

- Kant de Lima, Roberto, Amorim, Maria Stella y Burgos, Marcelo B. 2001. "L'administration de la violence quotidienne au Brésil: l'expérience des tribunaux criminels spécialisés", en *Droit et Cultures*, n° Hors de serie, 2001-3, pp. 199-228.
- . 2003. *Juizados Especiais Criminais. Sistema Judicial e Sociedade no Brasil. Ensaios Interdisciplinares*. Niterói, Intertexto.
- Malatesta, Nicola Framarino dei. 1911. *A Lógica das Pravas em Materia Criminal*. Río de Janeiro, Livrara Cruz Coutinho, 2 vols.
- Marshall, Thomas H. 1967. *Clone, Cidadania e Status*. Río de Janeiro, Zahar Editor, [s.d.].
- Neves, Marcelo. 1994. *A Constitucionalização Simbólica*. San Pablo, Académica, [s.d.].
- Silva, J. da. 2003. *Segurança Pública e Polícia: Criminologia Crítica e Aplicada*. Río de Janeiro, Forense.
- Silva Jardim, Afrânio. 2001. *Direito Processual Penal*. Río de Janeiro, Forense, [s.d.].
- Weber, Max. 1999. "Sociologia da Dominacao", en *Economía e Sociedade*. Brasilia, Editora da UnB.

Tropicalismo y europeísmo

*Modos de representar a Brasil y Argentina**

Gustavo Lins Ribeiro

Aún cuando el descubrimiento del otro debe ser asumido por cada individuo y en un proceso que comienza eternamente, este también posee una historia, formas social y culturalmente determinadas.

Tzvetan Todorov

Los modos de representar colectividades se basan, por lo general, en estereotipos, en reducciones de las características y diferenciaciones internas de un determinado grupo social complejo y, por definición, heterogéneo. Son, de esta forma, modos de construir homogeneidad, histórica y circunstancialmente establecidos. Los brasileños y los argentinos no serían una excepción a la regla. Después de todo, ¿quiénes son estos "brasileños" y "argentinos"? Unos, dicen, son alegres, sensuales, hedonistas, tropicales; otros, son nostálgicos, arrogantes, agresivos, europeizados. Pero, ¿cómo fueron construidas estas imágenes?

Los modos de representar las colectividades pueden ser subdivididos en dos facetas íntimamente relacionadas, ambas vinculadas a fenómenos y procesos de construcción y reconstrucción de identidades.¹ La primera, son los "modos de representar nues-

* Este artículo fue originalmente publicado como "Tropicalismo e Europeísmo. Modos de representar o Brasil e a Argentina", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins: *Argentinos e brasileiros. Encontros, imagens e estereótipos*, Petrópolis, Vozes, 2002: 237-264.

Traducción de Gabriela Binello.

¹ En realidad, "identidad" es la forma más común que adopta la literatura para referirse al tema, lo cual, por sí solo, demuestra el esfuerzo homogeneizador involucrado en estos procesos. Para no rendirme totalmente a la orientación más homogeneizadora típica de este rótulo y para apuntar inmediatamen-

tra pertenencia a una unidad sociopolítica cultural". Se refiere tanto a cómo los individuos se identifican con un determinado grupo de tamaño y atribuciones variables y definen que de él participen, como, inversamente, a de qué manera determinados grupos definen la participación legítima de ciertos individuos en una colectividad designada por un mismo epónimo. La segunda faceta da cuenta de los "modos de representar la pertenencia de los *otros* a otras unidades sociopolíticas y culturales" e informa acerca de cómo individuos y grupos representan a todos los otros individuos y grupos diferentes a ellos. En tanto mecanismos que se traducen en formas de cooperación y de lealtades, delimitando el ámbito de las acciones para cooperación y conflicto donde las líneas entre *nosotros* y *ellos* son frecuentemente establecidas de manera rígida, los modos de representar colectividades son generalmente transformables en mecanismos políticos imbricados en la historia de la formación de determinadas colectividades y en sus relaciones con otras.

Los diferentes modos de representar colectividades humanas varían en alcance y en eficacia simbólica. Pueden referirse a unidades relativamente pequeñas, como una familia, un linaje, un clan, una "tribu"; o a unidades medianas o casi grandes, como miembros de una determinada corporación, habitantes de un barrio, hinchas de un equipo deportivo (a pesar de que algunos tienen hinchadas de millones), personas de una determinada región, de un segmento étnico que participa de un sistema interétnico complejo; o incluso, pueden referirse a unidades muy grandes como la población de un determinado Estado-nación, de una región del mundo (América Latina) por ejemplo, y a subdivisiones geopolíticas como los países emergentes, el Tercer Mundo, Oriente, el Sur.

te a la inserción de la cuestión dentro del ámbito del universo de las representaciones sociales, prefiero utilizar la expresión "modos de representar la pertenencia" que apunta a una pluralidad más abierta. Sin embargo, *no* descartare el uso de la noción de identidad puesto que, efectivamente, en diferentes situaciones, las formas de concebir el *se/fo* el grupo son radicalmente homogéneas.

Preocupado con el hecho de que tales unidades formen parte de una familia de categorías clasificatorias a través de las cuales las personas se localizan geográfica y políticamente, y buscando, al mismo tiempo, evitar posibles reverberaciones evolucionistas, escribí lo siguiente:

Los modos de representar pertenencia a unidades socioculturales aumentaron en complejidad en el tiempo, a través de procesos de integración de personas y territorios en entidades cada vez mayores. Históricamente, las relaciones entre poblaciones y territorios han resultado en formas de representaciones colectivas asociadas con identidades sociales, culturales y políticas, por medio de las cuales las personas pueden reconocer su pertenencia a una unidad y pueden aceptar, por medios pacíficos o violentos, la autoridad de símbolos, individuos o entidades políticas con pretensión de representar un territorio, sus habitantes, su naturaleza, su herencia cultural, etcétera. Los sujetos colectivos -sean familias, linajes, clanes, segmentos, mitades, tribus, cacicazgos, reinos, imperios, estados nacionales- son siempre un "nosotros" imaginado, colectividades imaginadas con grados variables de cohesión y eficacia simbólica. A pesar de que muchas de las formas de identificación con esas, colectividades se construyan a través de medios culturales/ideológicos consensuados y pacíficos (totems, banderas, himnos, educación pública), la transgresión o la ambivalencia de lealtades son, la mayoría de las veces, fuertemente castigadas (Ribeiro, 2000: 95).

Realizando una simplificación analítica, podemos hacer la siguiente consideración: los modos de representar colectividades varían desde el nivel local, regional, nacional, internacional y transnacional (véase Ribeiro, 2000, especialmente el Prefacio, capítulos 5, 9 y 10). Ejemplificando sintéticamente: una persona puede ser de Casa Amarilla, de Recife, pernambucano, del Nordeste de Brasil, latinoamericano o un brasileño transmigrante en la ciudad de Nueva York. Como los procesos identificatorios son altamente sensibles a las circunstancias y contextos, evidentemente no tendría sentido responder, en Recife, a la pregunta "¿de

dónde eres?" con la respuesta "soy de Brasil". Sin embargo, en Nueva York, la misma pregunta no podría ser respondida con "soy de Casa Amarela", en alusión al barrio recifense del mismo nombre. Más allá del hecho circunstancial, este ejemplo muestra que los diferentes niveles inciden simultáneamente en los procesos de construcción identitaria, de ahí el carácter fragmentario, en última instancia, de las identidades. Muestra, por último, que la relación entre los poderes estructurantes de cada uno de aquellos niveles es cambiante, pudiendo implicar hasta incluso reconstrucción identitaria. Y es lo que ocurre con los migrantes goianos que viven en San Francisco, California, que, transformados en minoría étnica, ven transformada su identidad goiana —que tenía sentido en el interior del sistema clasificatorio brasileño— en el contacto con los norteamericanos, en una puesta en escena exotizada de la identidad de "brasileño", a su vez, altamente basada en estereotipos sobre Río de Janeiro o Bahía. Es también lo que ocurre cuando los "trabajadores culturales" brasileños en Buenos Aires buscan redefinir sus identidades (véase Domínguez y Frigerio, 2002).

