construcción dentro de la Teoría del Comportamiento Planificado, la actitud está determinada por las creencias y puede resultar directamente en cómo se comporta una persona y, en última instancia, en sus intenciones. La actitud generalmente se refleja en el comportamiento de una persona, y en el contexto de escribir reseñas

en línea es subjetiva y parece evidente. Por lo tanto, planteamos la hipótesis de que los consumidores que consideran que tienen una actitud positiva hacia las revisiones en línea tendrán un efecto positivo en su intención de escribir una revisión en línea.

H2: Las actitudes hacia las revisiones en línea tendrán un efecto positivo en la intención de los consumidores de generar una revisión en línea.

Control conductual percibido

El control conductual percibido es solo una de las construcciones de la Teoría del comportamiento planificado. Este estudio definirá el control conductual percibido como el grado de facilidad o dificultad percibido por un individuo con respecto a proporcionar una revisión en línea (Picazo-Vela, Chou, Melcher y Pearson, 2010). Estudios previos han encontrado que existe una relación entre el control conductual percibido y la intención de un individuo. Con base en estos hallazgos de la investigación, planteamos la hipótesis de que las personas que consideran que proporcionar una revisión en línea como una tarea fácil tendrán una mayor intención de proporcionar una revisión en línea.

H3: La lectura de la opinión de los consumidores en línea (comportamiento o

práctica) influye en la intención de los consumidores de generar una opinión en línea.

Identidad social

La teoría de la identidad social pretende ser una teoría psicológica social de las relaciones intergrupales, los procesos grupales y el ser social (Hogg y White, 1995). La idea básica de la Teoría de la identidad social es que una categoría social (p. Ej., Nacionalidad, afiliación política, equipo deportivo) en la que cae, y a la que se siente que pertenece, proporciona una definición de quién es en términos de las características definitorias de la categoría. Esencialmente, es probable que las personas se sientan más cómodas y se identifiquen más con grupos que comparten sus propias características (Hogg y White, 1995).

Las personas tienden a verse a sí mismas como miembros de grupos específicos (en grupos) para diferenciarse de los demás (grupos externos) (Xu, 2014). Además, es más probable que las personas estén de acuerdo con sus grupos (Mackie, 1986; Platow et al., 2000). Se considera que la credibilidad de la fuente del grupo es mayor en comparación con la fuente del grupo externo (Turner, 1987; Xu, 2014, p. 4).

Al percibir la relevancia grupal de un problema, se descubrió que la identidad de la fuente de información alienta a las personas a procesar el mensaje con mayor confianza, ya que las personas tienden a reaccionar de manera más favorable a la información proveniente de su grupo (Platow et al., 2000; Xu, 2014, p. 4). Flanagin y Metzger (2000) sugieren que las opiniones de los consumidores están más influenciadas por las revisiones de personas con las que se identifican estrechamente. La confianza de los lectores es mayor cuando el fondo sociodemográfico percibido es similar al suyo. Investigaciones anteriores indican que los participantes del estudio tenían actitudes más favorables hacia un modelo que compartía su propio origen étnico (Jeong et al., 2014). Además, los participantes percibieron que el modelo con su origen étnico era más similar a ellos mismos y, por lo tanto, más creíble (Martin et al., 2004).

El impacto de la etnia en la generación de eWOM no ha recibido suficiente atención. Hasta la fecha, hay poca investigación sobre la generación de eWOM dentro de la categoría de productos de moda en las diferentes etnias. Gran parte de la literatura en el área de investigación de eWOM se ha centrado en la respuesta de los

consumidores y su impacto en las decisiones de compra en lugar de la motivación inicial para comprometerse y generar eWOM. Por lo tanto, este estudio proporcionará un marco conceptual que explica algunos factores que influyen en la intención de los consumidores de proporcionar una revisión en línea. Adoptamos la teoría del comportamiento planificado y la teoría de la identidad social como el centro de nuestro marco. Específicamente, un sentido de pertenencia, el control del comportamiento percibido y la actitud determinan la intención del consumidor de proporcionar una revisión. Esta investigación intenta responder la siguiente pregunta:

