

MANUEL ALCÁNTARA, MERCEDES GARCÍA MONTERO  
Y FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ (Coords.)

# *Antropología*

## MEMORIA DEL 56.º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

DOI: [http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251\\_1](http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_1)



AQUILAFUENTE  
**A**



Ediciones Universidad  
**Salamanca**



MANUEL ALCÁNTARA  
MERCEDES GARCÍA MONTERO  
FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ  
(Coords.)



# *Antropología*

DOI: [http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251\\_1](http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_1)



Instituto de Iberoamérica  
universidad de salamanca



VNiVERSiDAD  
D SALAMANCA  
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS  
VNiVERSiDAD  
D SALAMANCA

# AQUILAFUENTE, 251



Ediciones Universidad de Salamanca y  
los autores  
Motivo de cubierta: Idea original de Francisco Sánchez y  
desarrollado por Clint is Good  
<https://clintisgood.com/>

1ª edición: julio, 2018

978-84-9012-913-5 (pdf obra completa)  
978-84-9012-914-2 (pdf, vol. 1)  
978-84-9012-915-9 (pdf, vol. 2)  
978-84-9012-916-6 (pdf, vol. 3)  
978-84-9012-917-3 (pdf, vol. 4)  
978-84-9012-918-0 (pdf, vol. 5)  
978-84-9012-919-7 (pdf, vol. 6)  
978-84-9012-920-3 (pdf, vol. 7)  
978-84-9012-921-0 (pdf, vol. 8)  
978-84-9012-922-7 (pdf, vol. 9)  
978-84-9012-923-4 (pdf, vol. 10)  
978-84-9012-924-1 (pdf, vol. 11)  
978-84-9012-925-8 (pdf, vol. 12)  
978-84-9012-926-5 (pdf, vol. 13)  
978-84-9012-927-2 (pdf, vol. 14)  
978-84-9012-928-9 (pdf, vol. 15)  
978-84-9012-929-6 (pdf, vol. 16)  
978-84-9012-930-2 (pdf, vol. 17)  
978-84-9012-931-9 (pdf, vol. 18)  
978-84-9012-932-6 (pdf, vol. 19)

Ediciones Universidad de Salamanca  
Plaza San Benito, 2  
E-37002 Salamanca (España)  
<http://www.eusal.es>  
[eus@usal.es](mailto:eus@usal.es)

Maquetación:  
Cícero, S.L.  
Tel.: 923 12 32 26  
Salamanca (España)

Realizado en España-Made in Spain



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato  
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:



Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.



NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.



SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado .

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE  
Unión de Editoriales Universitarias Españolas  
[www.une.es](http://www.une.es)



Catalogación de editor en ONIX accesible en  
<https://www.dilve.es/>

∞ Comité permanente ∞

Jan-Åke ALVARSSON, Suecia – *Presidente* <sup>[1]</sup>  
Elizabeth DÍAZ BRENIS, México – *Vicepresidente* <sup>[1]</sup>  
Walter RAUDALES, El Salvador – *Secretario* <sup>[1]</sup>  
Antonio ACOSTA RODRÍGUEZ, España  
Milka CASTRO LUCIC, Chile <sup>[1]</sup>  
Horacio CERUTTI GULDBERG, México <sup>[1]</sup>  
Kees DEN BOER, Países Bajos <sup>[1]</sup>  
John R. FISHER, Reino Unido <sup>[1]</sup>  
Enrique FLORESCANO MAYET, México  
Jorge R. GONZÁLEZ MARMOLEJO, México <sup>[1]</sup>  
Adolfo L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, España  
Martina KALLER, Austria <sup>[1]</sup>  
Jacques LAFAYE, Francia  
María Luisa LAVIANA CUETOS, España <sup>[1]</sup>  
Miguel LEÓN PORTILLA, México  
Catalina MACHUCA, El Salvador <sup>[1]</sup>  
Elio MASFERRER KAN, México <sup>[1]</sup>  
David MAYER, Austria <sup>[1]</sup>  
Berthold MOLDEN, Austria <sup>[1]</sup>  
Segundo E. MORENO YÁNEZ, Ecuador <sup>[1]</sup>  
Nohra REY DE MARULANDA, Colombia  
Rafael RIVAS POSADA, Colombia  
Ramón RIVAS, El Salvador <sup>[1]</sup>  
Luis A. RIVEROS CORNEJO, Chile  
Mariusz ZIÓLKOWSKI, Polonia <sup>[1]</sup>

---

Con asterisco <sup>[1]</sup> los miembros del CP-ICA que han asistido a, por lo menos, uno de los tres últimos Congresos:  
53 ICA-2009, 54 ICA-2012, 55 ICA-2015.

