

Culturalismo conservador e mito da “brasilidade”: aspectos de uma ideia- força na mídia dominante.

Marcio Serelle.

Cita:

Marcio Serelle (2019). *Culturalismo conservador e mito da “brasilidade”:
aspectos de uma ideia- força na mídia dominante. XXXII
Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación
Latinoamericana de Sociología, Lima.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/548>



Culturalismo conservador e mito da “brasilidade”: aspectos de uma ideia-força na mídia dominante

Marcio Serelle¹

Resumo

A expressão “culturalismo conservador”, desenvolvida na obra de Jessé Souza, desde *A Modernização Seletiva* (2000), refere-se criticamente a um pensamento social brasileiro que contribuiu para a formação do mito da “brasilidade”, que é definido por traços como miscigenação, sensualidade, emotividade, confiança interpessoal, entre outros. Por um lado, essas características, afirmadas como singulares ao brasileiro, resultaram na escamoteação de conflitos raciais e de classe; por outro, na ativação de um contraponto, quase sempre idealizado, em uma norte-americanidade, que afirma nossa inferioridade como povo e nação. Souza enfatiza o modo como esses valores, alguns deles concentrados no “homem cordial” de Buarque de Holanda, alongam-se para uma noção naturalizada de um estado patrimonialista. Dessa tradição, Souza apreende a gênese de uma ideia-força – ideia que articulada a interesses poderosos os marca e justifica. Neste artigo, busca-se problematizar como esse imaginário e essa ideia-força, que, segundo Souza, apontam para nosso “viralatismo”, propagam-se midiaticamente em relatos tanto factuais (os do telejornal, por exemplo) como ficcionais (os da telenovela, da série televisiva). Quais são as possíveis articulações entre uma comunidade compartilhada no mito e uma coletividade estabelecida no midiático, que proporcionariam, em nossa sociedade, a coesão de identidades emocionais? Se o argumento de Souza implica, em geral, um espectador passivo na relação com a mídia, pretende-se, nesta comunicação, por meio da teoria da mediação, em Martín-Barbero e Roger Silverstone, problematizar a complexidade das interações midiáticas, que reverberam no cotidiano com implicações éticas e no modo como nos vemos como povo.

Palavras-chave

Culturalismo conservador; mito da brasilidade, imaginário, mediação y narrativas midiáticas.

Introdução

Jessé de Souza consolidou-se, desde a publicação de *A ralé brasileira*, em 2009, como sociólogo de intervenção pela interpretação que faz da realidade brasileira neste século 21, marcada pela passagem da ralé aos “batalhadores brasileiros” — expressão que é uma recusa à simplificação do que se convencionou chamar, no segundo governo Lula,



de “nova classe média” —, a derrocada desse processo e o impeachment de Dilma Rousseff. Seu projeto é o de abrir o pensamento acadêmico ao leitor não iniciado pois, segundo Souza, o conhecimento deve ser “arma de combate” para o cidadão geral. Desse modo, o que caracteriza sua escrita, além da dicção empenhada e sem eufemismo, é a dissertação clara e acessível, porém sem sacrifício de complexidade. Como escreveu em *A tolice da inteligência brasileira*, busca evitar a linguagem técnica dos especialistas que “só serve para criar um abismo entre leigos, para proteger e distinguir o especialista dentro de uma linguagem hermética para iniciados [...]” (SOUZA, 2015, p 13).

Publicou, desde então, uma série de livros como *Os batalhadores brasileiros*, *A elite do atraso* e *Radiografia do golpe* – esses dois últimos de circulação mais ampla. Entre as contribuições de sua obra estão a revisão crítica ou a “leitura alternativa” do pensamento social e político brasileiro (de Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda e Roberto D’Matta, entre outros), e a revisitação a teóricos como Pierre Bourdieu e Max Weber, com apropriação do pensamento deles para jogar luz sobre as formas de desigualdade social no Brasil.

Esta comunicação pretende discutir a tese do culturalismo conservador de Souza principalmente no que ela se refere a processos de mediação social, em que aspectos do que o autor denomina como “mito da brasilidade” são internalizados pelos indivíduos, na transição do pensamento acadêmico para o senso comum. A partir de Souza (2015, 2018), entendemos como culturalismo conservador uma tradição do pensamento brasileiro que contribuiu para a formação desse mito definido por traços como miscigenação, sensualidade, emotividade, confiança interpessoal, entre outras. Por um lado, essas características, afirmadas como singulares ao brasileiro, resultaram na escamoteação de conflitos raciais e de classe; por outro, na ativação de um contraponto, quase sempre idealizado em um “caráter” estadunidense, que evidencia nossa inferioridade como povo e nação, isto é, nosso *viralatismo*. Dessa tradição de nosso pensamento social, Souza (2015, p. 31) apreende a gênese de uma “ideia-força”, definida como “ideia articulada a interesses poderosos que permite mascará-los e justificá-los”.