En realidad, para los fines de este trabajo, el Estado-nación es la entidad fundamental que precisa ser considerada con mayor detenimiento, pues ella es la que prevalece hoy, en el mundo, como forma de normativizar la relación territorio/cultura/población y los modos cotidianos de representar la pertenencia. Como se sabe, el Estado-nación es una construcción histórica que, si quisiéramos establecer una cronología, comienza a desarrollarse a partir del Tratado de Westfalia (1648), se consolida fuertemente en el siglo XIX y termina por establecer la plenitud total de su sistema prácticamente hace apenas tres décadas, en la de 1970, con la última ola de descolonización. Es importante mencionar que el Estado-nación ha sido históricamente una máquina de crear homogeneidad que posee eficientes tecnologías de: a) identificación de sus ciudadanos (los contribuyentes inmersos en los mitos de nacionalidad); b) reproducción de sus propósitos e ideologías (recordemos aquello que Althusser llamaba "aparatos ideológicos del Estado"; c) represión al disenso a través del uso legítimo del monopolio de la fuerza; y d) exigencia de leal-

tad y consentimiento que pueden, como en el reclutamiento para la guerra, involucrar la vida de los propios individuos.

Aspectos de la formación del Estado-nación en Brasil y en Argentina: visiones de una problemática²

Si existen dos países altamente distintos entre sí, estos son Brasil y Argentina. No se trata apenas del hecho de haber sido colonizados por dos potencias diferentes, Portugal y España, ya que hay otras colonias españolas como Venezuela, Colombia, Cuba que, en diversos aspectos, se aproximan más a Brasil que a Argentina. Se trata de que sus inserciones en el sistema capitalista mundial fueron diferentes, tanto cuando dicho sistema estaba en formación en el siglo XVI, como cuando, en el siglo XIX, las independencias de los nuevos Estados fueron proclamadas e, incluso, cuando el capitalismo se consolidó plenamente en el siglo XX. La formación de los sistemas regionales, así como la segmentación étnica de cada país, quedó marcada fuertemente por estas experiencias.

En Brasil, el sistema de *plantation* de cañas en el nordeste, fuente primera y poderosa de inserción en el sistema mundial, así como los ciclos del oro del siglo XVIII, en Minas Gerais, y la expansión del frente agrícola cafetero de San Pablo, en el siglo XIX, crearon sistemas regionales diferenciados, con sus respectivas élites políticas y económicas. No se puede olvidar toda la expansión, en el siglo XIX y XX, de otra configuración en el sur con la gran migración y colonización de origen europeo. Por su parte, el territorio que terminaría siendo Argentina fue periférico a los in-

² Titulé esta sección de esta forma, pero soy conciente de las deficiencias que ella contiene. Estoy lejos de ser especialista en este asunto. Sin embargo, esto no impide que presente algunas ideas para la discusión. Además, espero que lo que sigue sirva para estimular la realización de estudios historiográficos y sociológicos, comparativos y rigurosos, sobre esta cuestión, tarca que, en el fondo, involucra varias disciplinas como la geografía, la economía, la ciencia política, la antropología, la sociología, la historia y el análisis literario.

tereses de la corona española. En las luchas por la independencia política, durante las primeras décadas del siglo XIX, el centralismo ya estaba instalado en Buenos Aires, una ciudad portuaria que históricamente dominaba un vasto sistema y mediaba la relación con los mercados internacionales. El centralismo porteño, del cual Argentina se resiente hasta el día de hoy, se reflejó en luchas armadas y tensiones permanentes a lo largo de los siglos XIX y XX, demostrando la inexistencia o la fragilidad de otros sistemas regionales internos al país. Fue célebre la configuración del sistema ferroviario, instalado a partir del siglo XIX, que era efectivamente una red que cubría la región de las pampas, cuyo punto de fuga se encontraba en Buenos Aires (Rofman y Romero, 1974: 123). Al mismo tiempo, sobre todo en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del siglo XX, el país recibió una masiva población blanca europea y vivió un gran esplendor económico.

Este proceso de formación de la población y de la ocupación del territorio tuvo, evidentemente, impactos duraderos. En Brasil, como en otras áreas de *plantation* de las Américas, la migración forzada de una gran población esclava, negra, de origen africano, dio lugar a impactos profundos en la cultura y en la futura segmentación étnica del Estado-nación. En esta composición, fue igualmente importante la participación de la población indígena, blanco, asimismo, de violencias por parte de los colonizadores. En Argentina, donde el sistema de *plantation* especializada en la producción de productos tropicales no se instaló, la segmentación étnica fue dominada inicialmente por un clivaje entre blancos e indios que, podemos decir, iba a ser redefinida con la llamada Conquista del Desierto (1879-1880), cuando la población indígena fue diezmada o expulsada del área de la gran planicie fértil, las pampas. Se profundizó, entonces, la intensa expansión del frente agropastoril que desembocaría en la poderosa síntesis capitalista realizada durante las primeras décadas del siglo XX. Desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, Argentina recibiría millones de inmigrantes europeos, transformando su segmentación étnica con la preeminencia de dos grandes segmentos de origen español e italiano y la presencia de otros de

origen francés, inglés, alemán, ruso, polaco, por ejemplo. La mayoría de los habitantes del Gran Buenos Aires, en el comienzo del siglo XX, era de origen extranjero. La segmentación étnica, sobre todo en el área metropolitana porteña, sería más tarde marcada por la presencia de un contingente de inmigrantes conocidos como cabecitas negras, provenientes de países limítrofes como Bolivia y Paraguay, que fueron y son negativamente discriminados (véanse Ratier, 1971 y Frigerio, 2002).

De este complejo movimiento histórico que resumí drásticamente e interesadamente, quiero enfatizar dos aspectos con impactos altamente diferenciadores para los dos países. El primero trata de la formación de la segmentación étnica nacional; el segundo, de la dinámica de las fronteras en expansión. Como resultado de las inserciones diferenciadas en el sistema capitalista mundial en expansión y de los diferentes "proyectos nacionales" que en el período pos-independentista fueron formulados por sus élites (proyectos que, en mayor o menor grado, implicaban adhesión a las tesis del blanqueamiento de la población como el camino para la civilización), Brasil se transformó en un país marcadamente blanco, mestizo y negro, mientras que Argentina se volvió un país eminentemente blanco. Uno asociado a los trópicos, el otro asociado a Europa. De esta forma, el modo de representar pertenencia al Estado-nación, frecuentemente impulsado por sus élites y claramente presente en las diferentes imágenes homogeneizadas donde cada "identidad nacional" se proyecta, se realiza a través de un Brasil de "democracia racial", formado por blancos, negros e indios, y de una Argentina del "crisol de razas", formada por una composición de muchos segmentos blancos europeos.³ Dependiendo del contexto, de la posición de los actores en la segmenta-

³ Los procesos involucrados en la formación de las segmentaciones étnicas de Estados nacionales están históricamente anclados en las disparidades de poder existentes entre los diferentes segmentos de un sistema interétnico (Wolf, 1982). Por eso, raza, cultura, etnicidad, son tópicos altamente politizados que adquieren diferentes significados a lo largo del tiempo. En Brasil, y en otras partes del mundo, con la re-significación política de la "cultura" que trajo la intensificación de diversos procesos de globalización, el movimiento negro

ción étnica y de sus posiciones políticas, puede haber mayor énfasis en uno u otro aspecto de esta composición ideal. Pero este es el espejo interétnico donde se miran brasileños y argentinos. Su poder y eficacia se reflejan en los diferentes artículos de una antología reciente sobre argentinos y brasileños (véanse Cervo, 2002; Domínguez y Frigerio, 2002; Frigerio, 2002 y Schmeil, 2002).

