

Organizadoras
Maria Geralda de Almeida
Beatriz Nates Cruz

TERRITÓRIO E CULTURA

Inclusão e exclusão nas dinâmicas socioespaciais

Goiânia - 2009



Universidade Federal de Goiás - Goiânia - Brasil
Reitor: Edward Madureira Brasil

Universidad de Caldas - Manizales - Colômbia
Reitor: Ricardo Gómez Giraldo



Sumário

- 7 Apresentação
- 9 Parte 1 – Território, cultura, inclusão, exclusão: empenho na análise teórica
- 10 Globalização, migrações, inclusão e exclusão: algumas reflexões
Paul Claval
- 26 Desterritorialización, centro-periferia, lugar/no-lugar reflexiones desde la antropología del territorio
Beatriz Nates Cruz
- 42 Abordagens das dimensões sociais do território
Marcos Aurelio Saquet
Ana Rúbia Gagliotto
- 54 La emoción de la cultura: el uso político de la emoción como transformadora de espacios culturales
María García Alonso
- 63 Ciudadanos confiados y corporaciones ubicuas
Honorio M. Velasco
- 73 Parte 2 – Lições de inclusão e exclusão nas dinâmicas socioespaciais
- 73 Cidade móvel: o planejamento urbano em questão
José Borzacchiello da Silva
- 85 La construcción del espacio urbano: disputas y tensiones sociales por la tierra
Viviana Vilca
Victor Omar Jerez
- 101 O novo estádio de futebol: reflexões sobre territorialidade, lugar, cultura e cidadania
Gilmar Mascarenhas

La emoción de la cultura: el uso político de la emoción como transformadora de espacios culturales

María García Alonso
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Introducción

El 28 de noviembre de 2007 salió a subasta en Sotheby's el manuscrito del poema de García Lorca *Crucifixión*, un texto que había aparecido en las primeras ediciones de *Poeta en Nueva York*. El Ministerio de Cultura del Gobierno de España, de común acuerdo con la familia de Lorca, pagó por él 30.757 euros (unos 45.740 dólares). Se trataba de un papelito arrugado con notas y tachones a lápiz, que había sido conservado por el también escritor Agustín Miralles. Según la prensa (ADN, 2007, p. 25), la familia de este último había ofrecido el manuscrito a Sothebys "por los riesgos que presentaba su estado de conservación", lo que suponía un gran "peso moral" si se perdiera. A pesar de su evidente deterioro, la sobrina de Lorca – que con estos versos completaba el resto de los manuscritos de *Poeta en Nueva York* que ya posee la Fundación Lorca –, explicaba al periódico que "no deja de ser un manuscrito muy importante pues se trata de un poema muy importante del libro".

¿En qué radica la *importancia* de ese manuscrito? No en la calidad de los versos, que han sido reproducidos de modo impreso o virtual miles de veces desde que fueran escritos; no en la belleza de la letra menuda de su autor; no porque muestre una versión distinta a la ya conocida por el público y la crítica. La verdadera importancia de ese manuscrito de Lorca es del mismo tipo que *otras importancias* sobre las que en el pasado se edificaban los templos. Su importancia, en suma, comparte con la mano incorrupta de Santa Teresa o con los Evangelios una inefable virtud simbólica: la de transmitir por efecto de su contemplación o su contacto una partícula de lo divino, su "aura" como diría Benjamin. Es su condición de reliquia, de vestigio creado por un mártir cultural lo que lo ha dotado de valor.

Si en el pasado la codicia de los reyes y los papas se centraba en el mercadeo de los fragmentos corporales o de los ropajes de las víctimas, de la fe, cuya posesión legitimaba el poder de las iglesias y por lo tanto la calidad y cantidad de sus fieles, en el presente *son estos papelitos arrugados* los objetos del deseo de los Estados, de los coleccionistas, de los archivos y museos: los materiales con los que se construye la nueva religión de la cultura. Y esta nueva religión no explícita – con sus santos, sus peregrinaciones (entre el Museo del Prado, el Museo Thyssen-Bornemisza y el Reina Sofía de Arte Contemporáneo de Madrid sumaron 5.201.378 visitantes), sus compras millonarias que alimentan la competencia entre las sedes depositarias por atraer a los creyentes a la contemplación de estos vestigios (como las 20.000 personas que visitaron el año pasado la pequeña Fundación Lorca en Granada) –, se inserta en un delicado mecanismo económico, político y sobre todo simbólico.

