

## Miradas cruzadas sobre la marginalidad social en el Brasil de entresiglos (1889-1914). Nina Rodrigues - João do Rio

por Alejandra Mailhe  
(Universidad Nacional de La Plata - Conicet)

### RESUMEN

Este trabajo confronta dos miradas antropológicas divergentes sobre la cultura de los sectores populares y la marginalidad social en el Brasil de entresiglos, articuladas por Nina Rodrigues en el ensayo *Os africanos no Brasil* (1905) y por João do Rio en las crónicas reunidas en *A alma encantadora das ruas* (1904 / 1907). Partiendo de considerar la convergencia entre los discursos de control, sus prácticas de exclusión en el espacio urbano que afectan a los sectores populares en entresiglos, este trabajo señala puntos de convergencia y de oposición entre dichos textos, atendiendo a los procedimientos formales puestos en juego en cada caso, al convertir al otro en objeto de conocimiento y/o representación. Analiza el modo particular en que el antropólogo racista/positivista Nina Rodrigues manipula los bienes de la cultura popular, encubriendo la operación de exclusión (cultural, social y política) veladamente propuesta por su texto. En contraste con este modelo, en João do Rio se opera un pasaje en la percepción de las prácticas culturales de los grupos marginales, que va del sustrato positivista/racista (que, en el Brasil de entresiglos, forma una suerte de sentido común en la elite, para aprehender a los sectores populares), hacia una concepción culturalista-hermenéutica, que se esfuerza por reintegrar las prácticas culturales y sociales de estos actores en una lógica específica, preservando su densidad significativa.

Este exordio anuncia al lector que debe prepararse para asistir a siniestras escenas [...]. Los bárbaros de que vamos a ocuparnos viven entre nosotros. Podemos codearnos con ellos acudiendo a los sitios que frecuentan, donde se reúnen para concertar sus crímenes y repartirse los despojos de sus víctimas.

Eugenio Sue, *Los misterios de París*

El presente artículo<sup>1</sup> se propone confrontar dos miradas antropológicas divergentes sobre la cultura de los sectores populares en el Brasil de entresiglos, articuladas por Nina Rodrigues en el ensayo *Os africanos no Brasil*, y por João do Rio en las crónicas reunidas en *A alma encantadora das ruas*. Partiendo de considerar la convergencia entre los discursos de control y las prácticas de exclusión en el espacio urbano que afectan a los sectores populares en entresiglos, este trabajo señala puntos de convergencia y de oposición entre dichos textos, atendiendo a los procedimientos formales puestos en juego en cada caso, al convertir al otro en objeto de conocimiento y/o representación.

### Sectores populares: objetos exclusivos de exclusión

A lo largo del s. XIX, la elite intelectual construye un modelo particular de *cultura popular*, mediante una operación ideológica de selección arbitraria de ciertos rasgos y ocultación de otros. Desde su origen, esta construcción intelectual se halla sesgada por la censura política practicada sobre el objeto<sup>2</sup>: un doble interés, de conocimiento y represión, guía

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de una *Tesis de Maestría en Sociología de la cultura*, titulada *Desde los márgenes. Representación de los sectores populares y la marginalidad social en la novela y el "ensayo sociológico" de entresiglos (Brasil-Argentina, 1880-1914)*. La misma se llevó a cabo en el marco de una Beca de Iniciación del CONICET.

<sup>2</sup> Véase M. de Certeau (1993).

el desplazamiento (*físico y simbólico*)<sup>3</sup> de los intelectuales *hacia la cultura popular*, como condición *sine qua non* para la emergencia de esta nueva *curiosidad científica*.<sup>4</sup>

En Brasil, las definiciones sobre la *cultura popular* se articulan en torno a un mismo paradigma racialista, formulado desde la perspectiva romántica (de comienzos del s. XIX) o folklorista / positivista (de fines de siglo).<sup>5</sup> Como el romántico, el folklorista lee en el presente las huellas de un *pasado remoto no contaminado* por la modernización, y colecciona prácticas descontextualizadas —lo que redundará en una limitación metodológica que impide explicar los procesos dinámicos de hibridación cultural.<sup>6</sup> Así, los sectores populares quedan identificados con lo *verdadero/originario/espontáneo/ingenuo* o, incluso, con lo *infantil y lo femenino*, negados en todo caso como *sujetos plenos* en el discurso, así como son negados como ciudadanos plenos en los órdenes político y social. El único *sujeto* en estas concepciones es el sujeto de enunciación, autorizado a aprehender racionalmente al otro incapaz de conocerse a sí mismo.

En el Brasil de entresiglos, ante una modernización postergada y vivenciada como *atraso*, los *pasados* indígena, afro y colonial cobran el valor de *escollos* que amenazan trabar (o que efectivamente impiden) la *evolución* hacia la *civilización*. En este contexto, los intelectuales postulan nuevos modelos de *cultura popular*, resolviendo la heterogeneidad en base a la exclusión simbólica y/o material de grupos (raciales/sociales) percibidos como *inasimilables*.<sup>7</sup> En este sentido, las teorías racialistas participan de un *dispositivo* montado por la élite para contrapesar las transformaciones. Es por esta motivación encubierta (de repliegue defensivo y fortalecimiento de la dominación) que el *racionalismo científico* crece en Brasil *junto* con el movimiento abolicionista, y se vuelve hegemónico precisamente después de la Abolición, cuando emergen nuevos campos epistemológicos como la sociología y la antropología.<sup>8</sup> Así, mientras la elite convierte a los sujetos populares en objeto de conocimiento, elimina los elementos *bárbaros* de sus prácticas. En un mismo gesto, aprehende y reprime *científicamente* las cualidades de la *cultura popular* que *resisten la modernización* y empañan la imagen *civilizada* de la nueva República.

Inspirados en el miedo *racialista* a las nuevas *clases peligrosas*, discursos y prácticas

---

<sup>3</sup> En términos de R. Ortiz (1996).