Minha premissa é de que, embora aguda sociologicamente, a crítica de Jessé Souza é pouco nuançada quando trata da parte que cabe às mídias e suas narrativas nesse processo de naturalização cotidiana do mito da brasilidade.



¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUC Minas, Brasil. O estudo é resultado parcial da pesquisa em andamento “Crítica do culturalismo conservador”, financiada pelo CNPq (Universal 425863/2016-6).

Embora seja evidente que os meios de comunicação, suas narrativas factuais e ficcionais e representações do mundo estejam implicados na constituição desse imaginário, esse processo não é monolítico e linear. Tampouco, sabemos, a recepção é completamente acrítica e passiva. Isso não quer dizer, evidentemente, que os significados dominantes suportados pelas mídias também dominantes não possuem forte capacidade de penetração, mas que é preciso compreender melhor os termos da aderência desses significados no cotidiano. Ou, ainda, porque, num país como Brasil, cuja mídia é compartilhada e controlada por poucos grupos de alcance nacional, determinados significados aderem em certas regiões e em outras são rechaçados.

Por isso, recuperar o caráter dialético da mediação como propõe Roger Silverstone e a possibilidade de a audiência lutar contra os significados dominantes presentes em Stuart Hall pode contribuir para realçar a complexidade da composição desse fundo mítico e de suas reverberações na vida imediata. Martín-Barbero (1997) entende que instâncias de sociabilidade (como o bairro, a igreja, a escola e, podemos acrescentar, as mídias sociais são mediações. Isso significa que esses contextos e as intersubjetividades neles geradas atuam como uma fina peneira na produção de sentido dos indivíduos.

A teoria da mediação, ainda que reconheça que o processo é assimétrico, coloca em questão teses fundamentadas na ideia de manipulação midiática. Nessa aproximação aqui proposta entre os campos das ciências sociais e da comunicação, busco melhor entendimento acerca da consolidação do culturalismo cultural como ideia-força em nossa sociedade, processo iminentemente simbólico, que atua na perpetuação de nossa desigualdade social.

Culturalismo conservador

A tese do culturalismo conservador, desenvolvida por Souza pelo menos desde *Subcidadania brasileira* (SOUZA, 2018b), ganha, segundo o próprio autor (SOUZA, 2018), sua forma mais bem-acabada em *A tolice da inteligência brasileira* (SOUZA, 2015). De acordo com a tese, o pensamento social e político brasileiro foi responsável em grande parte pela criação de um “mito de brasilidade” que nos apresenta como predominantemente festivos, corpóreos e de sexualidade afluída, afetivos e



personalistas. Nossas relações são regidas fundamentalmente pela emotividade. Já no capítulo inicial de *A ralé brasileira*, Souza (2018, p. 35) problematiza: “Nós brasileiros, somos o povo da alegria, do calor humano, da hospitalidade e do sexo. Em resumo, somos o povo da ‘emocionalidade’ e da ‘espontaneidade’ enquanto à racionalidade fria e ao cálculo que caracteriza supostamente as nações avançadas do centro da modernidade”.

Como reconhece Souza, os mitos modernos – ou o que ele chama a partir de Charles Taylor de imaginários sociais – são fundamentais para a construção de sentimentos de pertencimento e formação de cidadania. A crítica a eles, no entanto, faz-se necessária para mudá-los e questioná-los nas “fantasias compensatórias” que propõem.

No caso do mito da nossa brasilidade, há, segundo Souza, muitos aspectos socialmente danosos, como o encobrimento de nossos conflitos de classe, a assunção de nossa insuficiência ocidental e a afirmação de um grande outro estadunidense, a condenação do Estado e elogio do mercado, dentro da racionalidade neoliberal. Esta não é uma chave de leitura cultural somente brasileira, mas, como analisei em outro texto (SERELLE, 2018), ela se refere ao imaginário de um Sul global mais extenso – a outros países da América Latina, por exemplo –, tido como culturalmente inferior em comparação ao Norte Global, de corte protestante ascético. Para Souza, essa foi uma forma de conceber um “racismo implícito”, fundamentado em “estoque cultural”, que “passa a substituir o racismo aberto do fenótipo e da cor da pele exercendo, no entanto, a mesma função explicativa de um racismo ontológico” (SOUZA, 2018, p. 16).