∞ Comité Científico ∞

**Antropología**

Carmen Martínez-Novó, *University of Kentucky*  
Pablo Palenzuela, *Universidad de Sevilla*  
Arte y patrimonio cultural  
Antonio Notario, *Universidad de Salamanca*

**Arqueología**

Chris Pool, *University of Kentucky*  
Andrés Ciudad, *Universidad Complutense de Madrid*  
Ciencias y medio ambiente

Barbara Hogenboom, *Centre for Latin American Research and Documentation – CEDLA / Universiteit van Amsterdam*

Alfredo Stein, *University of Manchester*

**Comunicación y nuevas tecnologías**

Ángel Badillo, *Universidad de Salamanca*  
Delia Crovi, *UNAM*

**Cosmovisiones y sistemas religiosos**

Elizabeth Díaz Brennis, *Escuela Nacional de Antropología e Historia*  
Mercedes Saizar, *CONICET*

**Educación**

José M<sup>a</sup> Hernández, *Universidad de Salamanca*  
Pablo Gentili, *CLACSO*

**Estudios culturales**

Catherine Boyle, *King's College London*  
Martina Kellar, *Universität Wien*

**Estudios de género**

Gioconda Herrera, *FLACSO-Ecuador*  
Arantxa Elizondo, *Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco*

**Estudios económicos**

Diego Sánchez, *University of Oxford*  
Andrés Rivarola, *Stockholms Universitet*

**Estudios políticos**

Scott Morgensten, *University of Pittsburg*  
Gisella Sin, *University of Illinois*

**Estudios sociales**

Alberto Martín, *Instituto Mora*  
Helene Renee Roux, *Institut de Recherche pour le Développement*

**Filosofía y pensamiento**

José Luis Molinuevo, *Universidad de Salamanca*  
Horacio Cerutti Guldberg, *Universidad Nacional Autónoma de México*

**Historia**

María Luisa Laviana, *CSIC*  
Ascensión Martínez Riaza, *Universidad Complutense*  
Guillermo Mira Delli-Zotti, *Universidad de Salamanca*

**Lingüística y literatura**

Francisca Noguero, *Universidad de Salamanca*  
Carlos Franz, *Academia de Chile*

**Migraciones**

Alberto de Rey, *Universidad de Salamanca*  
Christian Zlolniski, *University of Texas at Arlington*

**Movimientos sociales**

Salvador Martí, *Universitat de Girona*  
David Garibay, *Université de Lyon 2*

**Relaciones Internacionales**

Sergio Caballero, *Universidad de Deusto*  
Detlef Nolte, GIGA – *German Institute of Global and Area Studies*

**Simposios innovadores**

Rodrigo Rodrigues, *Universidad de Salamanca*  
Emerson Urizzi Cervi, *Universidade Federal do Paraná*

∞ Comité organizador local ∞

**Presidente**

Manuel Alcántara Sáez

**Secretario General**

Francisco Sánchez López

**Vocales**

Román Álvarez Rodríguez  
Ignacio Berdugo Gómez de la Torre  
Miguel Carrera Troyano  
Ángel Baldomero Espina Barrio  
Mercedes García Montero  
José María Hernández Díaz  
Guillermo Mira Delli-Zotti,  
Francisca Noguero Jiméneez  
Emilio Prieto de los Mozos  
Antonio Notario  
Julio Sánchez Gómez  
José Manuel Santos

## PRESENTACIÓN

### *Bienvenidos*

El Comité Organizador del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) invita a la comunidad académica a participar en el encuentro que se celebrará en la Universidad de Salamanca el 15 al 20 de julio de 2018. Bajo el lema «Universalidad y particularismo en las Américas», esta edición del ICA llama a la reflexión sobre la dialéctica entre la universalidad y los particularismos en la producción de conocimiento, un diálogo en el que la necesidad de conocer los particularismos de los fenómenos sociales, políticos, artísticos y culturales obliga a formular nuevas hipótesis que enriquecen y replantean las grandes teorías generales de las ciencias y las humanidades.

El carácter interdisciplinario e inclusivo que ha caracterizado al ICA desde su inicio en 1875, como un congreso de estudios de área en sentido completo, hace aún más significati a esa dinámica de producción de conocimiento. Con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, ICA reúne a investigadores que estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultural, lenguas, historia y prehistoria. Así, el Comité Organizador les invita a presentar sus propuestas y participar en el análisis y la reflexión sobre las especificidades de las Américas y el Caribe con el objetivo de enriquecer las grandes teorías generales.