A partir de la Revolución Francesa y de modo conscientemente planeado a partir de la toma del poder por los soviets en Rusia, el discurso político y cultural empezó a impregnarse con palabras que habían sido antes empleadas en un contexto religioso. Las frases que durante siglos habían servido para extender la fe entre los infieles empezaron a ser utilizadas con unos significados inéditos. La acción de difundir el pensamiento revolucionario se denominó propaganda (al estilo de la *Propaganda fide*); a la imposición de cualquier ideología a aquellos que todavía no la poseían adoctrinamiento. El trasvase terminológico fue filtrándose incluso en la palabra *misión*, que comenzó a ser entendida como un vehículo para llevar las ideas políticas más radicales a los lugares más apartados como ocurriría con las misiones culturales mexicanas, con las homónimas promovidas por después de la revolución rusa o con las misiones pedagógicas de la República española¹. Más allá del empeño de unos hombres concretos que se desplazaban por las aldeas en campañas de alfabetización o de reforma agraria, la palabra *misión* comenzó a formar parte constitutiva de cualquier ser humano contemporáneo, tal y como diría el filósofo español José Ortega y Gasset (1935, p. 210-211), quizás uno de los pensadores que más reflexionara sobre este tema.

Misión significa, por lo pronto, lo que un hombre tiene que hacer en su vida. Por lo visto, la misión es algo exclusivo del hombre. Sin hombre no hay misión. Pero esa necesidad a que la expresión “tener que hacer” alude, es una condición muy extraña y no se parece nada a la forzosidad con que la piedra gravita hacia el centro de la tierra. La piedra no puede dejar de gravitar, mas el hombre puede muy bien no hacer eso que tiene que hacer. [...] En nuestra mano está querer realizarlo o no, ser fieles o ser infieles a nuestra vocación. Pero ésta, es decir, lo que verdaderamente

tenemos que hacer, no está en nuestra mano. Nos viene inexorablemente propuesto. He aquí por qué toda vida humana tiene misión. Misión es esto: la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana, y como antes decía, sin hombre no hay misión, podemos ahora añadir: sin misión no hay hombre.

La conversión de todo hombre moderno en un misionero, de todo Estado en servidor y propagador de alguna idea, coincide con una transformación simbólica que despoja a las iglesias del monopolio de la emoción institucionalizada – aquella que conmovía los espíritus con sentimientos místicos – para fomentar un tipo de emoción laica, que fortalecía los vínculos afectivos de los ciudadanos de los gobiernos revolucionarios con las estructuras que consolidaban su poder. Así, las escuelas se transformaron en templos, los intelectuales y artistas en profetas capaces de despertar un tipo de sensación inédita fuera de las ciudades: el gozo de la cultura. Incluso para Lunacharsky – creador del Narkompros, el Comisariado ruso de la Educación y las Artes – el objetivo fundamental de la instrucción pública sería “apoderarse del alma de los niños”, pues pensaba – como también declaraba Benjamin – que la religión era la única fuerza capaz de despertar el entusiasmo en las gentes y “sin entusiasmo el hombre no es capaz de crear nada grande”. Para él, la fortaleza del comunismo radicaba en que desviaba el impulso religioso hacia la comunión con la colectividad. En su artículo titulado “La revolución y el arte”, escrito en torno a 1922, iría explicando detalladamente la nueva función que se le atribuía al arte como motor de esta nueva “emoción laica”, que era capaz de transformar espacios públicos – escuelas, monumentos, museos, teatros – en santuarios.

Si la revolución puede dar al arte un alma, el arte puede darle a la revolución su boca.