Nesta breve comunicação, nos atentaremos à formação desse mito a partir da leitura que Jessé de Souza faz de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda. Em Gilberto Freyre (1990) tem-se o que Souza (2015, p. 30) descreve como a tese do “mestiço *is beautiful*”, que permitiu interpretar o que até então era visto como falta, nossa miscigenação, como elemento positivo de integração. “Foi Freyre, portanto, quem construiu o ‘vínculo afetivo’ do brasileiro como ideia de Brasil, em alguma medida, pelo menos positiva, com a qual a nação e seus indivíduos podiam se identificar e autolegitimar” (SOUZA, 2015, p. 30). A miscigenação atuaria, no encontro de raças, como ponto ativador de solidariedade social, em que diferenças eram amainadas ao mesmo tempo em que se valorizavam, em nosso povo, ideias como as de generosidade, hospitalidade e “calor humano”.



O pensamento de Sérgio Buarque de Holanda (1995), por sua vez, é um espelho invertido das ideias de Freyre. Em Holanda, os aspectos de cordialidade do brasileiro, com predomínio dos “contatos primários”, conduzidos por laços afetivos e familiares, desembocariam em um desequilíbrio social, com a proliferação no Estado, das práticas patrimonialistas. Para Holanda (1995), funcionários formados em ambiente como esse não tinham discernimento acerca das fronteiras entre o público e o privado, ocorrendo em patrimonialismo, com a gestão pública sendo confundida com questões particulares.

No Brasil, pode dizer-se, que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particularidades que encontram seu ambiente próprio em circuitos fechados e poucos acessíveis a uma ordenação impessoal. (HOLANDA, 1995, p. 146).

A tradição culturalista, com colaborações de outros autores como Raimundo Faoro (1994) e Roberto DaMatta (1981; 1991), atuou na formação de um mito da brasilidade, que nos descreve, em geral, os aspectos de cordialidade do brasileiro, com o pré-moderna, constituída por um povo mestiço, com suposta tolerância e abertura cultural. Somos marcadamente emotivos, herdamos o personalismo da sociedade portuguesa e obedecemos às preferências do sentimento. Nessa sociedade, atua o imaterial, não o material; vale mais o contextual, que o contratual, o que faz prevalecer, inevitavelmente, de acordo com essa visão, os interesses pessoais, a corrupção, a perversidade (no sentido etimológico do termo, *per vertio*, “por-se à parte”, e *perversus*, “feito em desacordo com as regras”). Souza (2015) considera que essa gramática social se tornou uma segunda natureza, que, por alcançar essa condição, é automaticamente legitimada e se torna inacessível à crítica. Uma das formas de naturalização dessas noções é por meio da reiteração delas na cultura midiática, da telenovela ao jornal diário – este, muitas vezes, evocando a inteligência culturalista brasileira, como voz que confere autoridade, para afirmar, com bases científicas, o que é já senso comum.

“Exércitos simbólicos”

No processo de construção de uma “ideia-força”, o que é produzido no meio acadêmico, articulado a interesses de forças dominantes, acaba por se naturalizar no senso comum. Esse “comum” estabelecido e a propagação de uma ideia-força depende em grande parte das narrativas midiáticas. O foco principal de Souza são as narrativas factuais, do jornalismo, mas o autor considera também os produtos da indústria cultural nesse



processo de naturalização do mito.

Como deixa claro em *A ralé brasileira*, seu pensamento é afinado ao da teoria crítica, expresso em *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Para Souza (2018, p. 57) as relações entre indústria cultural e públicos é marcada, em geral e em todas as dimensões, pelo “consumo acrítico de ilusões pré-fabricadas”.

A população brasileira é, portanto, refém das mídias dominantes:

Uma imprensa manipuladora e hipócrita, como a brasileira, uma indústria cultural antirreflexiva e concepções de mundos hegemônicas e subservientes ao poder de fato são os atuais exércitos simbólicos que mantêm submissa a sociedade e bloqueiam seu potencial de desenvolvimento humano. (SOUZA, 2018a, p. 25).

Dentro dessa produção cultural, Souza apreende o jornalismo como correia de transmissão, pois “a imprensa apenas distribui informações e opiniões” (SOUZA, 2018b, p. 113). As ideias propagadas pela imprensa são produzidas fora dela, por intelectuais que possuem “o prestígio e a formação para tanto” (SOUZA, 2018b, p. 113), daí a importância de se compreender a formação do pensamento social brasileiro e os interesses que subjazem a ele. A imprensa atua com diferentes prazos: na sedimentação mais lenta das ideias conservadoras e no estímulo à ação mais rápida, a partir do modo como medeia os acontecimentos durante as crises. Como Souza (2016) propõe em *Radiografia do golpe*, o jornalismo hegemônico foi decisivo na captura das jornadas de 2013. As manifestações foram, aos poucos, na cobertura jornalística, notadamente a televisiva, federalizadas para atingir o governo de Dilma Rousseff. Entre 2013 e 2016, para Souza, a mídia “fulanizou a corrupção”, concentrada no Estado, e tornou o combate a ela um espetáculo, o que propiciou “a manipulação perfeita do público cativo” (SOUZA, 2016, p. 88).