### *Bem-vindo*

O Comitê Organizador do 56º Congresso Internacional de Americanistas (ICA) convida a comunidade acadêmica a participar do encontro que se celebrará na Universidade de Salamanca de 15 a 20 de julho de 2018. Sob o lema “Universalidade e particularismo nas Américas”, esta edição do ICA chama à reflexão sobre a dialética entre a universalidade e os particularismos na produção do conhecimento, um diálogo no qual a necessidade de conhecer os particularismos dos fenômenos sociais, políticos, artísticos e culturais obriga a formular novas hipóteses que enriquecem e reformulam as grandes teorias gerais das ciências e humanidades.

O caráter interdisciplinar e inclusivo que caracteriza o ICA desde o seu início em 1975, como um congreso de estudo de área no seu sentido completo, torna ainda mais significati a esta dinâmica de produção do conhecimento. Com um caráter interdisciplinar e inclusivo, o ICA reúne pesquisadores que estudam o continente americano, desde o Alaska até a Terra do Fogo, incluindo o território do Caribe, a partir da análise de sua política, economia, cultura, línguas, história e pré-história. O Comitê Organizador convida-lhes a apresentar suas propostas e participar na análise e na reflexão sobre as especificidades das Américas e do Caribe com o objetivo de enriquecer as grandes teorias gerais.

### *Welcome*

The Organizing Committee of the 56th International Congress of Americanists (ICA) invites the scholarly community to participate in the congress that will take place in Salamanca from the 15th to the 20th of July of 2018. Under the motto “Universality and particularism in the Americas,” this edition of the ICA invites us to reflect on the relationship between universality and particularism in the production of knowledge, a dialogue in which the need to know the idiosyncrasies of social, political, artistic, and cultural phenomena, leads us to create new hypotheses in order to enrich and rethink grand social theories in the sciences and the humanities.

The multidisciplinary and inclusive character of ICA since its beginning in 1875 as an area congress underscores the importance of this dynamic in the production of knowledge. Based on an interdisciplinary and inclusive approach, ICA gathers together researchers who study the politics, the economics, the cultures, the languages, the history, and the prehistory of the Americas, from Alaska to the Caribbean and Tierra del Fuego. The congress welcomes contributions on the specificities of Latin America and the Caribbean. The goal is to enrich social general theories





## UNIVERSALIDAD Y PARTICULARISMO EN LAS AMÉRICAS

La Universidad de Salamanca, que conmemora en 2018 el VIII centenario de su creación, en sus últimos quinientos años no ha dejado de estar vinculada con América, con quien hoy mantiene una relación si cabe más estrecha. La enseñanza del español la emparenta con el mundo americano que se expresa en inglés y en portugués, así como en francés, mientras que la vocación latinoamericana se proyecta en las investigaciones y en la docencia que se lleva a cabo en sus aulas y laboratorios. El resultado es un flujo permanente de estudiantes y de docentes que circula entre ambos lados del Atlántico en sendas direcciones. Todo ello explica las razones por las que la Universidad de Salamanca fue agraciada para celebrar en su seno el 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) durante los días 15 al 20 de julio de 2018.

Los textos que aquí se recogen constituyen un número relevante de las ponencias presentadas en el marco del referido Congreso. Abordan una realidad compleja e inmensamente heterogénea desde perspectivas epistemológicas muy diferentes y suponen una muestra excelente del estado del arte en el marco de disciplinas variopintas en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades. Por consiguiente, se trata de textos que, con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultura, lenguas, historia y prehistoria.

En un mundo en el que se cierran fronteras, se apuesta exclusivamente por lo vernáculo, se repudia el carácter multicultural de la humanidad y se privilegian formas identitarias excluyentes basadas en la raza, la lengua y la religión, América supone la evidencia de que otra visión de la realidad es posible. El mestizaje, la plurinacionalidad, los valores comunitarios de solidaridad, empatía e inclusión configuran el día a día de sus diversos pueblos con independencia del nivel de ingreso. Si algo es profundamente americano en el siglo XXI es precisamente su carácter mezclado, pues reúne en su espacio, como ningún otro componente, el potente legado originario al que se sumó el aportado por los pueblos europeos y africanos y, más recientemente, asiáticos. Un crisol social y cultural que ha logrado configurar sistemas políticos en los que la democracia se halla muy asentada afectando a la gran mayoría de sus habitantes, lo que supone la progresiva extensión de sus valores, así como la vigencia de los derechos humanos en su más amplia acepción.