RQ1. ¿Existen diferencias en la intención de los consumidores de escribir una reseña en línea entre diferentes etnias?

eWOM y cultura nacional

En relación con eWOM, Ahrholdt (2011) dice que las calificaciones y recomendaciones de productos proporcionan señales importantes a los consumidores en los sitios web de venta minorista en línea. En estudios anteriores, se propone que el contenido generado por el consumidor puede proporcionar un tipo de señalización a los

consumidores que puede ayudar a indicar la calidad de los productos vendidos dentro de la comunidad en línea, donde la señalización es consecuencia de su cultura nacional (Kalwan, M. y Lin, H., 2018). Con respecto al contexto en línea, es poco probable que los consumidores tengan conocimiento de la calidad del producto (Kalwan, M. y Lin, H., 2018). Para los revisores en línea, la atención, el tiempo y la exposición social pueden ser costos potenciales para escribir revisiones en línea. Además de esto, puede haber ciertos beneficios, como beneficios prosociales, estatus social y un lugar para la superación personal (Kalwan, M. y Lin, H., 2018). La facilitación de eWOM brinda a los miembros colectivos de la comunidad en línea la señal de la calidad del producto a través de calificaciones y reseñas (Eagly y Chaiken 1993; Lin 2017). Las revisiones proporcionadas brindan a los consumidores información que disminuye cualquier incertidumbre sobre la calidad del producto (Wathen, C. y Burkell J., 2002). Aquí, la comunidad puede revelar descriptores importantes de la experiencia de consumo, incluida la existencia de un producto, su popularidad, calidad, aprobación y riesgo potencial. eWOM señala la existencia y autenticidad de un producto (Eagly y Chaiken

1993; Lin 2017). En estudios anteriores, la confiabilidad de la fuente de información ha demostrado estar relacionada con la influencia potencial de esa fuente (Eagly y Chaiken 1993; Lin 2017), y los consumidores pueden tener más confianza en una decisión cuando proviene de una fuente confiable (Wathen, C., y Burkell J., 2002). El número de revisiones que recibe un producto indica la intensidad de los efectos de influencia social de WOM (Duan, Gu y Whinston 2008) y se espera que señale la popularidad del producto a los consumidores. Es probable que la simple existencia de revisiones señale el respaldo social colectivo al aumentar la conciencia de los consumidores sobre los productos (Kalwan, M. y Lin, H., 2018). La cultura nacional juega un papel importante en la señalización y detección de eWOM. Distintas culturas en comunidades en línea y foros de internet representan dominios específicos de culturas de consumo (Merz, He y Alden 2008). Las revisiones señalan las virtudes y los riesgos del producto a los consumidores con la falta de información (Kalwan, M. y Lin, H., 2018). Dependiendo del contexto cultural, el proceso de señalización y detección difiere. Además, la cultura se relaciona directamente con diferentes patrones de señalización de

eWOM en diferentes sitios web nacionales (Merz, He y Alden 2008).

RQ2. ¿Quién es más probable que escriba una crítica negativa en línea después de una mala experiencia?

En esta investigación, la participación de los miembros al proporcionar revisiones en línea fortalece su sentido de pertenencia. Se ha dicho que el sentido de pertenencia es un predictor de intención. Por ejemplo, Hausmann, Schofield y Woods realizaron un estudio sobre estudiantes universitarios afroamericanos. Se descubrió que el sentido de pertenencia era un predictor significativo de su persistencia en la universidad. Por lo tanto, hipótesis 4 dice lo siguiente:

H4: Cuanto mayor sea el nivel de pertenencia cultural, mayor será la intención de los consumidores de escribir una reseña en línea.