A narrativa midiática do combate à corrupção, segundo Souza (2016), aponta menos elementos estruturais do que personalizados, e vai desembocar na demonização do Estado e na crença de que a alegada meritocracia do mercado é a tábua de salvação. Para isso, é preciso trabalhar por meio de binarismos, da noção de bem e mal, que demoniza alguns indivíduos e heroiciza outros. Novamente, Souza (2018b) aponta na mídia hegemônica e em seu caráter melodramático elementos fundantes dessa infantilização, simplificação e incapacidade de reflexão. “Este é o mundo das novelas,



dos romances best- sellers recheados de clichês, dos telejornais da Rede Globo, dos programas de rádio patrocinados por bancos etc.” (SOUZA, 2018b, p. 59).

Esse binarismo garante, ainda, a propagação de aspectos “racistas do culturalismo dominante”, em que se idealiza o estadunidense como “branco” e “protestante” superior moral e economicamente ao brasileiro vira-lata. E conclui: “A viralatice brasileira sobrevive por conta dessa visão míope e rasteira do mundo, reproduzida por universidades, escolas, TVs e jornais” (SOUZA, 2018b, p. 47).

A complexidade da mediação

A partir dos estudos de comunicação, é possível abrir algumas reflexões acerca das mediações que problematizam essa relação mais direta entre textos midiáticos e sociedade apontada por Souza. Primeiro, devemos questionar esse entendimento de que o processo comunicativo dos meios na sociedade é linear. Para Souza, as abordagens, enquadramentos e representações produzidas midiaticamente “fazem a cabeça” de indivíduos passivos e incautos. Esse pensamento da comunicação como um processo de mão única talvez persista porque a ideia de massa, que faz ponte entre ciências sociais e comunicação, também permanece ativa nos dois campos. Na década de 1940, Raymond Williams já alertava para a precariedade do conceito de massa, termo que no século 19 passa a ser utilizado pejorativamente para se referir a “turba”. Na comunicação, massa torna-se palavra mais corrente do que *broadcast* para nomear um tipo de transmissão de notícias e entretenimento de larga escala que “criou divisões incomensuráveis entre o transmissor e a audiência” (WILLIAMS, p.17). Esse público anônimo é tomado, portanto, como composto por interlocutores rebaixados, sem capacidade crítica e de gosto vulgar. Esse pressuposto de público estabeleceu-se como fórmula para a chamada comunicação de massa. Mas, para Williams (p. 2016), “as massas não existem de fato, o que existem são modos de ver pessoas como massa”.

Stuart Hall (2011) apontou formas diferentes de decodificação desse público tomado não como massa, mas como indivíduos, e algumas delas podem contestar os significados dominantes. Em seu texto “Codificação/decodificação”, Hall elenca três posições hipotéticas para recepção: a posição hegemônica- dominante, que “opera dentro do código dominante” (HALL, 2011, p. 377); a do código negociado, em que há desencontros entre os significados hegemônicos e lógicas localizadas; a do código de oposição, quando o espectador passa a contestar os acontecimentos codificados pela mídia dominante. “Aqui se trava a ‘política da significação’ – a luta no discurso” (HALL,



2011, p. 380). Logo, a mediação, como também propõe Silverstone (2002), é dialética, pois envolve tanto os significados dominantes produzidos e reproduzidos midiaticamente como a reverberação transformativa deles nas audiências. Silverstone (2002, p. 762) chama-nos a atenção, contudo, para o fato de a mediação ser dialética e assimétrica, pois “[...] the power to work with, or against, the dominant or deeply entrenched meanings that the media provide is unevenly distributed across and within societies”.

Logo, nem sempre há condições sociais para que se estabeleça de forma plena essa “luta no discurso” de que fala Hall. Mesmo quando estabelecida, ela pode ser desenvolvida de modo desigual dentro de uma mesma sociedade. Um desafio, portanto, é compreender essas assimetrias e atuar sobre elas para que a crítica de mídia possa ser não somente desenvolvida de modo amplo entre os cidadãos como também tenha algum efeito mais transformativo na sociedade. Silverstone (2002) aponta ainda um outro problema: a possibilidade de que indivíduos possam acatar e fazer uso dos significados dominantes não porque estejam sendo manipulados midiaticamente, mas porque lhes convém. Chegamos, assim, a relações entre indivíduos e textos midiáticos que são baseadas em cumplicidade (quando as pessoas se eximem de criticar as mediações e as aceitam numa lógica de jogo) e conluio (quando as pessoas tiram proveito dessas mediações). Novamente, o importante aqui é o questionamento acerca da ideia de manipulação e o levantamento de um problema acerca de laços de convivência entre mídia e sociedade, e como e por que eles são firmados.