El presente volumen contiene una muestra representativa de la producción académica sobre todo ello. Es, en este sentido, una excelente ventana a la que asomarse para tener una clara idea de los distintos dilemas a los que se enfrentan las Américas en el seno de las tensiones y efectos que está produciendo la globalización. Problemas que deben contemplarse desde una perspectiva comparada y que, por otra parte, requieren de un conocimiento de las claves específicas que se encuentran en sus orígenes

La publicación de estas ponencias es fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA). Asimismo refleja, exactamente y sin modificaciones por parte de los coordinadores de la obra, el texto enviado por cada uno de los ponentes que expresó su interés y dio su consentimiento para esta publicación. Esta obra no recoge, no obstante, todas las ponencias que se presentaron en el Congreso.

Salamanca, Julio de 2018

Manuel Alcántara Sáez  
Mercedes García Montero  
Francisco Sánchez López





## NOTA EDITORIAL


Estas actas son el fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del *56.º Congreso Internacional de Americanistas (ICA)*, realizado en Salamanca en julio de 2018.


Las textos aquí publicados, son fruto de las descargas efectuadas a mediados de junio de 2018, a partir de las ponencias, previamente evaluadas por el comité científico, admitidas y gestionadas a través de la plataforma *ConfTool Pro - Conference Management Tool*, versión 2.6.117, creada por el Dr. *Harald Weinreich*. © 2001-2018 (Hamburgo/ Alemania).


Ediciones Universidad de Salamanca se ha encargado de compilar los artículos, cuya maquetación y corrección son responsabilidad exclusiva de los autores.

Son accesibles en conocimiento abierto en formato digital bajo  licencia Usted es libre de:

 **Compartir** — Copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

 **Reconocimiento** — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

 **NoComercial** — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

 **SinObraDerivada** — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado .

La obra se agrupa en 19 volúmenes distribuidos por las siguientes áreas temáticas:

1. Antropología
2. Arqueología
3. Arte
4. Ciencias y medio ambiente
5. Comunicación y nuevas tecnologías
6. Cosmovisiones y sistemas religiosos
7. Educación
8. Estudios culturales
9. Estudios de género
10. Estudios económicos
11. Estudios políticos
12. Estudios sociales
13. Filosofía y pensamiento
14. Historia y patrimonio cultural
15. Lingüística y literatura
16. Migraciones
17. Movimientos sociales
18. Relaciones internacionales
19. Simposios innovadores



## ÍNDICE

Los difrasismos del ser humano

LARA GONZÁLEZ, JOSÉ JOEL

¿Qué somos: Negros o afrodescendientes? Construcción y deconstrucción de sujetos racializados y colonizados

ANTÓN SÁNCHEZ, JOHN

Una amalgama sin integración: extraterrestres, New Age y pueblos originarios

PAPALINI, VANINA ANDREA

Pasado y presente: la memoria viva en el caso de Cotogchoa (Pichincha-Ecuador)

KARINA BORJA; MARÍA ÁNGELA CIFUENTES GUERRA

Anthropology with Indigenous Peoples in Brazil, Australia, Canada and Argentina: styles of anthropology in national contexts

BAINES, STEPHEN GRANT

Reflexões sobre museu e história da arte sob uma perspectiva pós estruturalista

LINS, MARIANA ESTELLITA

Utopía Andina: historia e ideología

PLASENCIA SOTO, ROMMEL

La presencia del viajero en la Amazonia de la posguerra: Los viajes Seitz como aporte para un análisis etnográfico para el paisaje

DE QUEIROZ, PEDRO GUZMÁN

Touripilgrimage in the Portuguese Inside Way to Santiago de Compostela

PEREIRO PÉREZ, XERARDO; PRADO CONDE, SANTIAGO

Los rituales telúricos centro-andinos como metonimias simbólicas

DI SALVIA, DANIELA

Bodies' matter. An analysis of pilgrimage in contemporary indigenous Mexico

RAINELLI, FEDERICA

Health-Disease-Care Process in Cases of Infectious Diseases

RAMOS VALENCIA, JIMMY EMMANUEL; YAÑEZ MORENO, PEDRO

La emancipación de las minorías étnicas en América Latina: un reto ético de los antropólogos ante la Escuela Homogeneizadora

GUILLERMO DABBRACCIO KRENTZER

Conocimiento tradicional del huerto familiar en el altiplano central mexicano

GARCÍA FLORES, JOSÉ CARMEN; GUTIÉRREZ CEDILLO, JESÚS GASTÓN; JUAN PÉREZ, JOSÉ ISABEL; BALDERAS PLATA, MIGUEL ÁNGEL; CALVET-MIR, LAURA