Diseño de la investigación

Metodología

Este estudio propone un marco integrado que adapta algunas de las variables de la teoría del comportamiento planificado y otros conceptos como el sentido de

pertenencia de un individuo. Se utilizó un enfoque cuantitativo para esta investigación. Para probar las relaciones hipotéticas propuestas entre las variables en el estudio, se realizó una encuesta en línea. Los datos primarios se recopilaron utilizando un panel nacional realizado a través de Dynata, utilizando un método de muestreo aleatorio.

Muestreo

El número total de encuestados fueron 1097, quienes salieron seleccionados al azar para participar en este estudio. La muestra estaba compuesta por hombres adultos de EE. UU. (52%) y mujeres (48%). Principalmente, este estudio quería obtener una comprensión más profunda del comportamiento del consumidor en varias culturas, razón por la cual el origen étnico era una característica clave en la muestra. Específicamente, los grupos étnicos examinados en la muestra incluyen hispanos (20%), asiáticos americanos (15%), afroamericanos (15%) y

No hispanos / blancos (46%) y otras etnias (4%).

Instrumento

El estudio empleó un cuestionario en línea para evaluar las hipótesis para cada uno de

los grupos étnicos (hispanos, asiático americanos, afroamericanos y no hispanos / blancos).

Los participantes fueron adquiridos de la empresa de recopilación de datos, DyData. Para evaluar las medidas con respecto a la intención del consumidor de escribir reseñas, a los participantes se les hicieron una serie de preguntas mediante una encuesta en línea. Las variables de interés fueron la intención del consumidor eWOM, el control del comportamiento percibido, el colectivismo y la actitud. Todas las construcciones se midieron utilizando una escala de elementos múltiples y se llevaron a cabo mediante una escala Likert (Likert, 1932) que va desde muy en desacuerdo hasta totalmente de acuerdo. Todas las medidas utilizadas fueron adoptadas de la literatura previa y modificadas para el contexto de este estudio. Para medir la actitud hacia eWOM, utilizamos una versión adoptada de la escala Review Utilityness y la escala de probabilidad de boca en boca (Moore 2015, p. 35); $\alpha = .736$. Para medir el impacto de las revisiones de amigos en la intención de compra, utilizamos una versión adoptada de la escala de ayuda de revisión y la escala de probabilidad de boca en boca (Zhang, Feick y Mittal 2014); $\alpha = .902$.

Resultados

La primera hipótesis "Las actitudes hacia las revisiones en línea tendrán una influencia positiva en la intención de los consumidores de comprar un producto," fue aceptada (ver Apéndice A). Para probar esta hipótesis, se realizó un conjunto de pruebas del coeficiente de correlación del momento del producto de Pearson. $R = .588$ de Pearson, que mostró una correlación lineal positiva entre la actitud hacia las revisiones en línea y el comportamiento de compra.

La segunda hipótesis "Las actitudes hacia las revisiones en línea tendrán un efecto positivo en la intención de los consumidores de generar una revisión en línea," fue aceptada (Ver Apéndice B). Los resultados de la prueba de correlación de momento del producto de Pearson, $r = .516$ de Pearson sugirieron una correlación lineal positiva entre la actitud hacia las revisiones en línea y la probabilidad de escribir una revisión en línea.

La tercera hipótesis "La intención de los consumidores en línea de generar una revisión en línea tiene una influencia positiva en la intención de los consumidores de generar una revisión en línea," fue aceptada (Ver Apéndice C). Para probar esto, se realizó un conjunto de prueba de correlación de momento y producto de Pearson y los resultados, $r = .506$ de

Pearson, mostraron una correlación lineal positiva entre el comportamiento de compra y la probabilidad de escribir una revisión en línea.

Finalmente, también se aceptó la última hipótesis "cuanto mayor sea el nivel de colectivismo, mayor será la intención de los consumidores de escribir una reseña en línea" (ver Apéndice D). Los resultados de la prueba de correlación de momento y producto de Pearson, $r = .229$ de Pearson, sugirieron una correlación lineal positiva entre el grado de individualismo / colectivismo y la probabilidad de dejar una revisión en línea.