Ya en lo que se refiere a los movimientos creados por las fronteras económicas en expansión, mi interés se dirige hacia la sedimentación de otros modos de representar a los dos países. El brasileño sería alegre y orientado hacia el futuro, mientras que el argentino sería nostálgico y apegado al pasado. Mi argumento es histórico-sociológico. Respecto de Argentina, el gran momento histórico de expansión capitalista se vinculó a la expansión del frente agro-pastoril por las tierras fértiles de las pampas que, en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del siglo XX, transformó al país, para muchos, en el "granero del mundo". Esta poderosa síntesis capitalista coincide con el pico de la presencia de inmigrantes europeos en el área metropolitana de Buenos Aires. Como se sabe, los inmigrantes, sobre todo los de primera generación, se encuentran frecuentemente en una posición ambigua donde la vuelta a la situación anterior, al país de origen, es una pretensión permanentemente postulada y casi nunca efectivizada. Esta poderosa síntesis capitalista se refleja, igualmente en la consolidación de una élite orientada hacia Europa y en el esplendor de Buenos Aires, de una *belle époque* portiña que, con su arquitectura sofisticada, monumentos y subterráneos, se impone definitivamente como la sinécdoque de la Argentina. El país, atado a su "vocación" agropastoril, no volvería a conocer ninguna frontera en expansión involucrando la incorporación de nuevos territorios a mercados nacional e internacionalmente integrados, con nuevos ciclos de producción de riqueza asociados a estos frentes. En realidad, el desarrollo de la frontera en expansión en Argentina es mucho más parecido, en diversos aspectos (inclusi-

ha profundizado su crítica al "mito de la democracia racial" en una clave marcada por una matriz política norteamericana (Carneiro, 2001).

ve iconográficos y literarios) a lo que ocurrió en Estados Unidos, más que a lo acontecido en Brasil. Fue básicamente un fenómeno del siglo XIX que incluyó guerras del ejército nacional contra indios que cabalgaban planicies y atacaban caravanas, poblaciones de colonos o fuertes militares. No en vano el gaucho domador, un cowboy, se ha transformado en símbolo nacional argentino, y libros generalmente considerados como representantes máximos de la literatura nacional -como *Facundo: civilización o barbarie* (1845), escrito por uno de los principales personajes históricos argentinos, Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), o el épico *El Gaucho Martín Fierro* (1872), de José Hernández remiten al tema.

El último intento de inspirar un nuevo movimiento de expansión de fronteras se dio a mediados de la década del 1980, durante el gobierno del presidente Raúl Alfonsín (1983-1989), con un desafortunado proyecto de transferencia de la capital federal a la ciudad de Viedma, en la provincia de Río Negro, en la Patagonia. Esta región, conocida por su aridez, sería el equivalente lógico, invertido, tanto por su localización geográfica como por sus características ecológicas, de la Amazonia en Brasil. La transferencia de la Capital Federal, devenida de la antigua tensión federalista entre Buenos Aires y las provincias, fracasó no sólo porque los eslóganes como "hacia el frío, hacia el viento, hacia el sur" no son nada eficaces, sino especialmente porque no había, ni hay (más allá de la explotación petrolera que crea sistemas regionales de integración muy circunscriptos) ningún frente de expansión en dirección a la Patagonia que pudiese establecer flujos migratorios vigorosos hacia las nuevas áreas de colonización. Los proyectos de transferencias o de interiorización de una capital nacional que no se sobrepongan a fuerzas históricas poderosas y profundas, están condenados a permanecer como intentos frustrados de realizar cambios en la estructuración del espacio económico y político de un país y, Argentina, con sus muchas tentativas frustradas de descentralizar el poder de Buenos Aires, es un ejemplo clásico de este problema.

En cambio en Brasil, la frontera en expansión es un fenómeno histórico más complejo, inconcluso, con diferentes momentos

e intensidades en diversas regiones del país (véase Velho, 1976). Desde el cierre de la frontera del centro-sur, a mediados del siglo XX, la gran frontera continúa siendo la Amazonia. Este siglo asistió las mayores investidas en dirección a esta región sobre todo cuando, notablemente a partir de la década de 1950, el centro-oeste pasó a ser atravesado por varios frentes de expansión que consolidaron las bases de apoyo para la entrada en la Amazonia a través de investidas intensas como las de la gran ola de la década de 1970. Durante la dictadura militar de 1964 a 1985, algunas iniciativas planeadas, como la Transamazónica y el proyecto Grande Carajás abrieron nuevos frentes. Movimientos difusos, como las levas de los *garimpeiros** y otros no tan difusos, como la apertura de grandes haciendas de agropecuaria y de nuevas ciudades de colonos tuvieron, en la misma época, un gran impacto en la región.

Las décadas de 1950 y 1960 son particularmente importantes para la comprensión tanto de las transformaciones en la estructuración del espacio nacional, como de las formas de interacción de las élites regionales (y de sus ideologías) que disputan el poder en el interior del Estado federal. Esta importancia crece cuando se considera la construcción de la nueva capital federal, Brasilia, durante el gobierno de Juscelino Kubitschek (1956-1961), como un "trampolín para la Amazonia" y apoyada totalmente en ideologías de desarrollo y de integración nacional (Ribeiro, 1980). Inaugurada en 1960, Brasilia representaría, cada vez más, una fuerte intervención en las formas en que las élites regionales del nordeste (sobre todo de Pernambuco y de Bahía), del sur (sobre todo de Rio Grande do Sul) y del centro-sur (sobre todo Río de Janeiro y San Pablo) representaban el juego de poder en Brasil. La modernización del Estado pudo ser más fácilmente controlada en Brasilia, en especial en el comienzo de la vida de la ciudad, con pocos habitantes, y durante los 21 años de dictadura militar, régimen que efectivamente consolidó la transferencia de la capital.

Construida sobre el signo de lo moderno, una "capital en plena selva", Brasilia coronó la intermediación de la integración del centro-oeste y de la Amazonia al espacio nacional, gracias a los poderosos movimientos migratorios ya en curso, asociados a la frontera en expansión y movilizados por el Estado, con mayor o menor intensidad, al menos desde la década de 1930, con la llamada Marcha hacia el Oeste de la dictadura varguista. Gracias a esto fue posible la transferencia de la capital. De allí, la idea de una "cruz de rutas" que uniría las diferentes regiones, que tuvo su expresión más dramática en la construcción de la Belém-Brasilia, la primera conexión por tierra entre la Amazonia y el resto del país, camino responsable de una gran ola de colonización. El signo de lo moderno, en este caso, propiamente hablando, del modernismo en la arquitectura y en el urbanismo, coronó también un nuevo movimiento en la representación del Estado-nación como una entidad de vanguardia progresista y orientada hacia el futuro.

Aquí vale la pena detenernos y comparar las dos capitales federales. Brasilia, ciudad modernista, construida en el interior, diseñada con la arquitectura vanguardista de Osear Niemeyer y la promesa socialista de Lucio Costa, debía corresponder a un supuesto nuevo proyecto de Estado-nación. Ciudad de frontera orientada al interior de Brasil, construida por millares de migrantes nordestinos, mineiros, goianos y muchos otros. Su belleza arquitectónica remite al futuro, a una afirmación *sui generis*, osada, de aquello que los brasileños, eternamente recostados en una cuna espléndida, esperaban del porvenir. Buenos Aires, histórica, portuaria, cosmopolita, orientada hacia afuera, dominadora hace siglos de la entrada al Río de la Plata y de la relación de Argentina con el resto del mundo. Su belleza arquitectónica, construida por un gran número de inmigrantes europeos, por sus hijos y nietos, remite a la *belle époque*, al esplendor del capitalismo agroexportador argentino en el comienzo del siglo XX. La lectura de las calles de Buenos Aires lleva al transeúnte a exclamar frecuentemente: "¡cómo se parece a una ciudad europea!". La lectura de las calles de Brasilia lleva al transeúnte a exclamar frecuentemente: "esto no parece una ciudad". Ambos transeúntes

* Garimpeiros: mineros artes-anales que buscan metales preciosos. | N. de T. |

imaginarios están en lo cierto. Buenos Aires recuerda ciudades europeas. Enteramente modernista, Brasilia no es una ciudad equivalente a ninguna otra. ¿Qué querían decir los brasileños cuando construyeron esa ciudad? Al construir la nueva capital, 40 años atrás, los brasileños, al contrario de los estadounidenses en el siglo XIX, no se apegaron a cánones neoclásicos como las gigantescas ampliaciones de las columnas griegas que se encuentran en el *malí* de Washington y cuyo mensaje, condensado en la combinación del estilo y de la escala, es evidente: "nosotros somos Occidente". Al contrario, los brasileños construyeron "la capital del futuro", "la capital de la esperanza" con inusitadas formas de arquitectura y soluciones urbanísticas, como diciendo "nosotros somos la modernidad".