Uma outra variável, mencionada por Souza, mas não aprofundada, que deve ser inserida nessa discussão é a forma complexa, híbrida e complementar como os textos midiáticos e suas representações circulam no cotidiano. A cobertura jornalística é apenas uma parte dessa reverberação e naturalização dos aspectos desse mito nacional, pois apresenta-se, no cotidiano, articulada a outras narrativas, como da publicidade, da telenovela e da série televisiva, em que aspectos do culturalismo conservador são propagados no âmbito do entretenimento. Na condição de categoria cultural, o entretenimento refere-se a um mundo à parte, duplicado, de sensibilidade utópica em que a realidade imediata é interrompida. Isso, contudo, não impede que os produtos do entretenimento atuem na formação e afirmação dos aspectos míticos apontados por Souza. Há, ainda, muitos produtos de dupla face, como a telenovela brasileira e sua orientação para debater elementos sociais de uma forma mais direta – isso sem mencionarmos séries à la clef, como *O mecanismo*, do serviço de streaming



Netflix, que transforma a Lava Jato em narrativa policial com aspectos do gênero ficcional.

Por fim, devemos discutir a questão das instâncias de sociabilidade previstas em Martín-Barbero (1997) que conformam diferentes âmbitos de recepção de produtos midiáticos. Como circulam os textos midiáticos nas comunidades? Como eles são comentados e debatidos em diferentes instâncias sociais, como a Igreja, a escola, o núcleo doméstico, o clube, o grupo de whatsapp? A recepção de um indivíduo é também uma forma de negociação com os sentidos produzidos nessas comunidades, na interlocução com outros indivíduos. Logo, esses ambientes são camadas de mediação que atuam sobre os sentidos dos textos midiáticos e devem ser investigados em campo se quisermos compreender o grau de preponderância do midiático na construção do culturalismo conservador.

Algumas considerações finais

Nesta comunicação, busquei contribuir, a partir dos estudos de comunicação, para uma crítica do culturalismo conservador atenta à complexidade dos processos de mediação. Considero, assim como Jessé Souza, que a compreensão da formação do mito de brasilidade e dos interesses articulados a ele é importante para reflexões acerca de nosso imaginário social que possam contribuir para desnaturalizar aspectos de nossa desigualdade social.

A cultura midiática, suas narrativas e representações são fundamentais para cristalização dessa ideia-força identificada por Souza. A mídia dominante não é um pilar neutro, pois possui seus próprios interesses afinados à racionalidade neoliberal. No entanto, ela também é mais plural do que uma crítica generalista pode prever. Evidentemente, os significados hegemônicos produzidos e postos em circulação nessa mídia possuem força de penetração, mas isso não explica tudo. Se teses de manipulação midiática têm sido constantemente questionadas pelas teorias da comunicação desde o século XX e se o receptor é de fato ativo (SILVERSTONE, 2002), devemos compreender melhor o modo como se dá essa produção de sentido conservadora, as negociações que são feitas nas audiências ou mesmo as relações de cumplicidade estabelecidas entre os públicos e as narrativas midiáticas do jornalismo e do entretenimento. Precisamos, por outro lado, identificar como emergem os mecanismos de resistência aos significados dominantes presentes nos textos midiáticos e propor estratégias para que a capacidade crítica e transformativa seja mais bem



distribuída socialmente. Por fim, é possível também mapear outras narrativas midiáticas em que os elementos centrais do culturalismo conservador são confrontados, na proposição de outros imaginários mais progressistas para nossa sociedade.

Referências

- FAORO, R. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1984. FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1990. HALL, S. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. MARTÍN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
- SERELLE, M. O culturalismo conservador em Narcos. *Comunicação, mídia e consumo*. São Paulo, v. 15, n. 42, p. 118-137, jan./abr. 2018.
- SILVERSTONE, R. Complicity and collusion in the mediation of everyday life. *New Literary History*. Vol. 33, No. 4, 2002. p. 761-780.
- SOUZA, J. *A ralé brasileira – quem é e como vive*. 3ª. ed. São Paulo: Contracorrente, 2018.
- SOUZA, J. *A classe média no espelho*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018a.
- SOUZA, J. *Subcidadania brasileira*. Rio de Janeiro: Leya, 2018b. SOUZA, J. *A radiografia do golpe*. Rio de Janeiro: Leya, 2016.
- SOUZA, J. *A tolice da inteligência brasileira – ou como o País se deixa manipular pela elite*. São Paulo: Leya, 2015.
- SOUZA, J. *Os batalhadores brasileiros – nova classe média ou nova classe trabalhadora*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- SOUZA, J. *A modernização seletiva*. Brasília, Ed. UNB, 2000.
- WILLIAMS, R. A cultura é algo comum. In: WILLIAMS, R. *Recursos da esperança*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- WILLIAMS, R. *Palavras-chave*. São Paulo: Boitempo, 2007.