<sup>4</sup> En la emergencia de los estudios sobre *cultura popular* se configura un *dispositivo* que involucra prácticas y discursos, en la dinámica doble de engendrar saber y poder: estudiar el *primitivismo* de estos grupos, e incluso identificarse con ellos —en el doble movimiento *etnocéntrico/relativista* propio del pensamiento colonizador—, permite instrumentar una pedagogía eficaz para *colonizarlos*, acercándolos a la *cultura*

Para M. de Certeau, es emblemática en este sentido la figura de Charles Nisard: intelectual al servicio de la represión policial, Nisard realiza el mismo gesto de *represión fascinada* producido en el origen de estos estudios, cuando alma el control y la censura del contenido político, social y moral, de la literatura de *colportage*, a la compilación sistemática de estos textos, sustraídos del consumo popular pero *salvados* al fin para el especialista.

<sup>5</sup> Aunque este último, como saber *científico*, se esfuerza por diferenciarse respecto de la concepción romántica precedente.

<sup>6</sup> Como el burgués, manipula con fines políticos la representación simbólica de estos grupos, identificándolos con el *primitivismo* y la *resistencia a la modernización* (lo que varía es apenas la connotación que asigna cada uno al fenómeno moderno). Para R. Ortiz, el folklorista realiza un gesto eminentemente moderno de resistencia a la modernidad: fascinado por la *belleza de lo work*, ve amenazadas las tradiciones populares por el avance de la modernización; se esfuerza por congelar el pasado en bibliotecas y museos, recuperando como *patrimonio histórico* los bienes simbólicos *salvados* de la destrucción moderna.

<sup>7</sup> En este sentido, véanse R. Ortiz (1992), M. Chauí (1984), T. Skidmore (1989) y J. Murilo de Carvalho (1996).

<sup>8</sup> La abolición de la esclavitud (en 1888) y la instauración de la República (en 1889) sacuden la situación de los sectores populares en Brasil: ciudadanos de segunda (desde el punto de vista social y político) y sin un marco de absorción como mano de obra asalariada, los ex-esclavos vuelven a las plantaciones o migran a la ciudad, incorporándose a grandes grupos crecientemente marginalizados.

convergen en el diseño de un mismo dispositivo que intenta controlar los movimientos de una población cuasi nómada, promiscuamente hacinada, peligrosa por su potencial de rebeldía.<sup>9</sup> Este dispositivo fija a los *grupos patologizándolos*<sup>10</sup> (reduciendo los conflictos sociales a casos de *patología criminal*).

La nueva topografía urbana copia la *escenografía europea*, para borrar las huellas de esa cultura *bárbara* que contradice el modelo anhelado de *orden y progreso*. Así, las ciudades traducen en el espacio este sentimiento compartido de temor<sup>11</sup> las elites recortan un territorio propio en torno al centro,<sup>12</sup> excluyendo a sectores populares y margen, y fracturando la ciudad en dos polos: el  *europeo* y el *quilombado* (en alusión a los quilombos de negros).<sup>13</sup> Sintomáticamente, junto con esta exclusión, los espacios *quilombados* no son ni modernizados ni controlados internamente. Desde *abajo*, expulsados a morros y pantanos, discriminados por raza, confinados a conventillos, y frustrada la expectativa de mayores derechos sociales y políticos,<sup>14</sup> los sectores populares articulan las primeras estrategias concretas de organización y resistencia, que irán minando la eficacia de esa coerción.<sup>15</sup>

Ahora bien. ¿Qué papel juegan la novela y el *ensayo* (sociológico/antropológico) de entresiglos en relación a estos discursos y prácticas de control? Clausurando la construcción romántica de *lo popular*, la novela da estatuto ficcional a sectores hasta entonces no incorporados al primer plano de la ficción, ni pensados aun ficcionalmente con los nuevos instrumentos conceptuales del positivismo. También el ensayo aprehende obsesivamente las áreas de exclusión. Negros, mestizos, mulatos, inmigrantes europeos, todavía *ilegítimos* pero ya visibles, son individualizados por ambos discursos, e insertos en la esfera de sus prácticas cotidianas. Ensayos pretendidamente *científicos*, novelas y crónicas, se colocan en el margen, vuelto un punto de vista privilegiado para aprehender críticamente las contradicciones de la experiencia moderna. Conventillos, prostíbulos y barrios marginales son convertidos en ghettos de una barbarie *impenetrable* a la que solo acceden esos discursos *iniciados*. Aunque establecen posiciones diferenciadas, los textos parten en conjunto de un marco *legitimista*<sup>16</sup> compartido,

---

<sup>9</sup> El incipiente movimiento obrero y las primeras protestas y huelgas son temidos por la elite como peligrosos síntomas de desestabilización, reflejos de las experiencias políticas europeas (de la Comuna a la Revolución Rusa de 1905) y nacionales (de las luchas civiles de décadas pasadas, a las experiencias de *resistencia a la Republica* de Canudos y Contestado, entre otras).

<sup>10</sup> Apelando a la misma retórica, higienismo y criminología desplazan metonímicamente el concepto de *contaminación y profilaxis*, de los espacios a los actores populares, patologizándolos: del orden físico al moral; de la enfermedad como desorden en el cuerpo individual, a la epidemia en el cuerpo colectivo, y de la *epidemia física* a la *enfermedad social* *Aguas estancadas*, hacinamientos y agitaciones sociales y políticas son percibidos como *focos de contagio* de enfermedades *físicas/sociales*. Para el caso argentino, véase Salesi, (1988).

<sup>11</sup> En Río de Janeiro, este temor se expresa como el miedo *a que el morro descienda a la ciudad*.