Sobre círculos e recursos: antigas reflexões em outros contextos

DUARTE ROCHA MARQUES, ANA CLAUDIA

- Brazil 2014 and Rio 2016: In-between Mythological Amerindians narratives and the Tupi Alter-Modern project  
MALANSKI, DANIEL
- El consumo y productividad en casas señoriales del siglo XVII y XVIII, en las Calles de la Cadena y Tiburcio en la Nueva España  
CORONA VELAZQUEZ, DAFNE ANGELICA; CORONA VELAZQUEZ, JAINA NICKTE
- Sobre Maternidades y Paternidades a Edades Tempranas. La identificación de aporías e imposturas como llave metodológica  
DE MARTINO, MÓNICA
- Conflictos socioambientales en el Sistema Central: Estrategias extractivas y de conservación de los recursos naturales en las Sierras y Valles abulenses  
DIOS SAEZ, JORGE JUAN DE
- Polícia e comunidade: uma análise etnográfica da atuação policial no GAECIM  
OLIVEIRA, JONAS
- The shamanic song performance in the Alto Perené (Arawak) curing ritual  
MIHAS, ELENA
- La mercantilización de la Feria Nacional del Cobre, México  
GARCÍA VENEGAS, ISAAC
- Ecuaciones emancipadoras aymaras como esperanza y alternativa del proceso de descolonización  
ALANOCA AROCUTIPA, VICENTE
- Racist views of the maya: racial discrimination contents in historiography, mainstream culture and western thought from the age of the cross to the 21<sup>st</sup> century  
PIMENTA-SILVA, MIGUEL
- Sistemas depredadores en el Chaco Argentino: violencia, cosmovisiones y resistencias en territorios étnicos  
RODRÍGUEZ MIR, JAVIER
- Ritual Discourse in Contemporary Ayahuasca Rituals  
FOTIOU, EVGENIA
- Las educaciones propias: las luchas por las “otras” educaciones en el departamento del Cauca, Colombia  
JAVIER FAYAD SIERRA
- Imaginarios sociales: Entre legitimación y contestación del orden social  
GENDRON, ANA
- Ladinización y cambio cultural: las comunidades estudiadas por el Proyecto Chicago en Chiapas  
ÓSCAR JAVIER BARRERA AGUILERA
- Prestando Continência: a militarização da Polícia Militar do Estado de São Paulo (PMESP) e Carabineros de Chile  
ALEXANDRE PEREIRA DA ROCHA
- Saberes campesinos y agri-cultura del maguey en Huasca, Hidalgo, México  
GONZÁLEZ SANTIAGO, MARÍA VIRGINIA
- Montuvios y afrodescendientes, pensar desde la decolonialidad  
MOREIRA PINARGOTE, ALBA LILIANA
- Investigaciones Zooarqueológicas en la ciudad maya de La Blanca (Petén, Guatemala): aprovechamiento y ritualidad animal en el Clásico Terminal  
JIMÉNEZ CANO, NAYELI G.; VIDAL LORENZO, CRISTINA

- Las fronteras geográficas del golfo de México  
MORANTE LÓPEZ, RUBÉN BERNARDO
- Educación intercultural Bilingüe en Argentina: sus desarrollos en dos provincias del Noreste (Chaco y Misiones)  
ENRIZ, NOELIA; GARCÍA PALACIOS, MARIANA; HECHT, ANA CAROLINA
- Quo vadis, EIB? Quo vadis, educación comunitaria?  
SICHRA, INGE
- Las redes indígenas de emprendimiento turístico en América Latina  
LALLEMANT, ANAIS
- Arte Kadiwéu: processos de produção, significação e ressignificação  
MÜLLER, ALINE MARIA
- A “Roça” e a identidade Quilombola  
DANTAS DA SILVA, GERLANE
- Dialogos sobre interculturalidade e educação abordagens interculturais indígenas  
AGUILERA URQUIZA, ANTONIO HILARIO; CALDERONI, VALÉRIA MENDONÇA
- El indígena continúa con su ideología en el arte plumario la Nueva España  
CORONA VELAZQUEZ, DAFNE ANGELICA; CORONA VELAZQUEZ, ERIKA ADRIANA
- Proyectos arqueológicos de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana y su contribución a la conservación y difusión del patrimonio en los niños de comunidades rurales y urbanas  
AGUILAR PÉREZ, MARÍA ANTONIA; LIRA LÓPEZ, YAMILE
- La ética en los trabajos de investigación con Pueblos Originarios: un diálogo entre las ciencias médicas y las sociales  
VALDATA, MARCELA
- Animals in the Pre-Hispanic Maya Codices and the Concept of Co-essence  
PAXTON, MERIDETH
- Retorno a Vinland  
OLSEN, KELD ANKER
- Vecinos, veraneantes y retornados en La Raya española. El tiempo festivo como marco de intensificación de las relaciones sociales y del discurso identitario en un ámbito rural  
BÁEZ MEDIANO, ALEJANDRO
- Las nociones de territorio, cultura y naturaleza en el consumo de los productos de calidad  
AMAYA CORCHUELO, SANTIAGO; MAULEÓN, JOSÉ RAMÓN; FARRÉ RIBES, MARTA; LOZANO CABEDO, CARMEN; AGUILAR CRIADO, ENCARNACIÓN
- Análisis de los aspectos normativos de programas de licenciatura en Medicina Familiar y Comunitaria para elaborar el diseño curricular de esta licenciatura en la Facultad de Medicina de la BUAP  
ROSALES Y DE GANTE, SALVADOR; CORTES RIVEROLL, JOSE GASPAR RODOLFO
- Sujetos del sufrimiento: Configuración de subjetividades a través de la escritura en torno a cadáveres de personas asesinadas por motivos políticos en los 70, en Argentina  
RIOS, LUCIA
- El tradicionalismo argentino en tiempos de la globalización  
MARÍA CECILIA PISARELLO
- Formação de educadores indígenas guarani e kaiowá: o desafio da construção da interculturalidade no encontro do saberes indígenas e os saberes outros da colonização  
NASCIMENTO, ADIR CASARO