Aun así, la idílicamente europeizada Buenos Aires es, para el sentido común, la sinécdoque de Argentina mientras que la idílicamente nacionalista Brasilia está lejos de ser la sinécdoque de Brasil y, si lo fuera de alguna forma, sólo la fuerza del análisis sociológico la revelaría como tal. Río de Janeiro y, cada vez más, Bahía, son las sinécdoques de Brasil (Ribeiro, 2000) y esto se debe tanto a sus respectivos papeles históricos como ex capitales como a su asociación con la matriz más fuerte de estereotipos sobre los brasileños: el tropicalismo.

Tropicalismo y europeísmo

Como vimos al comienzo de este ensayo, existen varios modos de representar colectividades que guardan relaciones de inclusividad y pueden, analíticamente, variar desde lo local, pasando por lo regional, nacional, hasta lo ínter y transnacional. A medida que se distancia de lo local, de un plano más fenomenológico, aumenta el grado de estereotipificación. En el mundo contemporáneo, uno de los modos más inclusivos de representar colectividades clasifica a todo el planeta en apenas dos mitades, Oriente y Occidente, que se reflejan una en la otra. Este dualismo fue interpretado por Edward Said en su influyente obra *Orientalism*, publicada por primera vez en 1978. Para él, el Orientalismo no

debe ser visto como una estructura de mentiras o de mitos, sino como una "señal" del poder europeo sobre Oriente, como un conjunto de teorías y de prácticas que, por muchas generaciones, han sido objeto de grandes inversiones materiales. Con sus intereses económicos, políticos, militares, científicos y geopolíticos que se expresan en textos estéticos, académicos, históricos y sociológicos, entre otros, el Orientalismo es, al mismo tiempo, "un cierto *deseo o intención* de entender, en algunos casos de controlar, manipular o hasta de incorporar, lo que es manifiestamente un mundo diferente (o alternativo o nuevo); y, por encima de todo, un discurso que de ninguna forma está en una relación de correspondencia directa con el poder desnudo y crudo, aunque, eso sí, es producido y existe en un intercambio desigual con varios tipos de poder" (1994: 138).

Inspirado en Said, argumento la existencia de un tropicalismo cuyo par analógico es el europeísmo,⁴ En gran medida, en América Latina, Brasil y Argentina encarnan ejemplarmente estas dos modalidades de representaciones sobre el Otro. Si el tropicalismo es una matriz que define el modo de representar la pertenencia al Estado-nación brasileño, el europeísmo corresponde al caso argentino. Brasileños y argentinos se encuentran irremediablemente presos en este juego de espejos construidos por ellos mismos y por otros actores y agencias con los cuales históricamente mantuvieron contactos e intercambios. Lo que me interesa en el tropicalismo y en el europeísmo es que ambos son, en gran medida, aceptados tanto por las élites como por las masas de los dos países, como modos de representar pertenencia a los dos Estados-naciones. Esta afirmación, evidentemente, no implica la universalidad de la eficacia de estas matrices ni que ellas no sean abiertamente criticadas por diferentes segmentos.

Sin embargo, antes de entrar más detalladamente en este tó-

⁴ Se podría decir que, en cierta medida, el americanismo es una derivación del europeísmo. Sin embargo, dada la creciente importancia del americanismo y sus especificidades, es dudosa su total reducción al europeísmo. Para una discusión sobre la necesidad de una "provincialización de los Estados Unidos" por parte de la intelectualidad latinoamericana, véase Ribeiro, 2003.

pico, debo decir que haré contrapuntos entre los dos países, pero no desarrollaré el europeísmo tanto como el tropicalismo. Definiré apenas el europeísmo como la matriz del modo de representar la colectividad de los argentinos. El europeísmo remite a una articulación compleja de factores históricos, sociológicos, económicos, políticos, culturales y demográficos, muchos de ellos ya tratados a lo largo de este texto, que hace que Europa sea el gran y subyacente referente distintivo de la argentinidad. Se podría preguntar por qué no hablar de un *gauchismo* o hasta, aun, para contrastar con el tropicalismo, de un pampismo: al final de cuentas el asado continúa siendo un símbolo de la argentinidad (véase Álvarez, 2002). Pero difícilmente alguien, hoy en día, identificaría completamente al argentino contemporáneo con los pampas o con los gauchos. A pesar de las sucesivas y prolongadas crisis económicas que "latinoamericanizaron" el Gran Buenos Aires, generando muchos "nuevos pobres", cuando se habla de la capital porteña se habla de una ciudad "europea" en América Latina. No deja de ser indicativa de la fuerza del europeísmo la anécdota que dice que el argentino es alguien que habla español, gesticula como italiano y cree que es inglés. Si, en lo que tiene que ver con Argentina, es difícil de mantener la fuerza del gaucho o de inventar un pampismo, ya que pocos se reconocerían efectivamente en ellos, en Brasil, la fuerza del tropos tropical se expresa de manera compleja y capilar, siendo cantada y reproducida en diferentes ámbitos rituales, mediáticos e institucionales.

La tropicalidad está asociada al Brasil desde los primeros momentos de la entrada de esta área del mundo en la economía capitalista en expansión y en el imaginario occidental. La exuberancia de las florestas hasta hoy es marca de distinción del país. Basta ver el lugar prominente de la Amazonia en las discusiones sobre el clima global, o las representaciones de turistas extranjeros, inclusive la de los argentinos (Schmeil, 2002), sobre los atributos del clima tropical y de las culturas y personas asociados a ellos. La floresta tropical siempre fue asociada a signos ambivalentes. Por un lado, el "infierno tropical", el miedo de lo desconocido; atrás de cada árbol un animal peligroso o un salvaje listo para atacar. Por otro lado, la exuberancia de las formas,

colores, vidas, la libertad de los nativos, desnudos, inocentes y fuentes de tantas utopías sobre el paraíso terrestre.

Tal vez haya sido Cristóbal Colón, en su tercer y último viaje (1498) en la búsqueda de un camino a las Indias, el primer europeo en asociar los trópicos de América del Sur con el paraíso. Frente al delta del río Orinoco, se dio cuenta de que un río de aquella magnitud tenía que atravesar una masa de tierras muy grande, un continente y no la isla que él insistía en circunnavegar. Frente al fracaso de la geografía ptolemaica que postulaba la existencia de un único bloque de tierra en el planeta, Colón recurre entonces a la religión para localizar al paraíso terrestre en este inesperado continente (Boorstin, 1989: 227-228). Inadvertidamente, Colón fue el fundador de una genealogía de textos que construyen utopías localizadas en el sur, incluyendo la propia Utopía (1516) de Thomas Moro. Pero él no fue el único navegante que estableció metanarrativas fundacionales sobre los trópicos. Más importante aún, para entender el tropicalismo y su poder de estructuración de metanarrativas, es el primer texto que "crea" a Brasil en el imaginario europeo y se transforma en el gran relato sobre la nacionalidad, transmitido de generación en generación. Se trata de la carta de Pero Vaz de Caminha, un *escrivano* que acompañaba la flota de Cabral en 1500. Difícilmente encontraremos otro país que apele tan consistentemente a un texto fundador laico en la construcción de su especificidad como nación. Desde el dicho "*em se plantando tudo da*"* verdadera afirmación arqueológica de muchos frentes de expansión agrícola que estaban por venir, hasta el deseo por el cuerpo desnudo de la nativa, la carta anticipa un arsenal de tropos que iban ser comúnmente usados para representar a Brasil y a los brasileños.

De hecho, hoy, el "cuerpo desnudo de las nativas" continúa como objeto central en la construcción de estereotipos sobre Brasil. Lo que está en juego es una visión del cuerpo de la mujer brasileña que la transforma en puro objeto de deseo. No por casualidad este fenómeno se presenta más claramente contrastando imáge-

¹ "Todo lo que se planta, da." [N. de T.]

nes que circulan en el exterior, diseminadas por los propios brasileños o por extranjeros. Aquí, entramos en salas del consulado de Brasil en Nueva York, en la década de 1980, repletas de afiches de traseros torneados y bronceados en alguna playa; allí, en Washington a mediados de la década de 1990, asistimos a las invariables imágenes televisivas de mujeres prácticamente desnudas en el carnaval de la Sapucaí, en Río de Janeiro (el panorama de los medios que domina, con el fútbol, la imagen brasileña en la cultura pop internacional). En otro escenario, el Carnaval Parade de San Francisco, en California, un desfile multiculturalista y ritual de afirmación de identidad étnica; las Escolas de Samba brasileñas atraen multitudes que desean ver los cuerpos semidesnudos danzando ritmos sensuales (Ribeiro, 2000).