¿Quién no conoce la fuerza de la propaganda? ¿Qué es la propaganda, en qué se diferencia de la clara pero algo fría publicidad, de la exposición objetiva y metódica de los hechos y de construcciones lógicas?

La propaganda se distingue de la publicidad en que ante todo inquieta los sentimientos de quienes la oyen o la leen, e influye directamente sobre su voluntad. Por decirlos así, caldea el contenido del mensaje revolucionario y le obliga a resplandecer con todos los colores.

¿Puede existir alguna duda de que cuanto más artístico sea el mensaje más fuerza tendrá su actuación? ¿Acaso no sabemos que el orador artista,

el artista publicista encuentra con mucha mayor rapidez el camino del corazón que el hombre falto de fuerza artística?

Conocemos esto perfectamente, y el gran propagandista colectivo, el predicador colectivo que es el Partido Comunista debe proveerse de todos los medios del arte, que de esta forma se convertirá en poderoso sostén de la propaganda. No sólo las pancartas, sino también, en una forma menos fugaz pero poseyendo más profundas ideas, los cuadros y las esculturas pueden resultar, por así decirlo, el medio patente para la asimilación de la verdad comunista.

El teatro ha sido llamado con tanta frecuencia gran tribuna, gran cátedra para la divulgación, que no vale la pena detenernos aquí en esta cuestión.

La música siempre ha jugado un importantísimo papel en los movimientos de masas: los himnos y las marchas son pertenencia indispensable de éstos. Sólo hay que desarrollar la fuerza mágica de la música y dar a sus orientaciones el más alto grado de determinación. [...] Las formas del arte que han surgido en época reciente, como por ejemplo el cinematógrafo, y en parte la rítmica, pueden ser utilizados con enormes resultados. [...] La fiesta popular adornará con todas las artes del marco que la circunda, y este marco sonará con música y coros, expresará sus sentimientos e ideas con espectáculos en tablados, con canciones y declamación de poesías en distintos lugares, y con una multitud alborozada que lo juntará luego todo en una acción general. (LUNACHARSKY, 1996, p. 68-70).

Este aumento del peso simbólico de las escuelas en detrimento de los iglesias – que puede detectarse en mayor o menor medida en los discursos públicos de todos los Estados laicos posteriores a 1900 –, es especialmente notable como es lógico en aquellos países que sufrieron algún proceso revolucionario, ya que toda revolución comienza su actividad con una reforma educativa que resulta imprescindible para su consolidación como sistema de gobierno.

Quizás sea México el país en el que resulta más evidente el trasvase de la retórica del discurso religioso hacia el contexto cultural, confrontando constantemente la edificación de escuelas con el derrumbe y decadencia de las iglesias. La comparación no carece de lógica ni para los gobiernos ni para las comunidades campesinas. La construcción de escuelas en el México revolucionario es ciertamente un símbolo del avance del gobierno en su intento de hacer coincidir la frontera de la patria con los límites territoriales del Estado-nación, aunque es posible también que las comunidades alejadas de los centros de decisión de los Estados, a cuyos

gobernantes nunca han visto en persona, percibiesen tanto las escuelas como las iglesias como espacios de comunicación con una poderosa otredad. En muchos casos el gobierno de las naciones se encontraba – y aún pueden encontrarse hoy en día en muchos países – mucho más distante y puede resultar más arbitrario e incomprensible que el Dios de los cristianos y sus intermediarios los santos, a los que se puede castigar si no cumplen poniéndolos boca abajo, y cuyas intercesiones son evidentes para muchos en los pequeños milagros cotidianos: encontrar una aguja perdida, despertarse a la hora indicada, etc.