Ach'ix keremetik, ants winiketik, me'il tatiletik. Un modo de pensar-sentir-hacer-vivir nuestra existencia-vida en parejas

María Patricia Pérez Moreno

En este texto buscamos visibilizar y reflexionar en torno a uno de los principios que continúan sosteniendo y dando sentido a nuestras existencias y formas de ver-pensar-sentir-vivir el mundo como *bats'il ants winiketik* de Bachajón, Chiapas, me refiero a la concepción e importancia de las parejas (*snuhp'ul*)¹ presentes en nuestro *bats'il k'op tseltal: ach'ix keremetik, ants winiketik, me'il tatiletik, nanil tatiletik*. La presencia de estas parejas en nuestro idioma muestra no solo la importancia de hombres y mujeres, sino una lógica diferente de sentir-pensar-hacer-vivir-valorar entre las personas porque, primeramente, para pluralizar se tiene que tener en cuenta a las dos partes (mujeres y hombres) siempre; luego, se nombra en primera instancia a las mujeres seguido de los hombres. Esta cuestión nos muestra el sentido del mundo de una sociedad que toma en cuenta y valora a las mujeres en horizontalidad que los hombres a nivel del lenguaje.

La presencia y recurrencia de expresiones en pares en el idioma maya (madres padres, ancestras ancestros, pies manos, boca corazón, árbol bejuco, corazón del cielo corazón de la tierra, entre otras) al igual que el de otros pueblos de Mesoamérica² ha sido registrada y analizada por varios estudiosos del tema (Monod Becquelin y Becquey, 2007; Craveri, 2006; López Austin, 2003) desde distintas ópticas (difrasismos, paralelismos) que aportan al conocimiento de esta realidad. Sin embargo, hay momentos en que no basta pensar (y reducir) estas realidades solo como difrasismos, por ejemplo, ya que limita nuestra comprensión de las mismas al darle (reducir) a la pareja lingüística un solo significado (*in ehécatl in temoxtlí* “el viento” “el descenso”: enfermedad). Tal es el caso de las expresiones *ach'ix keremetik, ants winiketik, me'il tatiletik*, donde el género femenino se menciona antes y luego a los hombres. Esta situación no podemos interpretarlo como “una galantería” o un hecho de buena voluntad de los mayas, más bien tiene que ver con un sentido del mundo diferente donde mujeres y hombres eran valorados en horizontalidad, las fuerzas de cada uno posibilitaban la vida-existencia. Una sociedad como la occidental no cabría este sentido del mundo porque el hombre-varón-ser humano-dios es quien se convierte en el centro de lo existente.

En el castellano cuando pluralizamos decimos hombres (independientemente si solo hay un hombre y la mayoría mujeres), pero en tseltal esto no es así, tenemos



obligadamente que decir *mujeres hombres: ants winiketik* (aunque solo sea una mujer y muchos hombres). Ahora, como parte de la lucha de las mujeres, se ha empezado a decir hombres y mujeres en español, pero en tseltal –al igual que otros idiomas mayas como el k'iche'– ha estado ahí desde hace mucho tiempo, pero no nos hemos “dado cuenta”. Corrijo: cuando hablamos, pensamos y escribimos desde el *bats'il k'op* tseltal nos damos cuenta de dicha situación porque lo decimos y aparece en automático, sin embargo, el problema es cuando lo traducimos al español porque siempre estamos pensando en la lógica occidental donde la parte femenina no aparece, se pluraliza masculinizando a las personas.

De igual modo, tenemos la expresión *ach'ix keremetik* para calificar a las personas que no se han casado por un lado y no tienen descendencia por otro. Quienes no complejizan esta cuestión traducen la expresión como jóvenes. No obstante, obrar de esta forma nos llevaría a anular e invisibilizar de entrada a la parte femenina que está presente en tseltal (y antecede al varón “joven”), mientras que en el español jóvenes (masculino) “incluye” a la mujer “joven”, y ahora como parte de las reivindicaciones se dice *las y los jóvenes* o como las y los zapatistas dicen “jóvenas y jóvenes”. Pero en los idiomas mayas han estado allí por mucho tiempo, aunque en los textos coloniales no han quedado registrados.

A pesar de que expresar *ach'ix keremetik* es muy común en la comunicación oral, no podemos dejar de señalar que poco a poco se está invirtiendo este modo de concebir a este grupo de personas con la expresión *kerem ach'ixetik*, primero el varón y luego la mujer. Considero que esta pequeña diferencia tiene que ver con la lógica del castellano (machista y patriarcal) que ha ido colonizando nuestro *talel* (a través de la escuela, religión y medios de comunicación) la cual antepone al varón en todo. Similar conclusión llega también *jtatik* Abelino Guzmán: “*te ach'ix keremetik ya skuy jich ay ta jalel (hombre mujeres), ja ya sk'ases te binut'il ay ta Occidente, yo ya jnoptik ek. Teme jtul swinkilel lum ya yal te waye ya jnoptik ek*”³.