Pero sabemos que estos no son episodios típicos sólo de una contemporaneidad erotizada. Retornemos a la primera narrativa sobre Brasil, la carta de Pero Vaz de Caminha, el texto fundamental que descubre el país como quien corta una ma(n)ta para revelar un cuerpo natural, sin historia o cultura, "virgen" e "inocente", a ser explicado, apropiado, penetrado, primero simbólicamente, después, materialmente. He aquí lo que escribe Caminha, hablando de las primeras mujeres que vio en tierra, conforme a la versión de la carta publicada por *Folha de Sao Paulo* en 1999:

Allí andaban entre tres o cuatro jóvenes, bien jóvenes y bien gentiles, con cabellos muy negros y largos por las espaldas y sus vergüenzas tan altas, tan cerraditas y tan limpias de cabelleras que, de tanto mirarlas, no teníamos ninguna vergüenza [...] Y una de aquellas jóvenes estaba toda teñida, de arriba abajo, de aquella tintura; y cierto era tan bien hecha y tan redonda, y su vergüenza (que ella no tenía) tan graciosa, que a muchas mujeres de nuestra tierra, viéndoles tales trazos, le hubiese dado vergüenza por no tener la suya como la de ella (pp. 10-11).

Y más adelante:

También andaban, entre ellos, cuatro o cinco mujeres jóvenes, desnudas como ellos, que no parecían mal. Entre ellas andaba una

con un muslo, de la rodilla hasta la cadera, y la nalga, toda teñida de aquella tintura negra; y el resto, todo de su propio color. Otra traía las dos rodillas, con las curvas así tintas, y también el arco de los pies; y sus vergüenzas tan desnudas y con tanta inocencia descubiertas que en eso no había vergüenza alguna (p. 13).

No deja de llamar la atención que el primer relato, la primera descripción de mujeres en el territorio que más tarde sería Brasil, se refiere a los cuerpos en una comparación que apenas consigue disimular la intensidad del deseo. Desde esta perspectiva, el descubrimiento de Brasil se confunde con una descubierta de la desnudez, pero de una desnudez colectiva, socialmente aceptada, sin vergüenza. La confusión de América del Sur con el paraíso no puede dejar de deberse también al impacto de este gran campo de nudistas en el imaginario de una Europa católica, púdica y reprimida durante siglos por la Inquisición. Los "salvajes tropicales" siempre fueron fuente de representaciones ambiguas, positivas y negativas. Pero el paraíso de cuerpos desnudos, con fantasías -la tintura que sólo agudiza los sentidos- en una tierra donde nunca hay invierno, imprimió su marca desde el primer momento.⁵

Es evidente, la mirada es una mirada masculina. El cronista se detiene sobre el cuerpo femenino deseándolo. Algo coherente con el comportamiento de los actores de los primeros momentos de la conquista, de la expansión europea, hombres que cruzaban mares, durante semanas, atemorizados, exhaustos y ávidos de mujeres. Conquistadores y guerreros, hasta hoy, a pesar de la presencia en algunos ejércitos de mujeres militares, usualmente son hombres distanciados de sus sociabilidades cotidianas, embrutecidos por la violencia, por el saqueo, por el terror. No es por casualidad que la prostitución conviva con el paso de grandes ejércitos. Y más, ¿cuántas violaciones, cuántos abusos corporales

⁵ Aíbnso Arinos de Meló Franco, en su libro *El indio brasileño y la Revolución Francesa*, resaltó "la insistente recurrencia a la libertad sexual, supuestamente absoluta y natural, de los indios brasileños, en las narrativas que perturbaron el recalque europeo" (Arnt, 1992: 33).

fueron consumados por los vencedores sobre los vencidos a lo largo de la historia? Tzvetan Todorov (1999) dedica su libro sobre la conquista de América a una mujer maya que se negó a ser poseída por un colonizador y fue tirada a los perros para ser devorada. En la expresión de Gilberto Freyre, en Brasil, el proceso de civilización fue también un proceso de sibilización, algo que, con seguridad, no se restringe a nuestro país. Para el historiador inglés Ronald Hyam, en sus libros sobre el imperio británico, la fuerza propulsora del colonialismo fue la exportación de energía sexual excedente, más que la exportación de capitales: "los historiadores del imperio tienen que tomar en serio el sexo, al menos porque está ahí presente... La expansión de Europa no envolvió sólo "cristiandad y comercio", involucró también cópula y concubinato. Las oportunidades sexuales fueron frecuentemente aprovechadas con confianza imperiosa" (citado en Williams y Chrisman, 1994: 2). También es común la feminización del otro más débil. Hasta hoy, los frentes de atracción de indios aislados usan el término "*namoro*"* para expresar el lento proceso de seducción que se da en los *últimos fronts* de contacto interétnico en las "virgenes" matas brasileñas. Seducidas, las poblaciones indígenas son enseguida abandonadas (Ramos, 1998).

Para Gilberto Freyre, uno de los mayores constructores de metarrelatos sobre Brasil, a los cuerpos desnudos indígenas se vendrían a sumar otros, los de las afronegras, en la construcción del panteón de la mitología de las nalgas brasileñas. La celebración de las nalgas femeninas como "la preferencia nacional" es un filón siempre explotado por los medios de comunicación.⁶ En su

* Galanteo, corte. [N. de T]

⁶ Vale recordar la llegada, en junio de 1999, y el éxito, inusitado hasta para sus creadores, de la revista *Blindas* [Colas], un capítulo más de la larga y machista historia de la sinécdoque que identifica a Brasil con esta parte de la anatomía. Este es el país de Carla Pérez, tapa de *Time* (*Latín American Edilion*), del 9 de julio de 2001, de las Sheilas del "E o Tchan", de Tiazinha y del me-neo diario de la Feiteiceira en la pantalla de la televisión. Las nalgas, hoy, se puede suponer, mueven una economía respetable en la industria de entretenimiento brasileña, en los programas de TV en horario central, en las industrias

artículo "Una pasión nacional" (s.d.) Freyre, el ideólogo clásico de la democracia racial y de la miscigenación, afirma que el tamaño de las nalgas de las mujeres brasileñas se debe tanto a "la presencia de afronegras notables por tales protuberancias de nalgas" como a las mujeres ibéricas. Ambas, diferentes de las típicamente europeas, suman a sus dotes la virtud de saber menearse. Freyre compara explícitamente a las brasileñas con las argentinas:

Es un movimiento de colas bastante amplias -se especifica- para permitir esa ondulación -se sugiere- afrodisiaca de andar. A gran número de mujeres brasileñas, la miscigenación puede sugerirse que les ha dado ritmos de andar y, por lo tanto, flexiones de nalgas susceptibles de ser consideradas afrodisiacas. Préstese atención a esos ritmos, cariocas miscigenizados, en confrontación, con las beldades argentinas que el observador haya acabado de admirar. Los ritmos de andar de la miscigenada brasileña llegan a ser musicales, en su dependencia de colas moderadamente ondulantes.