Para responder a la primera pregunta de investigación "¿Hay diferencias en la intención de los consumidores de escribir una revisión en línea entre diferentes etnias?", Se realizó un conjunto de prueba ANOVA, sin embargo, no se encontraron diferencias significativas entre las diferentes etnias (ver Apéndice E). Para responder a la segunda pregunta de investigación "¿Quién es más probable que escriba una revisión negativa en línea después de una mala experiencia?" Se realizó otro conjunto de prueba ANOVA, pero los resultados no mostraron diferencias significativas entre las etnias (ver Apéndice F).

Por último, para responder a la pregunta de investigación "¿Existen

diferencias en la intención de los consumidores de escribir una revisión en línea entre diferentes géneros?", Se realizó un conjunto de prueba t para dos medias de muestra independientes que no mostró diferencias significativas y sugirió que hombres y mujeres son casi igualmente probable que escriba una revisión en línea (Ver Apéndice G).

Discusión

El resultado de este estudio puede mejorar el conocimiento del área de investigación de eWOM al ayudar a crear un patrón más sólido de lo que los académicos anteriores han sugerido y también al agregar nuevos hallazgos y llenar los vacíos, especialmente en el área del mercadeo multicultural. Los resultados del presente estudio intensificaron la importancia de la eWOM ya que demostró que las actitudes de los consumidores hacia las revisiones en línea pueden influir en su decisión de compra. Además, estos resultados sugieren que la actitud de los consumidores hacia eWOM puede ser un factor predictivo de la probabilidad de generar eWOM y la revisión en línea; lo cual puede ser crucial para una marca o empresa que está tratando de generar confianza en el cliente.

Por lo tanto, las marcas y los gerentes de mercadeo no solo deben preocuparse por la cantidad de información generada por el consumidor que está disponible en línea, sino que también deben pensar en la calidad de esa información. Finalmente, los resultados de este estudio mostraron que el nivel de colectivismo y pertenencia cultural también puede ser un factor predictivo para la intención de los consumidores de participar en la redacción de reseñas en línea y generar contenido en línea sobre un producto o servicio. Lo cual intensifica la importancia del conocimiento del mercadeo multicultural y muestra cómo los valores culturales pueden influir en el comportamiento en línea de los consumidores.

Aunque el hallazgo de este estudio no encontró diferencias significativas entre los grupos étnicos en su intención o actitud hacia eWOM, hay algunas cosas a considerar: 1. Los datos recopilados en este estudio no se distribuyen proporcionalmente entre los grupos étnicos, que es probable que tenga algunos impactos en los resultados de la prueba (solo el 4% de la categoría "otros"). 2. Aunque el método cuantitativo no encontró ninguna diferencia significativa en ese sentido, otros métodos de investigación en profundidad, como el grupo focal o la

entrevista, pueden encontrar algunas diferencias significativas que el estudio actual no pudo abordar.

Implicaciones gerenciales

Los resultados de este estudio son útiles para que los especialistas en mercadeo logren una comprensión más profunda del comportamiento del consumidor y puedan alentar (o desalentar) aún más la participación en eWOM u otros tipos de contenido generado por el consumidor. Estos hallazgos también pueden ser beneficiosos para los especialistas en mercadeo para inspirarse en términos de campañas publicitarias e incluso de desarrollo de nuevos productos, lo que se conoce como "crowdsourcing" y "co-creación". Estos resultados serían útiles para los especialistas en mercadeo al enfocarse en los grupos étnicos al comprender mejor sus comportamientos en línea relacionados con las compras, que están relacionados con sus valores culturales y sociales.

Además, otro debate en el área de eWOM se trata de revisiones poco éticas y "falsas", que en algunos casos son pagadas por las marcas para generar revisiones sesgadas en una máscara auténtica. Sin embargo, los resultados de este estudio sugieren que la

actitud de los consumidores hacia los revisores puede afectar su decisión de compra. Por lo tanto, se puede concluir que las revisiones pagas y falsas no solo ganarán la confianza de los consumidores, sino que en realidad pueden tener un efecto inverso.