- Políticas públicas e interculturalidad en Argentina. Un análisis de experiencias formativas qom y mocoví en distintos espacios de la provincia de Santa Fe  
VILLARREAL, MARÍA CLAUDIA; GRECA, VERONICA; ACHILLI, ELENA
- Virtual repatriation and participative research in university museums  
HOFFMANN-IHDE, BEATRIX
- Hacerle la guerra a la guerra: Tolima en el Postconflicto (Colombia)  
URIBE SARMIENTO, JOHN JAIRÓ
- Representações tapuias: entre a pré-história, a historiografia e a iconografia de Albert Eckhout  
BORGES, CLAUDIA CRISTINA DO LAGO; SILVA, VÂNIA CRISTINA DA
- O Georreferenciamento na Vigilância em Saúde e na vigilância Socioassistencial: a construção de um modelo para Busca Ativa  
SIERRA, VANIA MORALES
- Vivencias de artritis reumatoide en comunidades maya yucateco  
CRUZ MARTIN, ANA GABRIELA; PELAEZ BALESTAS, INGRIS; LOYOLA SANCHEZ, ADALBERTO; GARCIA, HAZEL
- Redes de compadrazgo y vínculos de poder entre agrupamientos familiares agro-pastoriles en los valles orientales de Jujuy (Argentina). Periodo 1900-1950  
FERNÁNDEZ, FEDERICO
- La medicina tradicional maya - revaloración y reconocimiento  
GABRIEL, MARIANNE; ARCILA NOVELO, RUSSELL RENÉ; MALDONADO RODRÍGUEZ, NADIA C.
- Sistemas epistemológicos-Otros: conocimientos locales y la escuela en la comunidad wixárika de Waxieti  
GARCIA CHAPINAL, ITXASO
- A experiência do “Ponto de Memória” na Espanha  
TAVARES DUARTE, ELISA
- Violência policial letal contra crianças, adolescentes e jovens negros no Brasil  
RODRIGUES PESSÔA, WILMA LÚCIA
- Mobilizing Between the Lines: Evictions and Favela Identity in Rio de Janeiro  
ZAIA, SOPHIA ÉLAN
- Adolescência e prevenção combinada ao HIV: perspectivas acerca da vulnerabilidade de gays e transgêneros no Brasil  
PINHEIRO, THIAGO FÉLIX; GRANGEIRO, ALEXANDRE; AYRES, JOSÉ RICARDO
- El peregrinaje al santuario de Huehuetlán el Grande y el simbolismo de los Niños Dios como patrimonio cultural de la mixteca poblana  
LETICIA VILLALOBOS SAMPAYO
- Museu Magüta: Uma trajetória Ticuna  
TEIXEIRA, SILVANA
- Definiciones y usos de los repertorios patrimoniales indígenas en un municipio del noreste de la provincia de Salta  
BENEDETTI, CECILIA MARIANA
- A Arte Indígena em Mato Grosso do Sul  
SIMAS DE AGUIAR, RODRIGO LUIZ
- Similitudes y diferencias entre la agricultura tradicional mestiza y la indígena  
SÁMANO RENTERÍA, MIGUEL ANGEL