Tal vez nadie más que el propio Freyre (los dos últimos capítulos de *Casa Grande & Senzala* son titulados: "El esclavo negro en la vida sexual y de familia del brasileño") haya contribuido para difundir, entre los brasileños educados, la idea de una sociedad que resuelve sus tensiones en la cocina, en la fiesta y en la cama. Pero, antes que Freyre, viajeros extranjeros en el siglo XIX registraron sus impresiones a veces en dirección semejante a aquella del sociólogo pernambucano. Algunos, como el inglés Henry Koster en Recife, a comienzos de aquel siglo, admiraban el cuerpo de las mujeres de color, "las más bellas, con más vida y espíri-

discográficas y de espectáculos animadas por la también llamada *bunda-music*. Los cantantes Gabriel o Pensador y Fernanda Abreu compusieron la canción "*Ordem e Progresso, Sua Bunda é um Sucesso*", cuya letra, en cierto momento dice: "Arrebita a bunda, Vagabunda, Que é tudo de bom que voce tem". Es cierto, la publicidad y el mercado dan lo que los consumidores quieren, pero más allá de alimentarse de mitos de las sociedades en que existen, los retroalimentan.

tu, mayor actividad de espíritu y de cuerpo, más adaptadas al clima" (Schwarcz, 1999: 6). Otros criticaban, como Cari Seidler - que llegó en 1823-, "la falta de virtud de las mujeres, todas fáciles" (*ídem*). Por su parte, para el norteamericano metodista Daniel Parish Kidder, era insoportable la mezcla de lo sagrado y lo profano que observó en "ceremonias religiosas" en Brasil entre 1836 y 1842:

Si se tratara de diversiones para africanos ignorantes, serían más comprensibles esas funciones pero, como parte de festejos religiosos celebrados en día santificado y con la presencia entusiasta de padres, monjes y del pueblo, tenemos que confesar francamente que nos chocó bastante y hubiera sido mejor que no los presenciásemos. Una de las más penosas impresiones que recogimos fue ver familias enteras [...] admirando escenas que no sólo rayaban el ridículo, sino que eran acentuadamente inmorales, ¡y decir que todo esto se hacía en nombre de la religión! (*ibídem*).

Estas asociaciones continuaban dando demostraciones de su fuerza. Una mezcla peculiar de religión y sensualismo sirvió como pretexto para, irónicamente, introducir, una vez más, la narrativa colonialista que domina la imagen extranjera sobre los brasileños. *The New York Times*, a propósito de la visita del Papa a Brasil, en octubre de 1997, publicó en el párrafo de apertura de la nota, lo siguiente: "En un país donde nalgas desnudas son comunes en las playas, negocios de revistas venden abiertamente videos pornográficos y la danza más popular incluye girar la pelvis sobre una botella de gaseosa, el Papa Juan Pablo II está apelando a los católicos para que retornen a los valores tradicionales de familia" (Sims, 1997: 8).

Hasta hoy, mujeres brasileñas que viajan por el exterior se quejan de la imagen de "mujeres fáciles", e incluso, algunas, vivieron comportamientos sexualmente agresivos de parte de hombres cuando revelaron su nacionalidad. En una investigación realizada en San Francisco, California, sobre "lo que hace de Brasil, *Brazií*, sobre la identidad brasileña en un sistema interétnico altamente sensible a la política de identidades, i la raza y a la etni-

idad, varios brasileños y brasileñas se quejaban de la asociación de Brasil con la "mujer desnuda" o con la promiscuidad sexual (Ribeiro, 2000). Esta visión no es exclusivamente anglosajona y se transforma en un problema para diferentes comunidades de migrantes. En Argentina, también son frecuentes las quejas por la caracterización de las mujeres brasileñas como de fácil acceso (Frigerio, 2002). Las representaciones sobre Brasil en la prensa uruguaya y argentina (Achúgar y Bustamante, 1996) y en situaciones interétnicas como las creadas en las vacaciones de verano en Florianópolis (Schmeil, 1994 y 2002) apuntan hacia la misma esencialización de un pueblo moreno, sensual, alegre y siempre listo para el sexo.

Evidentemente, el tropicalismo no se agota en la erotización de la imagen de Brasil a través del cuerpo de la india, de la negra o de la mestiza. Este se presenta en otros ámbitos que van desde la música, con sus ritmos y modos de danzar sensuales, hasta la folclorización del *jeitinho*, o de la *saudade*, como factores esenciales del pueblo brasileño y que supuestamente hablan de una valorización de las personas y de sus relaciones, cristalizada en una sociabilidad tan flexible que parece ser impenetrable a los designios de la vida institucional y burocrática. Estas interpretaciones hacen recordar a los cánones de la escuela antropológica norteamericana de cultura y personalidad o a las viejas antítesis postuladas por las teorías de la modernización entre saberes locales conservadores y tradicionales, la pequeña comunidad atrasada y el progreso representado por el individualismo y la racionalidad burocrática.

La eficacia del tropicalismo con sus signos ambivalentes de deseo y temores vinculados a la floresta y sus habitantes se presenta en otras instancias y momentos. Aparece en la literatura, en el romanticismo mimético, en obras estructurantes de "lo nacional" como *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar donde, en medio de descripciones de flora y fauna exuberantes, se desarrollan casos de amor entre indios y blancos. Más tarde, la ola modernista de comienzos del siglo XX traería la quintaesencia de la representación del brasileño contemporáneo en el papel de Macunaíma (1928), un indio negro de la tribu de los

Tapanhumas que se transforma mágicamente en un blanco, en un migrante en busca de su esencia perdida en la metropolitana San Pablo, llena de innovaciones, inmigrantes extranjeros y máquinas. Macunaíma, en verdad un mito Taulipang/Arekuná utilizado por Mario de Andrade para escribir su obra (Ribeiro 2000), era un índice de las transformaciones que traía la modernización con su urbanización e industrialización.

El énfasis sobre este indio-en-transformación podría llevar a pensar que el Brasil del siglo XX era un país cuantitativamente tan marcado por la presencia de población indígena como, digamos para establecer una comparación, México, Perú o Bolivia. No es el caso.

Pacheco de Oliveira (2000) muestra que en 1940 y en 1950, cuando el censo nacional incluyó la categoría "personas que hablan otra lengua además del portugués", los indios censados totalizaron 58.027 y 46.208 personas, de una población total de 41 millones y 52 millones respectivamente. Según Pacheco de Oliveira (*ídem*: 207) "las estadísticas sobre la población indígena variaron poco entre los años 1950 y 1980, permaneciendo estables en 0,2% de la población brasileña". Pocos antropólogos saben que, en realidad, Argentina posee una población indígena mayor que la brasileña en términos relativos y absolutos.⁷ El único censo indígena realizado en Argentina en 1966-1968, no concluido, llegó al número de 75.675 censados y a una estimativa de 89.706 personas a ser censadas, haciendo un total de 165.381 indígenas. En la actualidad, los totales estimados de población indígena varían bastante, pero Carrasco (2000) calcula la existencia de 447.900 personas, un número que aparentemente viene subiendo debido al crecimiento de la etnogénesis en Argentina. En Brasil, actualmente, se calcula una población indígena en torno a 350.000 personas (ISA, 2001: 15), un número sustancialmente menor al ar-

⁷ Agradezco a mis amigos, los antropólogos Leopoldo J. Bartolomé, de la Universidad Nacional de Misiones, en Posadas, y Alejandro Frigerio, de la Universidad Católica Argentina, en Buenos Aires, que gentilmente me proporcionaron los números que menciono en el texto.

gentino. Por otro lado, la población nacional de Argentina está, estimada hoy en aproximadamente 36 millones, mientras que se calcula que los brasileños son 172,5 millones. Así, en Argentina la población indígena representaría 1,24% del total de la población nacional, mientras que en Brasil esta proporción sería del 0,2%, lo que equivale a decir que la población indígena en Argentina es proporcionalmente seis veces mayor que la de Brasil. Sin embargo, todo ocurre como si en Brasil existiese, proporcionalmente una gran población indígena y en Argentina casi ninguna. Evidentemente, la permanencia de la asociación de Brasil con las poblaciones indígenas que habitan su territorio no tiene que ver con su importancia cuantitativa demográfica en el presente. Para Pacheco de Oliveira (2000: 192-193)

[...] » pesar de las pequeñas cantidades en términos comparativos, la presencia indígena ha sido de gran importancia en la formación del Estado brasileño y en la construcción de una identidad nacional. Las cuestiones relativas a la situación actual de los indios alcanzaron un papel importante en debates nacionales sobre derechos territoriales, protección ambiental, relaciones internacionales y en las políticas públicas de minería y energía. Ellos son apoyados en resoluciones legales y en actos de instituciones especiales del Estado. Tenemos que repensar la idea de que la relevancia política de los pueblos indígenas en la construcción de unidades nacionales sea apenas y simplemente proporcional a su peso relativo en la población.