<sup>12</sup> En Río de Janeiro, la reforma ‘Urbana desplaza sistemáticamente a los sectores populares hacia morros y suburbios, a la vez que un conjunto de leyes impopulares —como la de 1909 sobre la obligatoriedad del uso de *paletó* y zapatos— confina a los espacios *quilombados* todas las manifestaciones de la cultura popular, prohibidas en el centro. La reforma apunta a desarticular la ciudad *negra*, expulsándola fuera del *radio moderno* —G. Neder (1997) señala que, entre otras medidas, se erige un verdadero *paredón de orden* entre ambos espacios, mediante un cordón de predios policiales.

<sup>13</sup> Véase G. Neder, (1997). Las fotografías y mapeados oficiales tanto del Buenos Aires del *Centenario* de 1910 como del Río en proceso de reforma —momentos *álcidos* en la autorrepresentación *eufórica* de ambas elites—, invisibilizan deliberadamente los espacios de exclusión. Véanse, entre otros, P. Knauss, (1997) y J. Scobie, (1986).

<sup>14</sup> En el Brasil inmediatamente posterior a la Proclamación de la República, se produce una fuerte restricción del electorado, que radicaliza la oposición de los sectores populares, y afianza el promonarquismo de estos grupos. Véase J. Murilo de Carvalho, (1995).

<sup>15</sup> Entre otros episodios, la *Revolta da Vacina* contra la ley de vacunación obligatoria en Río (a fines de 1904) pone en evidencia este proceso incipiente de apropiación coyuntural del espacio público, tendiente a una futura organización política y gremial.

<sup>16</sup> Para los conceptos de *legitimismo/miserabilismo* (y *relativismo/populismo*), Véase C. Grignon-J. C.

evaluando (negativamente y *desde arriba*) las prácticas populares. Desocultando los espacios *quilombados*, inscribiendo al otro en una nueva visibilidad simbólica, novelas y ensayos pugnan entre sí por defender la legitimidad propia para aprehender a los pobres. Los discursos ensayan así su viaje paradójico hacia lo lejano/cercano, su *descripción densa* del otro —*inquietante en nosotros*.

### Nina Rodrigues: la escritura como blanqueamiento

Uma de candomblés:

Um certo Pio, vendedor ambulante de pap, levou Angela Maria [...] para um candomblé na Matta Escura. Quando Maria Eustaquia deu pela ausencia da filha, correu a procurá-la no tal candomblé, onde a encontrou n'um estado de enorme exaltação, como louca, dizendo-lhe os da orgia que ella estava "com o santo" e que so a entregariam quando ella se retirasse.

En el periódico *A Bahia*, 13 de enero de 1900.

Apelando a la representación de escenas de secuestro y violación de jóvenes indefensas, curanderismo, robo, demencia y muerte, los periódicos de Bahía imaginan la ciudad como un espacio *tornado* desde sus intersticios, por prácticas siniestras. Con estas citas, Nina Rodrigues<sup>17</sup> advierte con espanto, en *Os africanos no Brasil*,<sup>18</sup> la extensión cada vez mayor del fetichismo. Condena sin embargo la represión policial como una práctica inconstitucional e ineficaz: las creencias religiosas de los negros están racialmente determinadas; la represión solo las clandestiniza, desplazándolas a la oscuridad de la noche y a las zonas impenetrables de baldíos y conventillos.

Nina Rodrigues reproduce el doble movimiento —de conocimiento explícito y represión encubierta— que funda la mirada científica sobre la cultura popular. Afiliándose al proyecto folklorista de Sílvio Romero, *Os africanos...* devora científicamente los últimos vestigios del África en casa: aprehende las prácticas culturales de los africanos en Brasil en tanto que totalidad cultural primitiva, premoderna, todavía pura, en extinción.<sup>19</sup> Los últimos bienes de esta cultura son capturados para el Museo del Libro,<sup>20</sup> arrancados de la lógica cultural en la que fueron producidos, e insertos en la totalidad virtual de la ficción científica. Traza así un desplazamiento doble (hacia la alteridad social y hacia el pasado), encubriendo las motivaciones políticas que lo impulsan: marcar en el pasado los elementos todavía activos (todavía *amenazantes*) de la cultura negra permitiría reconocerlos en el seno de la *miscigenacao* racial y cultural contemporánea, neutralizándolos (y, en última instancia, neutralizando el mito mismo de la *miscigenação*).<sup>21</sup>

---

Passeron, J. C. (1991).

<sup>17</sup> Nina Rodrigues es el primero que estudia sistemáticamente los orígenes etnográficos y grupos lingüísticos de los negros en Brasil (entre 1876 y 1885, los primeros centros de *Antropología Física* en Brasil habían estudiado exclusivamente al indio). Nina Rodrigues defiende la existencia y evolución de las razas, la superioridad racial blanca, y la idea de la supervivencia de la raza más fuerte. En su teoría, el negro y el indio se presentan como *bloques* frente al proceso civilizatorio. T. Skidmore (1989) advierte que las formulaciones racialistas extremas de Nina Rodrigues no son compartidas por el resto de la elite, partidaria en realidad de un racismo más moderado.

<sup>18</sup> La primera edición es *O problema da raça negra na América Portuguesa*; Bahia, Libro-Tipographia Almeida, 1905

<sup>19</sup> Sílvio Romero advertía con terror que esas prácticas estaban extinguiéndose con la muerte de los últimos exponentes puros en Brasil. En las primeras páginas de *Os africanos...*, Nina Rodrigues reproduce el texto donde Sílvio Romero formula esta advertencia.

<sup>20</sup> El texto reproduce fotografías y diseños de los objetos recolectados, reforzando el doble efecto de *objetividad científica* y *extrañamiento* frente a la alteridad de esa cultura-otra.