- Rap e ativismo político: Diferenças e semelhanças de discurso no espaço lusófono  
GUERRA DE MENDONÇA JÚNIOR, FRANCISCO CARLOS
- Desimaniación y marcada intertextualidad estética de las vestimentas del rostro  
ROSAS, GRISELDA
- Traços Femininos nos Muros – Luta e Empoderamento de Mulheres por Meio do Grafite. Um estudo de caso em Pelotas, Brasil, e Coimbra, Portugal  
NOÉ ALVES DE CARVALHO, JOÃO; MULLER ANTUNES, CAROLINE
- Paredes verticales en México, ¿una oportunidad turística-recreativa para las comunidades rurales?  
KOVÁCS, BARBARA; GUTIÉRREZ YURRITA, PEDRO JOAQUÍN
- O ritual do criar-saber-fazer ceramista das Louceiras do Maruanum (Amapá)  
SOUZA DA COSTA, CÉLIA; SIMIÃO PINTO, MÔNICA LUIZA; MACIEL DA SILVA, JÉSSICA FERNANDA
- Notas etnográficas com o Bloco APAFunk  
ANDRADE LUCENA, FRANCISCA MARCELA
- Partería novohispana y pensamiento ilustrado  
RAVELO RODRÍGUEZ, IRINA ADALBERTA
- Tensiones teórico metodológicas suscitadas en las experiencias con jóvenes avá guaraní en torno a la escolarización y a la identidad  
ALJANATI, LUCÍA
- Educação Escolar Umutina: uma experiência intercultural  
SOUZA, HELLEN CRISTINA; MONZILAR, ELIANE BOROPONEPÁ
- Noras e Sogras, que aliança é esta? Uma análise sobre relações familiares, conflitos e imagens  
MATTOS DE VASCONCELLOS LUZ, GLEICE MARIA
- Quem diz “não ao futebol moderno”. Torcida, juventude, resistência e contracultura no Rio de Janeiro  
LEDA COSTA, LEDA MARIA DA COSTA
- Assobio, engano e feitiçaria no ser Txíhali, a flauta nasal dos Paresi Haliti  
SALLES, PEDRO PAULO
- Como reconciliar as teorias do sujeito com o corpo perspectivista?  
SOARES PECHINCHA, MÔNICA THEREZA
- Las señas y los señaleros de la madre tierra, saber andino milenario adaptado al riesgo y al cambio climático  
PORFIRIO ENRIQUEZ SALAS
- Relaciones inter e intra étnicas. Notas sobre una experiencia de campo entre los Zenú  
LARRAÍN, AMÉRICA
- La vulnerabilidad frente a eventos hidrometeorológicos extremos en el Capitaloceno: el caso del ejido Ley Federal de Reforma Agraria, municipio La Huerta, Costa Sur de Jalisco  
MIRENDA, CLOE
- Suicidio y sufrimiento social. Estudio de caso en Suramérica  
ANDREA LISSETT PEREZ
- El avance de las investigaciones en el Monumento Arqueológico de Chachabamba (PANM)  
Dominika Siczewska



# **LOS DIFRASISMOS DEL SER HUMANO**

José Joel Lara González

## LOS DIFRASISMOS DEL SER HUMANO

El difrasismo es una propuesta conceptual de Ángel María Garibay que refiere a la generación de un significado resultante del proceso de unir dos vocablos que se complementan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes” (Garibay: 115). Esta unidad significativa resultante contiene sentido metafórico por lo que generalmente es en esencia sombría.

Este concepto analítico -sobre todo utilizado en el análisis de idiomas de tradición mesoamericana- es el punto de partida para presentar una reflexión etnográfica entre nahuas de la Huasteca hidalguense-veracruzana que va más allá del habla para inscribirse en textos culturales con relación al maíz.

Los difrasismos son de naturaleza triádica, para este texto etnográfico se analiza, como primera unidad de sentido, el cultivo del maíz; la segunda unidad de sentido refiere al proyecto de lo que es ser persona dentro de los márgenes culturales nahuas. La unidad resultante, de índole metafórica, es la extensión de las atribuciones de lo humano al maíz y del maíz a lo humano como un elemento constituyente del ser nahua en la Huasteca étnica.

Haciendo dialogar la propuesta del padre Garibay con el análisis de los textos fantásticos de Tzvetan Todorov (1975), a la primera unidad de sentido -el cultivo- le corresponde una relación que articula características sobrenaturales con sus significados figurativos; a la segunda -la persona- le corresponde una exageración que permite que se entienda en primera persona el fenómeno; a la tercera unidad -la extensión de los atributos/lo fantástico- corresponde la estructuración la experiencia en tiempo y en espacio, lo que se comparte en el texto cultural.

Como todo texto, este produce determinado efecto sobre los miembros del grupo que se organizan en tramas y que representan la experiencia humana por lo que también es importante pensar en cómo cada yo recibe el texto, para implicarse o para desprenderse de él.