Asimismo, tenemos la expresión *ants winiketik* (mujeres hombres) que enunciamos para señalar a personas adultas o maduras (*syjillikix*). Como observamos las mujeres están referidas primero y luego los varones, aunque muchas veces esto no se logra ver en el castellano porque se traduce como hombres, gente u hombres y mujeres. Las pocas veces en las que se traduce tal cual (mujeres hombres) no se ha reflexionado más sobre sus implicaciones y muchas veces no se mantiene esta traducción en todo el texto,



quizás porque es largo (a diferencia del castellano que reduce y simplifica siempre, por ejemplo, *yal jk'ab* dedos y no retoños-hijas de mi mano) o se piense (inconscientemente o conscientemente) que no es importante traducirlo tal cual.

Generalmente referimos *ants winiketik* cuando en una reunión comunitaria están las dos partes, independientemente de si los hombres son o no la mayoría. ¿Por qué hablamos de este modo? Jtatic Abelino Guzmán nos responde de la siguiente manera: porque “*jich jtalel k'ayineltik, te Popol Vuh jich ya yal*, mujeres y hombres” (así es nuestra forma de ser-sentir-pensar-decir aprendido, el *Popol Vuh* así dice, mujeres y hombres). Asimismo, en el *Pat o'tan* (saludos-abrazos del/para el corazón) podemos apreciar que todo está en par: *banti la sna banti la jyil* (donde lo conoció donde lo vio), *Ch'ul Lum Ch'ul Balumilal* (Sagrada Tierra Sagrado Mundo-Universo), *spul awok spul ak'ab* (retoños de tus pies retoños de tus manos) y muchas más.

Otra de las frases en parejas que comúnmente usamos para referir a las mujeres y los varones en un determinado estado o etapa en la sociedad tseltal es *nanil tatiletik* (madres padres) o *me'il tatiletik* (madres padres),⁴ las cuales comúnmente han sido traducidas como “padres”, “señores”, “ancestros”. ¿Pero quiénes son estas madres padres? Denominamos así, por un lado, a nuestra madre nuestro padre biológico, quienes nos dieron la vida. Por otro lado, nos referimos así de las personas mayores de edad, sea o no familiar. En este segundo caso, se trata de un título de respeto y veneración por su edad y sabiduría, aunque tenga o no descendencia, tenga o no pareja. En este sentido, una mujer o un hombre es *madre padre (me'il tatil)* a la vez por su edad y conocimiento. Un tercer significado de *me'il tatiletik* (madres padres) tiene que ver con la referencia a nuestras ancestras y nuestros ancestros, por ello, en muchas ocasiones aparece con el adjetivo *namey* (pasado, antiguo) para marcar bien la diferencia entre los *me'il tatiletik* de ahora y de aquellos tiempos. Se evoca a los *namey me'il tatiletik* para explicar sabidurías que vienen de muy atrás y están presentes hoy en día en nuestras prácticas, por ejemplo, nuestro *stalel k'ayinel* y *stalel kuxlejal*. Así también para explicar las diferencias y transformaciones entre el modo de vivir de los *namey meiltatiletik*, *meiltatiletik* y los *patil alnich'aretik*.

Decir que primero va la mujer y luego el hombre no estamos diciendo en ningún modo que el hombre ocupa una posición secundaria o inferior a la mujer en esta sociedad, más bien interpretamos esto como el caminar-valorar-estar-vivir juntos en la misma condición y valoración. De igual modo, sostenemos que la presencia de estas parejas



no sólo entre los tseltaetik y tojolabaetik (idiomas próximos según las clasificaciones) sino también entre los k'iche' y kakqchikel nos permite apreciar que este sentido del mundo es propio del pueblo maya en general y que su presencia no es fruto de la casualidad como lo pudieran pensar algunos. Más bien, "...la precedencia de las mujeres en la lengua (maya en general) da un punto de partida para el cambio de la praxis y la misma estructura lingüística señala la presencia de una praxis diferente en tiempos antiguos que no podemos fijar...la precedencia de las mujeres en la lengua es una de las señales de que el tojolabal (al igual que los idiomas aquí referidos) es una lengua incluyente" (Lenkersdorf, 2010: 130).