Limitación y dirección para futuras investigaciones

Los resultados de este estudio deben tratarse como hallazgos preliminares. El presente estudio se realizó en un corto período de tiempo y, especialmente, el tiempo de análisis de datos no fue lo suficientemente largo como para analizar todos los hallazgos posibles, como tener en cuenta algunas variables moderadoras, incluido el poder adquisitivo y la educación.

Para futuras investigaciones, sería beneficioso utilizar categorías de productos específicas en diferentes niveles de participación y diferentes niveles de precios para lograr una comprensión más profunda del comportamiento de compra en línea de los consumidores. Además, hay muchos otros factores y otros valores culturales que pueden influir en el comportamiento de compra y la probabilidad de dejar una revisión en línea, como el nivel de aculturación y la

adaptación a la tecnología, que será interesante analizar en el futuro.

Refêrencias

Abedniya, A., & Mahmoudi, S. S. (2010). The impact of social networking websites to facilitate the effectiveness of viral marketing. *International Journal of Advanced Computer Science and Applications*, 1(6), 139–146.

Ahuvia, A. C. (2005). Beyond the extended self: Loved objects and consumers' identity narratives. *Journal of Consumer Research*, 32(6), 171–184. doi: 10.1086/429607

Ajzen, I. (2006), Perceived Behavioral Control, Self-Efficacy, Locus of Control, and the Theory of Planned Behavior¹. *Journal of Applied Social Psychology*, 32: 665-683. doi:10.1111/j.1559-1816.2002.tb00236.x

Blazevic et al., 2013 Vera Blazevic, Wafa Hammedi, Ina Garnefeld, Roland T. Rust, Timothy

Keiningham, Tor W. Andreassen, Naveen Donthu, Walter Carl

Beyond Traditional Word-of-Mouth: An Expanded Model of Customer Influence

Bloch, P. H. (1986). The product enthusiast: implications for marketing strategy. *The Journal of Consumer Marketing*, 3(3), 51–62. doi: 10.1108/eb008170

Bloch, P. H., & Bruce, G. D. (1984). Product involvement as leisure behaviour. *Advances in Consumer Research*, 11, 197–202.

Carolyn A. Lin, Xiaowen Xu, (2017) "Effectiveness of online consumer reviews: The influence of valence, reviewer ethnicity, social distance and source trustworthiness", *Internet Research*, Vol. 27 Issue: 2, pp.362-380, <https://doi.org/10.1108/IntR-01-2016-0017>

Clemons, E.K., Gao, G.G., Hitt, L.M., 2006. When online reviews meet hyperdifferentiation: a study of the craft beer industry. *J. Manag. Inf. Syst.* 23 (2), 149–171.

D.Sledgianowski,S.kulviwat,(2009), —Using social network sites: The effects of playfulness, critical mass and trust in a hedonic context, *Journal of Computer Information Systems*,pp.74-83

Dixit, S., Badgaiyan, A.J., 2016. Towards improved understanding of reverse logistics—Examining mediating role of return intention. *Resour. Conserv. Recycling* 107, 115–128.

Duan, Wenjing, Bin Gu, and Andrew B. Whinston (2008), "Do Online Reviews Matter? An Empirical Investigation of Panel Data," *Decision Support Systems*, 45 (4), 1007–16.

Eagly, Alice H., and Shelly Chaiken (1993), *The Psychology of Attitudes*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich.

Erkan, Ismail and Evans, Chris (2016). "The influence of eWOM in social media on consumers' purchase intentions: An extended approach to information adoption" *Computers in Human Behavior*, Vol. 61, pp. 47-55.

Evans, M. (1989) Consumer behavior towards fashion. *European Journal of Marketing* 23 (1) : 63 – 69.