Sin exagerar siquiera levemente el significado de esta cooperación de los indígenas en la creación de las escuelas – dirá Narciso Bassols, secretario de Instrucción Pública entre 1931 y 1934 –, debo afirmar que desde la época de la colonia española, en cada pueblo levantaba su iglesia, no se había dado un paso de tanta importancia en la consolidación de la vida comunal del país. Las iglesias en muchas poblaciones han envejecido, se han derrumbado ya por terremotos o abandono, y frente a ellas aparece la casa de la escuela, como centro vivo de la comunidad y núcleo ineludible de su vida futura. Esta actividad no sólo tiene un alcance externo y material, sino que también encarna un hecho psicológico de enorme significación y que debe tomarse en cuenta para comprender las condiciones actuales del campo. Los campesinos han puesto en la escuela su fe, se han agrupado espiritualmente alrededor de ella y están con ella en forma más segura y fecunda, por ser más consciente, que como se agruparon alrededor de las iglesias que los conquistadores les hicieron levantar hace tres siglos.²

También Daniel Cosío Villegas hablaba de la implantación de las misiones culturales mexicanas en estos términos, que podrían haber sido usados para describir semejantes movimientos en la Rusia soviética, en la España republicana y, tras la Segunda Guerra Mundial, en otros países de América Latina:

La educación no se entendió ya como una educación para la clase media urbana, sino en la forma única que en México puede entenderse: como una misión religiosa, apostólica, que se lanza y va a todos los rincones del país, llevando la buena nueva de que México se levanta del letargo, se yergue y camina. Entonces sí que hubo ambiente evangélico para enseñar a leer y a escribir al prójimo; entonces sí que se sentía, en el pecho, y en el corazón de cada mexicano, que la acción educativa eran tan apremiante y tan cristiana, como dar de beber al sediento o de comer al hambriento. [...] Entonces se tenía fe en el libro de calidad perenne; y los libros se imprimieron a millares y a millares se obsequiaron. Fundar una biblioteca en un pueblo pequeño y apartado parecía tener tanta

significación como levantar una iglesia y poner en su cúpula brillantes mosaicos, que anunciaran al caminante lejano la existencia de un hogar donde descansar y protegerse.³ (CUADERNOS, 1949, p. 39).

Si en el México postrevolucionario pudo resultar exitosa la utilización laica de los recursos emotivos que la religión católica había ensayado durante la evangelización, el caso de la España republicana ejemplifica de modo bastante notable la pugna entre Iglesia y Estado por despertar y manejar, cada uno a su modo, las emociones de la ciudadanía. La estimulación de un *fervor laico* – que utilizaba la poesía y el resto de las artes para despertar una auténtica conmoción espiritual que llevó a muchos republicanos a defender con sus vidas libros y cuadros durante la guerra civil – y la oposición de la Iglesia al avance de una cultura que desacralizaba sus tradicionales “espacios de trabajo” – como los cementerios y las escuelas – convirtió a los pueblos españoles en campos ideológicos de batalla.

Una vez promulgada la Segunda República, la prensa conservadora publicó una circular del obispo de Barcelona dirigida a los sacerdotes (ABC, 1931, p. 43) en la que se les pedía que respetasen a las nuevas autoridades y que no hagan alusiones al estado de cosas pero también: “les autorizamos para que hagan rogativas públicas, con exposición mayor, en la forma que crean conveniente, pidiendo al Señor, por mediación de la Virgen María, derrame sobre la patria y sus gobernantes las gracias tan necesarias en los actuales momentos”, lo que venía a ser una soterrada manera de oponerse al nuevo sistema político.

Sus denodados esfuerzos por recuperar un patrimonio espiritual que se les estaba escapando de las manos pasaba por considerar que España se había convertido de nuevo en un territorio de misión, comenzando una oleada de Santas Misiones, especialmente carmelitas.