<sup>21</sup> En este sentido, el racismo de Nina Rodrigues es también —veladamente— un proyecto político que apunta a resolver la dimensión étnica del *atraso nacional*. En esta dirección, aconseja el *blanqueamiento*

Mientras el *blanqueamiento* por inmigración persigue la dilución del elemento negro en la población blanca, Nina Rodrigues anticipa una peligrosa fractura nacional, entre un Brasil blanco / europeo / progresista en el sur, y otro negro y atrasado, en el norte. En este sentido, *Os africanos...* se propone, como *profilaxis social*, desenmascarar las determinaciones *raciales* encubiertas bajo la aparente *lucha de clases*. Rompiendo deliberadamente con la falsa *idealización* del negro, instalada en Brasil por el discurso liberal / abolicionista, Nina Rodrigues defiende la *objetiva* disimetría racial.<sup>22</sup>

Junto con la arqueología de prácticas y bienes, especula sobre las etnias que participaron en el tráfico de esclavos,<sup>23</sup> en la formación de los primeros quilombos, y en las principales revueltas de negros a lo largo de la historia del Brasil (del s. XVII al XIX). Provocando un efecto *inquietante* de inversión de la dominación, los africanos son vistos como *colonizadores*, al *imponer razas*, lenguas y prácticas. Sistemáticamente, el autor reconstruye estos levantamientos partiendo de la delación y la represión desde el poder, cuestionada por su ineficacia más que por su crueldad.<sup>24</sup> En general, se trata de negros que se delatan entre sí, o de mujeres que traicionan *desde abajo*. Así por ejemplo, para historiar la rebelión de enero de 1835 en Bahía, toma como punto de partida la delación de una negra libre que anticipa a las autoridades el estallido del movimiento. Y si la rebelión fracasa, es gracias a la destrucción policial de las *células rebeldes*, y a la degradación ética de los propios actores de la rebelión, pues

na devassa procedida foram estes escravos de uma infame e vergonhosa cobardia. De delação em delação acabaram por enumerar todos os cúmplices e indicar as partes em que haviam occultado as armas... (p. 79).

Apelando exclusivamente a documentos producidos *desde arriba* (testimonios de represores o declaraciones de rebeldes antes de ser ajusticiados), en el fundamento de esas insurrecciones no intervienen nunca motivaciones sociales o políticas, sino casi exclusivamente religiosas y/o biológicas —*raza o instinto de supervivencia* opacan cualquier explicación ligada al orden de la ética. La mirada arqueológica acentúa la fragmentación interna de los grupos sublevados, ocultando la solidaridad horizontal de los mismos, y la mención de cualquier episodio que evidencie heroísmo popular. *Clandestinidad, complot, sectas secretas, fanatismo irracional* son los materiales con los que se articula una lectura *conspirativa*, que patologiza la historia de los negros, inscribiendo sutilmente sus rebeliones en el campo de la moderna *criminología*.

Nina Rodrigues esencializa la raza, la lengua, la cultura, como instancias transparentes que se reproducen una en otra. Esta esencialización le impide explicar la hibridación cultural:<sup>25</sup> los productos de mezcla —en los que termina suponiendo una peligrosa *amalgama* entre esencia

---

por la vía del regreso de los negros africanos al Africa. No casualmente, el único momento lírico de *Os africanos...* coincide con la descripción de la partida masiva de negros de regreso al continente de origen, en 1897.

<sup>22</sup> Este *relativismo* reaccionario lo conduce a teorizar sistemáticamente sobre la *irresponsabilidad penal* de negros y mulatos: en sociedades en que conviven etnias con un desarrollo desigual, no puede haber delito porque no hay igualdad jurídica de hecho.

<sup>23</sup> En este sentido, Nina Rodrigues está obsesionado por probar que las etnias dominantes en ese proceso no fueron solo *bantús*—*como* sostienen Martius y Silvio Romero, entre otros—, porque las *bantús* son las más *atrasadas* (según su jerarquización racialista).

<sup>24</sup> Es interesante la insistencia con la que apela a detalles *realistas*, aparentemente insignificantes, que apuntan a producir un efecto de sentido en el lector, de legitimación científica.

<sup>25</sup> Así, se ve obligado a ordenar las fiestas populares —en su mayoría ya asimiladas por la elite—, en una taxonomía rígida, de acuerdo al peso relativo de la esencia cultural dominante en cada caso. En el *Culto ao Senhor do Bon fins*, se preserva la esencia totémica afro de origen, mientras que en otras (como el Carnaval de Río de Janeiro) se preserva meramente su forma.

afro y apariencia occidental—<sup>26</sup> parecen formar parte de un *complot que* el antropólogo desenmascara, moviéndose con los instrumentos conceptuales de la moderna criminología, también en el campo de la cultura.

Prácticas inalterables<sup>27</sup> y sobredimensión del pasado conducen a una *homogeneización* reduccionista que unifica, veladamente y bajo una misma continuidad transhistórica, tribus africanas, quilombos de negros prófugos, senzalas, esclavos en las ciudades, y *africanos* contemporáneos, bajo el mismo estigma “desse novo Haití, refractário ao progresso e inacessível á civilização” (p. 121), al que se refiere cuando elogia la aniquilación definitiva de Palmares.

En la obsesiva reconstrucción de las rebeliones populares del pasado, Nina Rodrigues polemiza con otros intelectuales contemporáneos, disputando la dimensión política y ética de esos movimientos. Por ejemplo, en general el discurso historiográfico de entresiglos<sup>28</sup> compara la formación del quilombo de Palmares con una república griega —consolidando así un tópico recurrente<sup>29</sup> que, en última instancia, apunta a legitimar *en parte* el papel de las masas en la historia nacional. En cambio, enfrentándose radicalmente a esta perspectiva, Nina Rodrigues obtura de piano la posibilidad de comparar esa *república* de negros con el mundo antiguo —e incluso, clausura la posibilidad misma de definir como *república* ese sistema “esclavista, policíaco y salvaje pues esa qualificação de república so the poderia convir na acceptacao lata de Estado, jamais como justificação da forma de governo por elles adoptada” (p. 117).<sup>30</sup>

A la vez, la historización de Nina Rodrigues elude y alude al mismo tiempo a los episodios de rebelión en el presente. En efecto, a pesar de este repliegue fóbico en el pasado, algunos lapsus de *Os africanos...* muestran el *retorno* a la superficie del relato, de ese vínculo reprimido. Así, estima la población de Palmares por comparación con la de Canudos (p.117), o especula sobre el valor simbólico de algunas figuras totémicas, teniendo en cuenta la resistencia popular que llevará a la *Revolta da Vacina*. Y en el clímax de esta ilusión de reversibilidad temporal, la marginalización de los africanos contemporáneos en Brasil (vagabundos, alcohólicos, delincuentes y desocupados) sirve para probar que *el africano no se integró a la población nacional*, de lo que se concluye que el mito de la *miscigenação* es falso.