Flanagin, A.J. and Metzger, M.J. (2000), "Perceptions of internet information credibility", *Journalism and Mass Communication Quarterly*, Vol. 77 No. 3, pp. 515-540.

Goldsmith, R. E., & Horovitz, D. (2006). Measuring motivations for online opinion seeking.

Marketing Science, 23(4), 545–560.

Gosling, S., Rentfrow, P., & Swann, W. (2003), "A very brief measure of the Big-Five personality domains", Journal of Research in Personality, Vol. 37, Issue 6, pp. 504-528.

Gu, B., Park, J., & Konana, P. (2012). The impact of external word-of-mouth sources on retailer sales of high-involvement products. Information Systems Research, 23(1), 182–196. doi: 10.1287/isre.1100.0343

Hankin, L., 2007. The effects of user reviews on online purchasing behavior across multiple product categories. Master's final project report, UC Berkeley School of

Information. [online] available at: <
<http://www.ischool.berkeley.edu/files/sLhankinreport.pdf>> .

Hennig-Thurau, T., Gwinner, K.P., Walsh, G., Gremler, D.D., 2004. Electronic word-of-mouth via consumer-opinion platforms: what motivates consumers to articulate themselves on the internet?? J. Interact. Market. 18 (1), 38–52.

Hennig-Thurau et al., 2004 Thorsten Hennig-Thurau, Kevin P. Gwinner, Gianfranco Walsh, Dwayne D. Gremler Electronic Word-of-Mouth Via Consumer-Opinion Platforms: What Motivates Consumers to Articulate Themselves on the Internet?

Humphreys, J.M. (2013), "The Multicultural Economy 2013", The University of Georgia, The

Selig Center for Economic Growth, Athens, GA, available at:
<http://latinodonorcollaborative.org/wp-content/uploads/2015/12/Multicultural-Economy-2013-SELIG-Center.pdf> (accessed April 11, 2015).

Internetlivestats, 2017. Internet Users. [online] Available

at:<<http://www.internetlivestats.com/internet-users/>>

Jason Y.C. Ho, Melanie Dempsey (2010).—Viral marketing: Motivations to forward online content. Journal of Business Research 63 (2010) pp.1000-1006

Jeong, E., Jang, S.S., 2011. Restaurant experiences triggering positive electronic word-of-mouth ((eWOM)) motivations. Int. J. Hospita. Management 30 (2), 356–366.

Jeong, H., Cho, S., Lee, M. and Sputra, E. (2014), "Race of athlete-spokesperson and implicit and explicit responses to advertising", *Social Behavior and Personality: An International*

Journal, Vol. 42 No. 4, pp. 655-671.

Julia Wolny, C. M. (2013). Analysis of fashion consumers' motives to engage in electronic word-of-mouth communication through social media platforms. *Journal of Marketing Management*, 562-583.

Junyeon Moon, D. C. (n.d.). Culture, product type, and price influences on consumer purchase intention to buy personalized products online. 1-15.

Kim, Heeyon, and Michael Jensen (2014), "Audience Heterogeneity and the Effectiveness of Market Signals: How to Overcome Liabilities of Foreignness in Film Exports," *Academy of Management Journal*, 57 (5), 1360-84.

Lam, Desmond, Alvin Lee, and Richard Mizerski (2009), "The Effects of Cultural Values in

Word-of-Mouth Communication," *Journal of International Marketing*, 17 (3), 55-70.

Likert, R. (1932). A technique for the measurement of attitudes. *Archives of Psychology*, 22 140, 55.

Lin, H., Manohar, K. (2018). Culturally Contingent Electronic Word-of-Mouth Signaling and

Screening: A Comparative Study of Product Reviews in the United States and Japan.

Journal of International Marketing, 80-102.

Litvin, S.W., Xu, G., Kang, S.K., 2004. Spousal vacation-buying decision making revisited across time and place. *J. Travel Res.* 43 (2), 193-198.