Por su parte, el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes comenzaría en diciembre de 1931 su propia versión misionera. Estas misiones laicas no estarían dedicadas a la lucha contra el analfabetismo, ni al adoctrinamiento político de los campesinos. Su objetivo era despertar los sentidos de las poblaciones rurales preparándoles para una cultura, que les resultaba totalmente ajena, pero que era capaz gracias a la fuerza de las palabras y la belleza de las imágenes de “hacerles sentir”. El discurso empleado para definir esta tarea no dista mucho del de Daniel Cosío: “[Se cumple] además de esta suerte la obra evangélica, no sólo enseñar al que no sabe, dejando un poco de lo que ellos disfrutaban, sino también la de consolar al triste, es decir, de alegrarlo y divertirlo noblemente”.⁴

El misionero laico no solo heredaba un estilo de actuación religiosa, también se le exigen unas determinadas características morales propias de ese nuevo hombre-misión, cuyo estereotipo fue forjado en épocas de conquista.⁵ Las parameras espirituales de Occidente necesitan del sacrificio de hombres y mujeres prestos a encarnar un ideal. Una vez que llegan al lugar de destino,

[...] carecen de vida privada y, por tanto, su modo de producirse en todas las esferas tiene tanto valor para la Misión como sus charlas y prédicas colectivas. Él podrá divertirse y gozar de la obra que realiza y con todo lo que a ella necesaria y legítimamente acompaña, pero se guardará muy y mucho de que pudiera producirse en el pueblo la sensación desmoralizadora de que ha ido allí a divertirse. Rompiendo los hábitos urbanos, pocas veces en concordia con los lugareños, debe amoldarse a éstos, sin hacer nada que pudiera, no ya servir de escándalo, más ni siquiera llamar con rareza la atención o ser chocante. Conducta ni de afectada austeridad ni de despreocupación indiferente. [...] De las cuatro virtudes, poco tendrá que recurrir a la justicia y a la fortaleza, pero no abandonará en ningún momento la prudencia y la templanza, fuentes de la paciencia y de la simpatía y normas infalibles de conducta misionera. Soldado de choque mientras dura la Misión, ha de considerar, con el profeta, que aquel no es lugar de descanso ni de ahorro de energías y que puede hallarse en ocasiones en constante tensión de cuerpo y alma. Así se comprenderá que el oficio de misionero sea duro y de sacrificio.⁶

Estos rasgos de austeridad y entereza forman parte de una retórica del sufrimiento heredada también del cristianismo, que aparece reiteradamente en el discurso sobre las acciones misioneras laicas españolas y de otros países. Muchachos que abandonan la tranquilidad de sus hogares para compartir el hambre, el frío o la incomodidad de un jergón de paja.

El culto a la emoción se convertiría en una pieza fundamental de la retórica de ambos bandos en conflicto en la Guerra Civil española. Cuando el ejército republicano fue derrotado – pues como diría el músico y militar comunista Gustavo Durán, “la ciencia y el arte son malos guías cuando de gobernar hombres se trata” (1980) –, el papel de la escuela en la nueva España fue redefinido. Sin embargo, el discurso emotivo había calado tan hondo que la necesidad de volver a las antiguas enseñanzas fue justificada aludiendo a la pobreza de los sentimientos intelectuales frente a la pujanza de las emociones fuertes despertadas por la religión y la guerra, tal y como son descritas en el *Boletín de Educación de Burgos*, publicado muy poco tiempo después del alzamiento militar, en la ciudad que servía de cuartel general a los mandos franquistas sublevados.

Con el pretexto de una falsa solidaridad humana se quiso borrar la fraternidad humana, virtud cristiana y española; se sustituyó la caridad con la asistencia social, la Religión con el socialismo, nuestros himnos nacionales con "La Internacional" [...] En aspectos estrictamente educativos, se procuró ahogar las fuentes del sentimiento, tan pegados a nuestro fondo étnico, para reemplazarlos por un cerebralismo seco y propicio a ese fetichismo intelectual que se entronizó como el exponente y el paradigma de una personalidad perfecta. ¿Por qué? Por la única razón de que a los españoles les caracteriza el sentimiento, el carácter, la voluntad y la intuición, con cuyas cualidades fundamentó su genio histórico e hizo una España grande y respetada. Y así, la mayor parte de los libros que cayeron sobre nuestras Escuelas y sobre nuestras Bibliotecas escolares, respondían a esa sequedad, so capa de un estoicismo que no era sino frialdad cuidadosamente estudiada.