Antropólogo, fundador de la *Medicina Legal* en Brasil, racista y mulato, Nina Rodrigues hace un gesto desmesurado de borramiento de sus propios estigmas. Así como *o dinbeiro blanqueia* —tal como reza una sentencia popular en entresiglos—, también la escritura instauro un *blanqueamiento* que estigmatiza la raza *en el otro* para desestigmatizar el propio origen; acerca al otro para alejarlo, para fijarlo como objeto descontextualizado, asegurando la autoridad propia en tanto que sujeto de enunciación (y de dominación). Práctica *bárbara* de una antropología *antropofágica*, coleccionista policíaca de la cultura del otro, que manipula los bienes de la alteridad para exponerlos en la vitrina del libro.

### ¿Del positivismo a la hermenéutica...?

El modelo discursivo instaurado por las crónicas de *A alma encantadora das ruas*<sup>31</sup> abre

<sup>26</sup> Es el caso del Carnaval de Bahía, o el culto fetichista a los santos católicos.

<sup>27</sup> Para Nina Rodrigues, los negros reconstruyeron en Brasil lazos, conflictos, prácticas y creencias traídas del África, y las mantuvieron inalterables.

<sup>28</sup> . Ann desde posiciones de “centro”, como la del ufanismo de Affonso Celso.

<sup>29</sup> Según el propio Nina Rodrigues, ese tópico es inaugurado en la *História da America Portuguesa* de Rocha Pita.

<sup>30</sup> Y agrega, imponiendo una *verdad científica* contra toda idealización romántica: “...o sacrificio de seus chefes no que se quer encarnar urn culto heroico á liberdade, tern fascinado a muitos historiadores e publicistas que, na exaltação da República, quasi chegam a lamentar o seu exterminio” (p. 120).

<sup>31</sup> Primera edición (en libro): Paris, Garnier, 1908. La edición aquí citada corresponde a Sao Paulo, Companhia das Letras, 1997. El libro reúne un conjunto de crónicas aparecidas en la *Gazeta de noticias* y *Kosmos*, entre 1904 y 1907, bajo el modelo de la prensa norteamericana y francesa —de las *Petites religions de Paris* de Jules Bois a *As religioes no Rio de João do Rio*; de la *Enquete sur l'evolution littéraire* de Jules Huret a *O momento literário*. R. Antelo (1989) agrega el modelo de las crónicas del

una brecha infranqueable con el de Nina Rodrigues: híbridas, fragmentarias, situadas en el punto de intersección entre periodismo y literatura, las crónicas de João do Ríó aprehenden de manera instantánea el vértigo de las transformaciones modernas; son el *resto* de la literatura, un *desperdicio del Arte* apto para captar otros *restos* sociales: los actores excluidos de la modernización autoritaria (delincuentes, prostitutas, fumadores de opio, mendigos, obreros, enfermos mentales, prisioneros).<sup>32</sup>

En efecto, la *topografía simbólica* de *A alma...* se construye en torno a la circulación del dandi por las *zonas quilombadas*.<sup>33</sup> Cada crónica suscita la experiencia vertiginosa de un *viaje* hacia la alteridad social. El texto inaugural postula que, para aprehender *la esencia de la calle* hay que *flanar*, ejercer una *atención flotante* sobre la ciudad, para volverla un espacio de interpretación simbólica privilegiado. En esta textualización de la ciudad<sup>34</sup> pueden leerse las huellas de la miseria obrera con la que se erigieron las calles, o la dimensión imaginaria que proyectan en su apropiación los diversos actores sociales,<sup>35</sup> a lo largo de un viaje moderno, que explora solo los polos opuestos, pues “...nas sociedades organizadas interessam apenas a gente de cima e a canalha. Porque sao imprevisitos e se parecem pela coragem dos recursos e a ausencia de escrúpulos.”<sup>36</sup>

Varias veces el narrador traza las afiliaciones que autorizan su viaje hacia las zonas de exclusión. A punto de visitar una pocilga en la que duermen obreros y mendigos, amontonados en el suelo, desnudos, babeándose, confiesa: “Lembrei-me que Oscar Wilde também visitara as hospedarias de má fama e Jean Lorrain se fazia passar aos olhos dos ingenuos como tendo acompanhado os grão duques russos nas peregrinacoes perigosas...” (p. 278). Y agrega: “...em Paris, os repórteres do Journal andam acompanhados de um “apache” autêntico. Eu repetiria apenas um gesto que era quase uma lei “(p. 278).

En general, en un desdoblamiento que resuelve la contradicción ideológica implícita, es *otro* —policía, guardiacárcel, mendigo, obrero— el que inicia al esteta en el pasaje hacia la alteridad riesgosa. Ese *otro* se hace cargo del goce del espectáculo exótico —“da sensação admirável da degradação”—, goce que para el sujeto de enunciación resulta inconfesable.

La voz enunciativa aparece sesgada por múltiples fracturas y contradicciones. Defiende la autonomía del Arte desde una posición *privilegiada*, en tensión entre el capitalismo y la masa;<sup>37</sup> oscilando entre conservadurismo y crítica radical, legitima el rol del Estado autoritario a

---

guatemalteco Enrique Gómez Carrillo sobre Paris.