Mackie, D.M. (1986), "Social identification effects in group polarization", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 50 No. 4, pp. 720-728.

Martin, B.A.S., Kwai-Choi Lee, C. and Feng, Y. (2004), "The influence of ad model ethnicity and self-referencing on attitudes: evidence from New Zealand", *Journal of Advertising*, Vol. 33 No. 4, pp. 27-37

McCracken, G. and Roth, V. (1989) Does clothing have a code? Empirical findings and

theoretical implications in a study of clothing as a means of communication .

International Journal of Research in Marketing 6 : 13 – 33.

Merz, Michael A., Yi He, and Dana L. Alden (2008), "A Categorization Approach to Analyzing the Global Consumer Culture Debate,"*International Marketing Review*, 25 (2),166–82.

Moon, S., Park, Y. and Kim, Y.S. (2014), "The impact of text product reviews on sales",

European Journal of Marketing, Vol. 48 Nos 11/12, pp. 2176-2197.

Morris, M. G., & Venkatesh, V. (2000), "Age difference in technology adoption decision: Implication for a changing work force", *Personnel psychology*, Vol.53, No.2, pp.375-403.

Naz, F. (2014, January). Word of Mouth and Its Impact on Marketing. *International Journal of Scientific and Research Publications*, 4(1). From <http://www.ijsrp.org/research-paper-0114/ijsrp-p25121.pdf>

Parker, D., Manstead, A. S. R., Stradling, S. G., Reason, J. T., & Baxter, J. S. (1992).

Intention to commit driving violations: An application of the theory of planned behavior. *Journal of Applied Psychology*, 77(1), 94-101.

Platow, M.J., Mills, D. and Morrison, D. (2000), "The effects of social context, source fairness, and perceived self-source similarity on social influence: a self-categorisation analysis",

European Journal of Social Psychology, Vol. 30 No. 1, pp. 69-81.

Rudolph, S., 2015. The Impact of Online Reviews on Customers' Buying Decisions [Infographic] [online] Available at <<http://www.business2community.com/infographics/impact-online-reviews-customers-buying-decisions-infographic-01280945#LdWlUSvow6RBwYJD.99>>

Saumya Dixit, A. J. (2017). An integrated model for predicting consumers' intention to write online. *Journal of Retailing and Consumer Services*, 112-120.

Sergio Picazo-Vela, Shih Yung Chou, Arlyn J. Melcher, John M. Pearson, (2010).

Why provide an online review? An extended theory of planned behavior and the role of

Big-Five personality traits, *Computers in Human Behavior*, Volume 26, Issue 4, 2010, Pages 685-696, ISSN 0747-5632, <https://doi.org/10.1016/j.chb.2010.01.005>.

Shavitt, D. A. (2017, August). Attitudes and Attitude Change. *Annual Review of Psychology*.

From <https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev-psych-122216-011911>

Shih, Ya-Yueh & Fang, Kwoting, (2004) "The use of a decomposed theory of planned behavior to study Internet banking in Taiwan", *Internet Research*, Vol. 14 Issue: 3, pp.213-223

Storbacka, K., Frow, P., Nenonen, S., & Payne, A. (2012). Designing business models for value co-creation. In S. L. Vargo & R. F. Lusch (Eds.), *Special issue – Toward a better understanding of the role of value in markets and marketing (Review of Marketing Research, Volume 9)* (pp. 51–78). Bradford: Emerald Group.

Turner, J.C. (1987), *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*, Basil

Blackwell, Cambridge, MA.

Wathen, C. Nadine, and Jacquelyn Burkell (2002), "Believe It or Not: Factors Influencing Credibility on the Web," *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 53 (2), 134–44.

Wolny, J. (2009, June). Collaborative co-creation model in e-commerce: Managerial implications. Poster session presented at the EIASM Service Dominant Logic Conference, Naples.