Alcida Rita Ramos va en la misma dirección cuando afirma que "Brasil es inconcebible sin sus indios, no como agregados humanos por sí solos, sino como criaturas de la imaginación nacional y de su manipulación" (1998: 284). Pero, ¿qué es lo que le da visibilidad al indio en Brasil que su semejante en Argentina no tiene? No existe una respuesta simple para esta pregunta. En realidad, ella es el motor que anima el libro de Ramos (1998) sobre indigenismo, esto es, sobre la incorporación de las poblaciones indígenas realizada por el Estado y el vasto universo "de las imágenes populares y educadas al interior de la población nació-

nal en el cual se tallan las muchas fases del indio" (Ramos, 1998: 6). Para Ramos, estudiar al "indigenismo" es una manera de revelar a Brasil. Más allá de eso, "parte de la existencia conspicua de indios en las mentes y vidas de los brasileños es resultado de la contradicción entre un cierto orgullo por la multi-etnicidad del país y la aspiración a la homogeneidad nacional" (*ídem*: 3). Ramos (*ídem*: 4) contrasta la situación brasileña con la de Argentina, citando el trabajo de Miguel Bartolomé (1972: 314) según el cual:

[...] para la gran mayoría de los habitantes de la República Argentina, los indios representan un mero recuerdo de sus libros escolares que narraban episodios de la Conquista y de la expansión nacional. Muchos [...] se sorprenden cuando oyen que más de 150.000 indios [estimativa de comienzo de la década de 1970, GLR] sobreviven en Argentina, o cuando leen noticias sobre reclamos legales por parte de algún oscuro 'cacique' guaraní, o demandas territoriales realizadas por un olvidado líder araucano. Ni siquiera las revistas sensacionalistas se interesan por los indios, ya que su alto grado de aculturación los vuelve menos 'exóticos' que los grupos amazónicos.

Pero, el hecho de que el "indio" desempeñe el papel del Otro interno del brasileño puede agregar al menos dos aspectos interrelacionados. El primero remite al proceso de mestiza) e en la historia brasileña y de cómo este proceso fue usado para sedimentar ideologías nacionalistas. El segundo remite a la eficacia del tropicalismo. El "indio argentino", a diferencia del "indio brasileño", como de cierta forma ya parecía indicar Bartolomé en la cita previa, no es un ser tropical. De esta forma, difícilmente podría formar parte o estar inmerso en un imaginario occidental donde prevalece la construcción del Otro exotizado, marcado por su pertenencia a un universo donde prevalecen el clima cálido, la floresta y la exposición de los cuerpos desnudos o semidesnudos. De hecho, a pesar de que los indios en Brasil son pocos, aquí está, en términos comparativos, la mayoría de los cazadores-recolectores de las selvas tropicales sudamericanas. Es la capacidad de

condensar otras representaciones sobre los trópicos lo que hace a los indios de Brasil tan visibles.

Conclusiones

"La promesa de una civilización favorecida por la naturaleza impregna el imaginario brasileño antes incluso de su constitución, desde los 'motivos edénicos' del descubrimiento y la colonización, en el rastro de una expansión europea nostálgica del Renacimiento y saturada de Contrarreforma", afirma Ricardo Azambuja Arnt (1992: 32-33). Los trópicos brasileños fueron "un modelo de frescura de instintos para cortes europeas fatigadas de elegancia y civilización", "la materia prima para la elaboración de la teoría de la bondad del hombre en estado natural". Proporcionaron, incluso, el "escenario y los actores de reparto" para el establecimiento del naturalismo, "la contribución más importante de Brasil a la historia de las ideas", influenciando las obras de muchos ilustres pensadores como Erasmo, Thomas Moro, Rabelais, Montaigne, Campanella, Grotius, Locke, Malthus, Hume, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau y otros (*ídem*: 33-35). En un pueblo carente de grandes realizaciones, la geografía, y no la historia, "proporcionó conciencia de singularidad a la identidad nacional" y mantuvo a "Brasil, espacioso y florestal [...] como reserva de las libertades naturales en un mundo en congestión" (*ídem*: 38).⁸ Pero la ambivalencia de la percepción

⁸ La construcción de Brasilia es la única realización del "pueblo" brasileño que cuenta con una marca de originalidad y se contrapone a esta naturalización geográfica de identidad nacional. Incluso Río de Janeiro, la gran sinécdoque de Brasil, es identificado más por la exhuberancia de su geografía que por el trabajo humano allí concretado. Pero más allá del hecho de ser capital federal (es sabido que las capitales federales son frecuentemente mal vistas por ser sedes de poder) y del extrañamiento causado por su planeamiento urbano, tal vez Brasilia sea mal vista por muchos brasileños y extranjeros por huir a la eficacia del tropicalismo con su naturalización, *strictu sensu*, de la identidad nacional.

del hombre salvaje y de la naturaleza americana desemboca, por otro lado, en teorías racistas e imputaciones de subalternidad que se mantienen hasta hoy.

De esta forma, el tropicalismo tiene una doble construcción y una doble faceta. Una doble construcción, ya que efectivamente supone la participación de no-tropicales y tropicales en la producción de las imágenes y en su introyección. Una doble faceta porque, en su exotización, puede dar cuenta de metanarrativas positivas (pueblo alegre, sensual, exuberante, por ejemplo) y negativas (pueblo sucio, promiscuo, haragán, por ejemplo). De ahí las oscilaciones pendulares del "orgullo nacionalista" y las "condenas amargas" presentes en las opiniones sobre Brasil, que nos refiere Ramos (1998: 287).

Ramos *ídem*: 6) afirma también que "el Indigenismo es para Brasil lo que el Orientalismo es para Occidente". En realidad, podríamos sustituir, en esta última frase, indigenismo por tropicalismo. Pero, nótese, el tropicalismo no es una faceta del indigenismo. Al contrario, el indigenismo es parte del tropicalismo. El tropicalismo envuelve otro contingente poblacional, con una historia rica y culturalmente compleja en la formación de Brasil, los negros, toda la problemática del mestizaje, así como una serie de estereotipos sobre la naturaleza. Varios de los así llamados "símbolos nacionales" brasileños —el samba, la capoeira, la feijoada— están relacionados con la cultura negra y acaban prevaleciendo también en las representaciones sobre el país en el exterior (Ribeiro, 2000: 279; véase también Oro, 2002). Más allá de esto, el tropicalismo es un modo de representar colectividades en un nivel de abstracción casi tan inclusivo como el de la dualidad Oriente/Occidente, ya que existe también con relación a varias otras situaciones geográficas marcadas por sus características tropicales, notadamente en África y en Asia.

Snnivas Aravamudan, en su reconstrucción de la imaginación colonialista del siglo XVIII, elabora el término tropicopolitano: "un nombre para el sujeto colonizado que existe tanto como construcción ficticia de la tropología colonial *como* siendo residente real del espacio tropical, como objeto de representación y agente de resistencia. En muchos ejemplos históricos, tropicopo-

lítanos -residentes de los trópicos, portadores de sus marcas e imágenes sombrías de los metropolitanos más visibles- desafían el privilegio de cosmopolitas iluministas. Sin embargo, los tropicopolitanos son también un vehículo de la metáfora que inaugura la auto-valorización del sujeto metropolitano" (1999: 4). Una vez más, la ambivalencia vinculada a los trópicos es enfatizada. El tropicalismo puede ser tanto un mecanismo de dominación como de resistencia. A través de la tropicalización, esto es, de la indigenización de los valores, procedimientos y objetos occidentales, el tropicalismo se puede tornar una forma de resistencia y transgresión. Aravamudan (1999: 6, 15) define la tropicalización como una revisión de los discursos de dominación colonial, una crítica de los tropicopolitanos al dominio europeo, actos de deformación y transformación cultural y política. Aquí, nos viene de nuevo a la cabeza y, con otro sentido, el movimiento modernista brasileño que, con su antropofagia cultural, enfatizó la recreación como el marcador de la distinción brasileña. Un marcador fundado en la dialéctica entre lo particular y lo universal; una digestión de particularidades en el reino de las universalidades.