<sup>32</sup> Devaluada como *género menor*, la crónica se abre a la representación de las tensiones discursivas, culturales, sociales y políticas que sesgan a sujeto y objeto de enunciación. Sin embargo, es interesante destacar que, a diferencia de Machado de Assis y Lima Barreto entre otros, João do Ríó (João Paulo Alberto Coelho Barreto) conquista, casi exclusivamente con las crónicas, el prestigio literario que le permitirá ingresar en la *Academia Brasileira de Letras*, en 1910.

<sup>33</sup> Especialmente, entre el morro do Castelo, la Lapa y el Estácio.

<sup>34</sup> Víctima de *curiosidades malsanas* (p. 50) —y aquí, lo *malsano* está en el sujeto que contempla tanto como en el objeto contemplado—, el *flâneur* despliega una errancia interpretante sobre la *individualidad topográfica* (p. 55) de las calles. La *esencia* de las calles es en realidad un sentido en continua deriva, que la ciudad internacionalizada (*Rio: Cosmopolis*) exaspera. Aquí, el *flâneur* es la utopía de un sujeto migrante y en proceso, que circula por espacios contrastados, como una suerte *de grado cero* en el que se refracta la *otredad*. Baudelaire, Balzac, Zola, y Demoulin —pero también William Morris, Wells, Rimbaud— ofrecen explícitamente a João do Rio un modelo para pensar la dimensión (social, cultural) imaginaria del espacio urbano. Asimismo, las crónicas registran las apropiaciones del espacio específicas de los sectores populares. Esos usos del espacio urbano *ad hoc* (que a menudo contradicen los impuestos por la elite) perfilan la existencia de topografías imaginarias diversas proyectadas por los distintos grupos sobre la misma ciudad.

<sup>35</sup> Asimismo, las crónicas registran las apropiaciones del espacio específicas de los sectores populares. Esos usos del espacio urbano *ad hoc* (que a menudo contradicen los impuestos por la elite) perfilan la existencia de topografías imaginarias diversas proyectadas por los distintos grupos sobre la misma ciudad.

<sup>36</sup> Véase *Crónicas* (1916), p. 113-114.

<sup>37</sup> Reconociéndose a la vez como *sometido* a las leyes del mercado y *superior* al mercado.

la vez que denuncia la devaluación *desde arriba* de las prácticas populares, la marginación creciente y la exclusión política de estos grupos.

Escenificando el vaivén entre acercamiento literario y alejamiento por prejuicios y valores contrastados, las crónicas borran y reponen al mismo tiempo la distancia social y cultural. Por un lado, entre el goce voyeurista del *dandi* y la denuncia de la marginación, se preserva la distancia entre *reporter* y *paria*; por otro, el viaje es también una afirmación narcisista de los límites de la propia identidad, y el esteta —en tanto que *marginal por elección*—<sup>38</sup> se reconoce en el *marginal por opresión*, al mismo tiempo que la búsqueda de *antivalores* conduce a ver en la degradación de los dominados una prueba de la construcción ilusoria de los valores dominantes.<sup>39</sup> A la vez, *A alma...* privilegia los espacios sórdidos, la oscuridad, y los estados oníricos producidos por el sueño, la alienación por el trabajo y las drogas —márgenes donde los olores enervantes producen alucinaciones.<sup>40</sup> Así, el *yo* y el *otro* se identifican en las marcas de una *decadencia* compartida, e insertos en un imaginario estético *elevado*, los espacios del lumpen adquieren cierta legitimidad.

Además de la tensión señalada entre goce y rechazo, y entre consumo y compromiso, el sujeto de enunciación oscila entre la asunción de una perspectiva *legitimista*, y cierto *relativismo populista*.<sup>41</sup> El legitimismo aparece sobre todo en la construcción de una doxa y de estereotipos sociales;<sup>42</sup> opera como un *dispositivo textual* que preserva la moral del lector y el pacto de lectura, permitiendo avanzar en la exploración de la otredad *sin miedo a con fundirse con el otro*; constituye un *punto de anclaje* del *sentido común*, por cuyos intersticios se cuela una mirada *atípica* sobre la cultura popular, en tensión con el paradigma racialista.

Al analizar las prácticas culturales de los sectores populares, enfatiza las estrategias de apropiación, desvío y resistencia, más que sus carencias simbólicas.<sup>43</sup> Pobres, detenidos, enfermos mentales,<sup>44</sup> elaboran prácticas de solidaridad horizontal, tienen sus propios mecanismos compensatorios, y realizan elecciones políticas y religiosas precisas y convergentes.<sup>45</sup> Objetos y prácticas que, percibidos desde la superficie de un distanciamiento etnocéntrico, parecerían *fragmentarios* y *carentes de sentido*, son reinsertos en una lógica propia a partir de la entrevista (en la que se cede el espacio discursivo a la voz del otro).<sup>46</sup>

---

<sup>38</sup> Recuérdese que João do Rio es el *dandi*, culto y futuro miembro de la Academia Brasileira de Letras, pero también mulato obeso y homosexual.

<sup>39</sup> En este sentido, Véase Antonio Arnoni Prado (1983).

<sup>40</sup> El *cheiro de éter floral* que exhalan los cuerpos sudados es un tópico presente en casi todas las crónicas.

<sup>41</sup> Esa mirada *estrábica* se inflexiona en el interior de un mismo párrafo, e incluso de una misma frase.

<sup>42</sup> Así, los negros se tatúan crucifijos y coronas *pele servilismo inconsciente da raça* (p. 104) y por el fetichismo; en la puerta de los fumaderos de opio, acechan niños *como fetos disformes em frascos de forma*; en su interior, los chinos (el *resto* de la inmigración) yacen idiotizados tanto por la droga como por la raza; y las prisiones exponen un *panorama siniestro* de “negros degenerados, mulatos con contracciones de simios [...], y cretinos babeándose sonrientes” (p. 329).

<sup>43</sup> Así, el vendedor de objetos sueltos o de literatura de cordel, el trapero, el cazador de gatos, el juntador de basura, el adivino, el reciclador de cigarros o de zapatos usados, el *urubú* o vendedor de coronas fúnebres, sobreviven *inteligentemente* a la miseria.