Hagamos nosotros nuestra Escuela nueva, jugosa, alegre, fina, sentimental. Eduquemos a nuestros niños en la fortaleza de ánimo y en el vigor de la voluntad; reforcemos las energías de su intuición, dotémosles de un carácter firme e invencible y, sobre todo, impregnémosles, no de religiosidad, sino de los principios de la Religión cristiana. (BOLETÍN..., 1936, p. 16).

El sentimentalismo fue aplicado también con éxito como una estrategia de expansión de la influencia política por el gobierno de Franco, ya triunfante, y necesitado de aliados en el ámbito internacional. El recurso emocional fue profusamente empleado por uno de los principales propagandistas del régimen, el General Millán Astray en sus relaciones con América Latina, como se desprende del discurso radiofónico *La emoción de la Hispanidad*, emitido en junio de 1940, en una emisión especial de Radio Nacional de España para la Hispanoamérica:

Puedo deciros cómo la sentí yo y cómo la siento [la emoción]. Una fuerza violenta, íntima, me hacía, desde niño, sentir el anhelo de ir a América. Esa fuerza era subconsciente para mí, me impulsaba el ser español y el ser gallego. [...] Quería contemplar con mis propios ojos, pisar con las plantas de mis pies aquellas tierras, para rendir el homenaje de mi admiración, para rezar una férvida oración a Dios por habernos designado para aquella empresa de tanta grandeza insuperada. [...] Mas de todas mis emociones de hispanidad, la más clara y decidida es ésta: en Montevideo, del Uruguay; en Buenos Aires, de la Argentina; en Santiago de Chile; en Méjico, de la vieja Nueva España y en La Habana, de Cuba, tuve el honor de pasar revista a los cadetes de aquellas Academias militares; a todos

arengué. Todos, en su inmensa mayoría, llevaban nombres españoles. Me escucharon con hondo respeto, más bien con cariño, y al que di la mano o abracé, sus ojos se llenaron de filiales lágrimas. Pero, en cambio, cuando la que visitaba era la Academia Militar de West Point, al lado de Nueva York, aquellos cadetes no me entendieron, ni les pude hablar, ni se emocionaron.

Filiales lágrimas, sin duda, que todos los dictadores de ambos lados del Atlántico, hermanados por la emoción, han sabido provocar de un modo tan eficaz como aquellas otras, amargas, que se han asomado a unos ojos diferentes, quizás demasiado cegados por el miedo o por el dolor para poder valorar la sutileza de esos sentimientos en sus verdugos.

¹ Estas misiones durarían lo que la República. Comenzaron en 1931 y terminaron oficialmente en abril de 1937, aunque los misioneros, convertidos en su mayor parte en Milicianos de la Cultura continuarían trabajando en el frente hasta el fin de la guerra civil en abril de 1939.

² La cita de Bassols se encuentra en A. S. Sierra, p. 100-101.

³ Alicia Civera en su artículo "México: la trayectoria de las escuelas normales rurales, algunas huellas para estudiar", apunta que las escuelas "nacieron envueltas dentro de la mística de ser instituciones de campesinos comprometidos con la civilización y el mejoramiento de la vida de los propios campesinos".

⁴ Memorial Del Patronato de las Misiones Pedagógicas (1931-1933), p. 15. En adelante MPMP.

⁵ Las misiones clásicas de la época heroica de los conquistadores abrían ellas mismas los senderos. Hoy las sendas para nuestras humildes misiones están ya, por fortuna, abiertas, pero faltan aún las grandes vías" MPMP, pág. X.

⁶ MPMP, p. XVIII-XIX.

Referencias

ADN, Madrid, 29 nov. 2007.

CUADERNOS AMERICANOS, Mexico, n. 2, p. 39, 1949.

DURÁN, G. *Glorias y miserias de la improvisación de un ejército*. Madrid: Editorial Júcar, 1980.

LUNACHARSKY, A. V. *Las artes plásticas y la política en la Rúsia revolucionaria*. Barcelona: Editorial Seix y Barral, 1969.

ORTEGA Y GASSET, J. *La misión del bibliotecario*. 1935.