WOMMA. (2007). Word of Mouth Marketing Association. <http://www.WOMMA.org>

Xu, X. (2014), "The influence of the message source's national identity on Chinese international students' attitudes", MA thesis, Michigan State University, East Lansing, MI, <http://ezproxy.lib.uconn.edu/login?url=http://search.proquest.com/docview/1529430570?accountid=14518> (accessed April 11, 2015).

Yi Jin Kim, A. O. (2016). Factors Influencing Online Shopping Behavior: The Mediating Role of

Purchase Intention. *Procedia Economics and Finance*, 401-410.

Appendix A

Symmetric Measures

		Value	Asymptotic Standard Error ^a	Approximate T ^b	Approximate Significance
Interval by Interval	Pearson's R	.588	.027	21.779	.000 ^c
Ordinal by Ordinal	Spearman Correlation	.553	.026	19.888	.000 ^c
N of Valid Cases		900			

Appendix B

Symmetric Measures

		Value	Asymptotic Standard Error ^a	Approximate T ^b	Approximate Significance
Interval by Interval	Pearson's R	.516	.026	18.071	.000 ^c

<i>Ordinal by Ordinal</i>	<i>Spearman Correlation</i>	<i>.496</i>	<i>.028</i>	<i>17.096</i>	<i>.000^c</i>
<i>N of Valid Cases</i>		<i>900</i>			

Appendix C

Symmetric Measures

		<i>Value</i>	<i>Asymptotic Standard Error^a</i>	<i>Approximate T^b</i>	<i>Approximate Significance</i>
<i>Interval by Interval</i>	<i>Pearson's R</i>	<i>.506</i>	<i>.029</i>	<i>17.577</i>	<i>.000^c</i>
<i>Ordinal by Ordinal</i>	<i>Spearman Correlation</i>	<i>.493</i>	<i>.030</i>	<i>16.969</i>	<i>.000^c</i>
<i>N of Valid Cases</i>		<i>900</i>			

Appendix D

Symmetric Measures

		Value	Asymptotic Standard Error ^a	Approximate T ^b	Approximate Significance
Interval by Interval	Pearson's R	.229	.035	7.052	.000 ^c
Ordinal by Ordinal	Spearman Correlation	.212	.034	6.496	.000 ^c
N of Valid Cases		900			

Appendix E

ANOVA

QID25_1 Using a 1-7 scale, please indicate how likely are you to consider the following: 1 = Not likely at all & 7 = Extremely likely - How likely are you to leave an online review?

	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Between Groups	31.804	4	7.951	2.138	.074
Within Groups	3328.752	895	3.719		
Total	3360.556	899			

Appendix F

ANOVA

QID25_3 Using a 1-7 scale, please indicate how likely are you to consider the following: 1 = Not likely at all & 7 = Extremely likely - How likely are you to write a negative online review after a bad experience?

	<i>Sum of Squares</i>	<i>df</i>	<i>Mean Square</i>	<i>F</i>	<i>Sig.</i>
<i>Between Groups</i>	5.020	4	1.255	.324	.862
<i>Within Groups</i>	3471.029	895	3.878		
<i>Total</i>	3476.049	899			

Appendix G

Independent Samples Test

	<i>Levene's Test for Equality of Variances</i>		<i>t-test for Equality of Means</i>						
	<i>F</i>	<i>Sig.</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>Sig. (2-tailed)</i>	<i>Mean Difference</i>	<i>Std. Error Difference</i>	<i>95% Confidence Interval of the Difference</i>	
								<i>Lower</i>	<i>Upper</i>

<p>QID25_1 Using a 1-7 scale, please indicate how likely are you to consider the following: 1 = Not likely at all & 7 = Extremely likely -</p>	<p>Equal variances assumed</p>	2.407	.121	-1.393	895	.164	-.180	.129	-.433	.073
<p>How likely are you to leave an online review?</p>	<p>Equal variances not assumed</p>			-1.392	887.779	.164	-.180	.129	-.433	.074

ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN – ALAIC
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA – UPB
2020