<sup>44</sup> En *A alma...*, el narrador oscila entre el trazado de una frontera que recorta *clases trabajadoras* y *peligrosas*, y la integración de ambos grupos bajo la misma categoría de *pueblo*. Así por ejemplo, mientras los usos diversificados del tatuaje permiten clasificar a los sujetos discriminando entre *trabajadores* y *criminales*, los puntos de integración se vinculan especialmente con la cohesión de valores y creencias compartidas.

<sup>45</sup> Aunque por momentos apela a una explicación *biologicista* de las motivaciones de esas prácticas, reconoce el *promonarquismo* y la *religiosidad* (católica) como rasgos explícitos de un sistema de valores diferenciado, coherente y contestatario respecto de los valores de la elite.

<sup>46</sup> Así por ejemplo, cuando los negros escenifican un Pesebre con las figuras de Napoleón, la Emperatriz de Brasil y Bismarck, junto a otros muñecos, son ellos mismos quienes desautorizan al narrador y reponen el valor cifrado de cada objeto: las figuras imperiales remiten al pro-monarquismo antirrepublicano compartido por los sectores populares; otra figura encarna al rey del *capoeiragem* (al que

En el marco de esta relegitimación de las prácticas de la cultura popular, João do Rio emprende una marcada desjerarquización de la categoría del *Arte*, que anticipa el movimiento de ruptura de las vanguardias. Si las calles son un espacio estetizado,<sup>47</sup> cárceles, hospicios, favelas y pocilgas están llenas de poetas, pintores y músicos cuyas obras no solo constituyen instancias de *distinción* social, compensatorias de la dominación, o de denuncia, sino que portan, además, un valor estético homologable al del *Arte consagrado*.<sup>48</sup>

Junto con esta desjerarquización cultural, en las crónicas se elogia la impostura y la impostación sociales, vueltos emblemas de la modernidad —*máscaras del modernismo*—,<sup>49</sup> donde escenografías y sujetos travestidos metaforizan la crisis de los valores absolutos. Invirtiendo la valoración negativa que asigna Nina Rodrigues a los productos culturales híbridos, el propio narrador traviste su identidad —por ejemplo, al presentarse como *traficante de opio* para ingresar al fumadero—.<sup>50</sup> La admiración por los *ilusionistas de la miseria* —desde los *estafadores* hasta los falsos mendigos que ponen en escena con eficacia una pauperización *dudosa*— cita, a la vez que se desvía, de la concepción positivista de la *simulación social*.

De Nina Rodrigues a João do Río se produce un pasaje interesante en el concepto de *fetichismo*: del *fetichismo* (religioso) por determinación racial, al *fetichismo* como reducción del sujeto a mercancía. Concientes de su propia mercantilización, las crónicas señalan tanto la codicia de la mercancía como objeto de deseo<sup>51</sup> como la cosificación de los sujetos: los cuerpos de los marginados son *residuos* retorciéndose *como arcos de pipa* (p. 283) y respirando *com o afastado resfolegar de uma grande máquina* (p. 282). En el pasaje rápido por esos espacios opresivos, se revelan fragmentos de cuerpos, *maos desformes y cabeças [...] bufando de boca aberta* (p. 284). A veces esa alienación se literaliza, y no es un sujeto, sino un mero fragmento de cuerpo, el que habla. Reproduciendo el pasaje del orden material al simbólico, junto con la denuncia de la alienación física, se descubre la mutilación de la conciencia social: el *dandi* se sorprende a sí mismo incitando a los obreros entrevistados a la lucha gremial<sup>52</sup> (y, por un momento, los bordes entre populista y *esteta* se desdibujan).

Finalmente, la lectura *simbólica* practicada por João do Rio se hace evidente en su análisis del tatuaje. Lejos del determinismo racial —de Lombroso a Nina Rodrigues—, João do Rio interpreta esta práctica *como yuxtaposición de lo simbólico sobre la materialidad del cuerpo*<sup>53</sup>: reinserto en una lógica de valores específica, el tatuaje condensa la historia social y afectiva de los sectores populares. Desde la prostituta que se tatúa para excitar al cliente, al criminal que lleva un Cristo en el cuerpo para amedrentar al verdugo, el tatuaje es además una respuesta activa a la dominación. João do Rio cita a Lombroso,<sup>54</sup> pero señala que su explicación

---

se le asigna un valor *estético, ético y ritual* específico). Véase “Presepes”.

<sup>47</sup> Para João do Rio, incluso los carteles de anuncios en las calles —mediante los que se diseña la *heráldica moderna* del capitalismo— deben integrarse en la categoría de *obra de arte*.

<sup>48</sup> El límite de esta desjerarquización se ubica en la preservación de la autoridad / el privilegio de su propio espacio enunciativo. La condena moral de João do Rio a la *literatura de cordel* —no la producida por sino la dirigida a los sectores populares—, como *incitadora del delito y la degeneración*, constituye una reposición del legitimismo, que encubre la intención de legitimar la *alta cultura* —y con ella, la propia práctica literaria—, y pone en evidencia la disputa por el dominio del mercado. Véase “Os mercadores de livros”.

<sup>49</sup> En este sentido, recuérdese la hipótesis de A. Rama (1986).

<sup>50</sup> Véase “Visoes d’opio”. R. Antelo (1989) llama la atención, además, sobre otras instancias de enmascaramiento presentes sobre todo en los cuentos de João do Rio (como la ficcionalización de procesos complejos de identificación y desdoblamiento), que acompañan el uso de seudónimos y la estetización del yo en la construcción de una imagen de sí mismo como artista.

<sup>51</sup> Por ejemplo, en “As mariposas do luxo”.

<sup>52</sup> Véase “A fome negra” en *Ob. cit.* 53

<sup>53</sup> Para João do Rio, el tatuaje inscribe en el cuerpo una línea de separación entre el hombre y el animal, fundamental cuando el sujeto no puede trazarla por otras vías materiales.