Pero, ¿por cuánto tiempo más persistirá el tropicalismo? ¿Mientras exista floresta amazónica? ¿Mientras haya indios y negros que correspondan al mito de la democracia racial en tanto mito y no en tanto práctica política? Son notables los cambios en la agencia de indios y negros en tanto actores políticos en Brasil, gracias a los movimientos que defienden sus intereses y luchan por un lugar diferente de aquel homogeneizado, construido y ofrecido por el Estado nacional. Si los actores sociales, que son/fueron una base sobre la cual se irguió el tropicalismo, consiguieran transformar los muchos estereotipos vinculados a su lugar en la formación del Estado-nación, tal vez el tropicalismo efectivamente cambie de color. ¿Será que es este movimiento incipiente el que subyace a la relativa pérdida de eficacia en la Argentina del tropo *macaquito* -aparentemente reservado sólo para los momentos de choque agudo de estereotipias, como cuando las selecciones de fútbol se enfrentan- y del intento de su sustitución por la identidad política de afrobrasileño (véase Domínguez y Frigerio, 2002)? Si este fuera un índice de una nueva tro-

picalización, incluso marcada por un multiculturalismo cosmopolita de origen anglosajón, ¿posibilitará la emergencia de un modo de representar la colectividad brasileña no tan anclado en los viejos y desgastados trazos culturales que acompañan la imagen tropicalista que, en última instancia, es de subordinación a los deseos (económicos, políticos, culturales y sexuales) del otro dominador?

No puedo hacer con el europeísmo lo que hice con el tropicalismo. Por un lado, habría que profundizar mucho más en la historia política, económica, artística y sociocultural argentina. Por otro lado, "Argentina" es menos exótica que "Brasil", haciendo que el europeísmo se aproxime más a lo contrafáctico, a una "idea fuera de lugar". En el europeísmo es como si Europa, esa otra enorme y heterogénea comunidad imaginada, se viese apenas a sí misma, o mejor, a su imagen simplificada en el espejo. En el tropicalismo no hay cómo dejar de notar a los no-blancos, la ausencia de invierno riguroso, la naturaleza tan diversa. En el fondo, en el espejo Argentina/Brasil se terminan reproduciéndose imágenes estructuradas en el encuentro Europa/trópicos, sólo que en este caso más distorsionados, porque, obviamente, Argentina no está en Europa. Brasileños y argentinos están irremediablemente presos en un juego especular entre sí. Pero, como este juego es un fenómeno histórico, cambia, como parece indicar contradictoriamente el Mercosur, el proceso de integración regional de la última década y media -él mismo sujeto a altas y bajas (véanse Álvarez, 2002; Cerro, 2002; Mendonca, 2002)-.

Una trampa de la auto-imagen construida en la relación con el/los Otro/s -en especial cuando este es hegemónico- es dejarse capturar, muchas veces de forma congelada, en la simplificación de la diversidad que, en última instancia, es una manera de disciplinar y administrar lo heterogéneo. Al final, todos sabemos que Brasil es un país tropical, pero no se resume a ello. También sabemos, como muestra Grimson (2002), que continúan existiendo contradicciones entre las imágenes de los porteños y los habitantes de las provincias. Mientras que Brasil y Argentina no salgan de la trampa del tropicalismo y del europeísmo construida a lo largo de los siglos por el discurso occidental hegemónico,

estarán siendo ventrílocuos de voces de otros o repetidores de estereotipos que sólo interesan a la reproducción de hegemonía. Así como las personas, sujetos políticos individuales, las colectividades, sujetos políticos colectivos, que no saben quiénes son, no saben lo que quieren, ni hacia dónde van.

Referencias bibliográficas

- Achúgar, Hugo y Bustamante, Francisco. 1996. Mercosur, intercambio cultural y perfiles de un imaginario, en García Canclini, Néstor (ed.): *Culturas en Globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, pp. 127-176.
- Álvarez, Gabriel O. 2002. "Espacio público ritual do Mercosul", en-Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Jirgentinos e Brasileiros. Fmcontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp.135-160.
- Aravamudan, Srinivas. 1999. *Tropicopolitans. Colonialism and Agency, 1688-1804*. Durham y Londres, Duke University Press.
- Arnt, Ricardo Azambuja. 1992. "Um Artificio Orgánico", en Arnt, Ricardo Azambuja y Schwartzman, Stephan: *Um Artificio Orgánico. Transição na Amazonia e Ambientalismo*. Río de Janeiro, Rocco, pp. 25-134.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1972. "La situación de los indígenas en la Argentina: área chaqueña y provincia de Misiones", en Grünberg, Georg: *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo, Biblioteca Científica/Tierra Nueva, pp. 309-352.
- Boorstin, Daniel J. 1989. *Os descubridores. De corno o homem procurou conhecer-se a si mesmo e ao mundo*. Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Carrasco, Monta. 2000. *Los derechos de los pueblos indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, Vinciguerra.
- Carneiro, Sueli. 2001. "Afros, sim!" *Correio Braziliense*, 20 de julio, p. 5.
- Cerro, Amado. 2002. "Intelectuais argentinos e brasileiros: olivares cruzados", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Jirgentinos e Brasileiros. Encontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 95-114.

- Domínguez, Eugenia y Alejandro Frigerio. 2002. "Entre a brasilidade e a afro-brasilidade; trabalhadores culturáis em Buenos Aires", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Argentinos e Brasileiros. Encontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 41-70.
- Freyre, Gilberto, s/d. *Urna paixão nacional* (<http://prossiga.bvgf.fgf.org.br/recortes/pakao.htm>).
- Frigerio, Alejandro. 2002. "A Alegria é somente brasilcira: a exotizacáo dos migrantes brasileiros em Buenos Aires", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Argentinos e Brasileiros. Encont'os, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 15-40.
- Grimson, Alejandro. 2002. "Vivencias do Estado como alteridade. Imagens cruzadas na fronteira argentino-brasileira", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Argentinos e Brasileiros. Encontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 163-185.
- ISA-Instituto Socioambiental. 2000. *Po-vos Indígenas no Brasil-1996/2000*. San Pablo, Instituto Socioambiental.
- Mendonca, Luciana de A. 2002. "Parques Nacionais do Iguacu e Iguazú. Fronteira ambiental e integracáo entre Brasil e Argentina", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Argentinos e Brasileiros. Encontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 209-233.
- Oro, Ari Pedro. 2002. "Religiões afro-brasileiras na Argentina e suas relacões com o Brasil", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Argentinos e Brasileños. Encontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 115-133.
- Pacheco de Oliveira, João. 2000. "Entering and Leaving the 'Melting Pot': A History of Brazilian Indians in the National Censuses", en *Journal of Latin American Anthropology* (4-5): 190-211.
- Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Ratier, Hugo. 1971. *El Cabecita Negra*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1980. *O Capital da Esperanza. Um estudo sobre urna grande obra da construçao civil*. Disertación de Maestría. Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad de Brasilia.

- . 2000. *Cultura e Política no Mundo Contemporâneo*. Brasilia, Editora da UnB.
- . 2003. *Postimpenalismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires, Gedisa.
- Rofman, Alejandro B. y Romero, Luis A. 1974. *Sistema socioeconómico y estructura regional en la Argentina*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Said, Edward. 1994. "From Orientalism", en Williams, Patrick y Chrisman, Laura (comp.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 132-149.
- Schmeil, Lilian. 1994. "Alquila-se una Isla. Turismo Argentino en Florianópolis". Disertación de Maestría, Curso de Posgrado en Antropología Social da Universidade Federal de Santa Catarina.
- . 2002. "Alquila-se una isla: turistas argentinos e populacáo brasileira em Florianópolis", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Argentinos e Brasileiros. Encontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 71-91.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 1999. "Viajantes no imperio das festas". *Jornal do Brasil*, Caderno Ideáis, 12 de junio.
- Sims, Calvins. 1997. "Brazil is Likely to Wink at Pope's Cali to Behave". *The New York Times*, 5 de octubre.
- Sprandel, Marcia Anita. 2002. "Aqui nao é como na casa da gente. Comparando agricultores brasileiros na Argentina e no Paraguai", en Frigerio, Alejandro y Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.): *Argentinos e Brasileiros. Encontros, Imagens e Estereotipos*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 187-207.
- Todorov, Tzvetan. 1999. *A Conquista da América. A questáo do outro*. San Pablo, Martin Fontes.
- Velho, Otávio. 1976. *Capitalismo Autoritario e Campesinato*. San Pablo, Difel.
- Williams, Patrick y Chrisman, Laura (comp.). 1994. *Colonial Discourses and Post-colonial Theory*. Nueva York, Columbia University Press.
- Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press.