Esta manera de concebir el mundo entre los mayas tenía que ver con una manera propia de relacionarse con lo que le rodea, "en ese momento no estaban inmiscuidos en la lógica capitalista de despojo y creación de un sujeto único de dominio" (Cumes, 2019). No hay duda de que en los pueblos y con las personas esto ha ido cambiando con el paso de los tiempos, debido a varios factores presentes en la sociedad (la historia de colonización que marco la relación entre hombres y mujeres de pueblos originarios; la religión católica que enseñó que "la mujer es la costilla del hombre"; los medios de comunicación: televisión, radio, internet, el celular; entre otros) que refuerzan la ideología patriarcal donde la mujer está al servicio del hombre: sumisa, amorosa, comprensiva, etcétera, pero sigue estando presente estas categorías y en comportamientos-pensamientos de varias personas aún. Por ello, el mostrar esta *talel* (ya no sólo de los tseltaetik) permite decir que no es una cuestión menor, porque nos habla de un sentir-vivir-pensar-ver el mundo no jerárquica ni excluyente.

Con lo expuesto, intentamos mostrar la riqueza conceptual y vivencial que encierran nuestro idioma y sociedad siempre y cuando logremos lidiar críticamente con los mapas conceptuales que condicionan nuestra mirada y entender nuestra propia cultura. De lo contrario, seguiremos encajando conceptos y teorías a nuestras formas de pensar-sentir-hacer el mundo y reproduciendo la colonialidad del poder, la dominación, la desvalorización e invisibilización de los conocimientos de nuestros pueblos. De igual manera, hemos llamado la atención en como en el *stalel* y *batsil k'op* tselal la concepción de las parejas (femenino y masculino) muestra que ambas partes son importantes, no es que apenas estemos incluyendo a las mujeres en nuestros discursos como lo hacemos en el castellano, como parte de la lucha de las mujeres. En el idioma tselal ha estado siempre, pero incluso nosotros hablantes del tselal lo dejamos de lado porque obramos desde la lógica del castellano. Traducimos *namey me'il tatiletik*



(antiguas madres antiguos padres) como ancestros, *me'il tatil* (madrepadre) como padres, *alnich'an* (hij@ de ella hij@ de él) como hijos, *antswiniketik* (mujeres hombres) como hombres o gente-personas. Al decir que apreciamos una horizontalidad, presencia y valoración entre hombres y mujeres en estas categorías, no pretendo negar ni ocultar la existencia de desigualdades o violencias contra las mujeres tseltales hoy en día, pero esto último es tema de otra reflexión.

Notas

¹Del sustantivo nuhp', la cual tiene dos significados: 1) pareja, complemento de algo; cosa que queda bien a uno. 2) Pareja, acompañante. Como verbo nuhp' significa: unirse, juntarse, encajarse, cerrarse, terminarse (Pollian, 2017: 464).

²Alfredo López Austin (2003) comenta que en la tesis doctoral de la lingüista Mercedes Montes de Oca Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI (2000) muestra como las formas duales están presentes en distintas lenguas del mundo: hebreo, mongol, rotinés, dravidianas, austronesas y uraloaltaicas. Entre las americanas menciona, entre otras, la kamsa y la kuna, y entre las mesoamericanas, tenemos la náhuatl, maya, zapoteca, mixteca, otomí y mazateca.

³"Las ach'ix keremetik piensan que así está bien decir (hombres y mujeres), lo traducen como está en Occidente, y luego lo aprendemos también. Si un habitante lo dice así, lo aprendemos también".

⁴A las ancianas ancianos les decimos me'el mamaletik.

Bibliografía

Craveri, Michela E. (2006). "La voz de los antepasados en la poesía k'iche'". En: Rogelio Valencia Rivera and Geneviève Le Fort (eds.). *Sacred Books, Sacred Languages. Two thousand years of ritual and religious Maya literature*. Germany: Verlag Anton Saurwein. pp. 141-157

Cumes, Aura (2019). "Epistemologías mayas como horizontes políticos para desafiar al patriarcado colonial". Trabajo presentado dentro del marco del Diplomado de Ciudadanía, Género y Defensoría de los Derechos organizado por K'inal Antsetik A.C. y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. 23 de enero de 2019.

Lenkersdorf, Carlos (2010). *B'omak'umal tojol'ab'al-kastiya 1. Diccionario tojolabal-español. Idioma mayense de Chiapas*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/123766.pdf>



López Austin, Alfredo (2003). “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”. En: Revista Española de Antropología Americana, vol. extraordinario, pp. 143-160.

Monod Becquelin, Aurore y Cédric Becquey (2007). “De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas”. En: *Estudios de Cultura Maya*, XXXII. pp. 111-153

Polian, Gilles (2017). *Diccionario Multidialectal de Tseltal (versión preliminar-octubre 2017)*. Disponible en: <http://www.tseltatokal.org/diccionario-tseltal-espanol/>. Consultado: 21 de febrero de 2018.