<sup>54</sup> Recuérdese la relevancia dada por Lombroso al estudio de los tatuajes entre sectores populares en general y criminales, en *L’homme criminel y La prostituée et la femme normale* entre otros textos.

es *incompleta* —diríamos, *empobrecedora*—, y opone a la desconfianza en el tatuaje montada por la *criminología moderna*, otro valor simbólico, que solo se descubre *al colocarse en el lugar del otro*:

...depois de muito ver os pobres entes marcados como uma cavalhada [...] da Luxúria e o Assassínio, começa a gente a sentir uma concentrada emoção e a imaginar com inveja o prazer humano, o prazer carnal, que eles terão ao sentir um nome e uma figura debaixo da pele, inalteráveis (p. 112).

Así, la *dimensión bárbara* que detecta el positivismo se desmonta como una mera *construcción cultural*.

En ambos textos, el acercamiento a la cultura popular coloca al narrador / antropólogo ante una suerte de *puesta en abismo* del pasado. Nina Rodrigues descontextualiza, clasifica, expone en la vitrina de Museo. También João do Rio encuentra posibles piezas *de museo*, pero el anacronismo de sujetos vueltos mercancía de colección no remite al sustrato biológico sino, más bien, a la alienación por la explotación, la enfermedad o la locura. En la cárcel, João do Rio encuentra una niña-momia

...pequena, feia, magra, olheirenta como uma das múmias americanas que o Museu guarda ma sua seção de etnografia [...]. Tern quinze anos e parece ter mil. E dolorosamente irreal [...]...como um cadáver de asteca ao ressurgir á face da terra (p. 370).

El hallazgo se convierte en un *simbolizador nodal* (en el sentido de C. Geertz)<sup>55</sup> que condensa la condición de los presos, presos en la *vitrina de la cárcel* —de la institución, no de la escritura—, y sometidos —como piezas de museo— a una clasificación equívoca.<sup>56</sup>

Así, los textos de Nina Rodrigues y João do Río acercan veladamente sus bordes, para moverse en direcciones inversas. Modelos divergentes de discurso, de sujeto, y valoración inversa de la temporalidad, convergen en la construcción de alteridades contrapuestas. Una parece trabajar desmontando *a contrapelo* lo que erige la otra, develando sus *silencios*, sus fisuras. Paradójicamente, solo el discurso que asume su fragmentariedad, evita la fragmentación del otro. Acaso, gracias a la eficacia de la estética.

---

<sup>55</sup> Véase C. Geertz (1994).

<sup>56</sup> La niña es una alienada mental recluida en la prisión en lugar del hospicio.

## BIBLIOGRAFÍA

**Antelo, Raúl**

1989 *João do Rio. O dandi e a especulação*, Rio de Janeiro, Taurus - Timbre.

**Arnoni Prado, Antonio**

1983 "Mutilados Belle Epoque. Notas sobre as reportagens de João do Rio" en: Schwartz, Roberto, (Comp.), *Os pobres na literatura brasileira*, Sao Paulo, Brasiliense.

**Burke, Peter**

1991 *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza; cap. "El descubrimiento del pueblo".

**Chauí, Marilena**

1984 *O nacional e o popular na cultura brasileira*, Sao Paulo, Brasiliense.

**Chevalier, Louis**

1984 *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle*, Paris, Hachette.

**De Certeau, Michel**

1993 *La culture au pluriel*, París, Seuil; cap. "La beauté du mort".

**Do Rio, João**

1908 / 1997 *A alma encantadora das ruas*, Sao Paulo, Companhia das Letras.

**Do Rio, João**

1916 *Crônicas e Frases de Godofredo de Alencar*, Rio de Janeiro, Villas-Boas.

**Geertz, Clifford**

1994 *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós.

**Grignon, Claude-Passeron, Jean Claude**

1991 *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.

**Knauss, Paulo**

junho, 1997 "Imagem do espaço, imagem da história. A representação espacial da cidade do Rio de Janeiro" en: *Tempo*, Rio de Janeiro, UFF, vol. III, n° 3.

**Murilo de Carvalho, Jose**

1995 *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que ãa foi*, Sao Paulo, Companhia das Letras.

**Nedell, Jeffrey D.**

1993 *Belle époque tropical. Sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século*, Sao Paulo, Companhia das Letras.

**Neder, Gizlene**

junho, 1997 "Cidade, identidade e exclusão social" en: *Tempo*, Rio de Janeiro, UFF, vol. III, n°3.

**Ortiz, Renato**

1992 *Românticos e folcloristas*, São Paulo, Olho d'Água.

**Ortiz, Renato**

1994 *Cultura brasileira e identidade nacional*, Sao Paulo, Brasiliense.

**Ortiz, Renato**

1996 *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, cap. "El viaje, lo popular y el otro".

**Pichon-Riviere, Enrique**

1985 "Lo siniestro en la vida y en la obra del Conde de Lautréamont" en: *El proceso creador. Del psicoanálisis a la psicología social*, Buenos Aires, Nueva Visión, vol. III.

**Rama, Ángel**

1986 *Las máscaras democráticas del Modernismo*, Montevideo, Arca.

**Rodrigues, Nina**

1905/1932 *Os africanos no Brasil*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional.

**Romero, José Luis**

1976 *América Latina, las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI.

**Salessi, Jorge**

1995 *Médicos, maleantes y maricas*, Rosario, Beatriz Viterbo.

**Scobie, James**

1986 *Buenos Aires, del centro a los barrios*.

**Sevcenko, Nicolau**

1985 "A inserção compulsória do Brasil na Belle Epoque" en: *Literatura como missão. Tensões sociais e*

*criação cultural na Primeira Republica, Sao Paulo, Brasiliense.*

**Skidmore, Thomas**

1989 *Preto no branco. Raga e nacionalidade no pensamento brasileiro*, São Pablo, Paz e Terra.

**Todorov, Tzvetan**

1991 *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.