A partir de estos aportes teórico-metodológicos, presento una breve etnografía dividida en tres partes que describe las figuraciones del sentido en las que nahuas fijan el devenir de su existencia.

### I. PANDETERMINISMO TODO LO QUE PASA TIENE UNA CAUSA QUE BIEN PUEDE SER SOBRENATURAL

En esta área cultural se pueden observar hasta dos siembras al año, una conocida como *xiuhpamili* o milpa de temporal y la otra llamada *tonalmil* o milpa de sol, de época de seca.

Hay que hacer notar que la distinción nominal ya apunta un dato interesante: *xiuhpamili* hace referencia a la tierra de color verde, al reverdecimiento de la tierra, cosa que el nahuatl clásico distingue con la raíz *xiuh* como un “verde cosa en demasía” (Molina, 2008:117) y este color sólo se puede apreciar entre los meses de mayo a septiembre, el tiempo de las lluvias.

*Tonamil* es el cultivo que se hace entre los meses diciembre y abril, es una época en la que ocasionalmente se presentan algunas precipitaciones menores en los primeros doce días de enero y en algunos días de febrero y marzo. Es la época de mayor presencia del sol, de ahí el nombre de esta forma de cultivo, de *tonal*, sol.

Elegido el terreno se limpia de toda maleza, se deja descansar veinte días y se quema.

La siembra de *xiuhpamili* se hace entre mediados de mayo y mediados de junio, la de *tonalmil* entre mediados de diciembre y mediados de enero. El momento de la siembra es organizado por trabajo a manovuelta y organizados para el día de la siembra, se juntan todos en la casa del dueño a muy temprana hora para recoger la semilla que va a sembrarse.

Se dirigen al terreno y al llegar el dueño del terreno o si se invitó a algún *buebuetlakatl* (el de la palabra vieja, especialista de los saberes orales) se hace una oración para pedirle permiso a la “madre de la existencia” o sea la tierra, para poderla sembrar y que la cosecha dé buenos frutos.

Hecha la oración, el dueño de la tierra recorre cada una de las cuatro esquinas de la ahora milpa y pide a los cuatro rumbos del mundo para que no haya contratiempo en el desarrollo de la milpa. El recorrido es oriente, norte, poniente, sur y centro, en este rumbo se persigna y persigna el centro de la milpa, siembra una cruz de chaca (*burseba simaruba*) símbolo de fertilidad porque se dice que esta planta tiene altas propiedades regenerativas, “esa donde se siembra se da” (Antonio, octubre 3, 2017). En cada uno de los cinco rumbos se ofrece aguardiente.

Se comienza la siembra de la semilla. Se colocan uno junto al otro, el primero de ellos es el dueño del terreno, llamado capitán de la siembra, aclarando don Ray “así como el capitán de la danza que lleva sus dos surcos de cada lado va llevando cada uno de sus granos de maíz que es cada bailarín” (enero 22, 2017) y cada sembrador lleva un morral donde se guarda la semilla. Formados van dando pasos de aproximadamente un metro de distancia, en cada pausa, se mete el palo sembrador para perforar la tierra.

Cuando el palo penetra la tierra se mueve de un lado a otro para hacer más grande la perforación que está entre los 5 y 10 centímetros, después sacan 5 semillas que son sembradas. Los más ancianos refieren a que mientras se deposita la semilla, se pide para que el santo maicito crezca bonito. Sacan el palo sembrador y la misma tierra por su peso se acomoda tapando la semilla completamente, si por algún descuido no se alcanza a tapar, con movimientos ligeros del pie, siguen echando tierra sobre la semilla, pero cuidando siempre que quede relativamente marcado el hoyo para que, por ahí entre el agua, dice don Ray que “sí, así como lon montezines van haciendo sus pasos en la danza” (febrero 9 2017).

Al ir avanzando en línea se van formando los surcos y al llegar al extremo opuesto de donde iniciaron, se da la vuelta para recorrer el terreno en sentido inverso y así sucesivamente hasta terminar con la extensión de la parcela.

## II. METAMORFISMO- EL CAMBIO DE UNA COSA A OTRA

La semilla se compone de un *yolotl* o corazón que es el que da la vida o *chicabualiztli*, energía vital con la que se ha de desarrollar la planta y que se ha de transmitir a los seres humanos al consumirlo. También tiene *nelhuayokoneti* o raíz, que de manera literal implica raíz tierna, una metáfora de la raíz del bebé que apenas comienza a florecer (*ihyok pehua tlaixhua*), Juan Hernández dice que “es un bebé que espera ser plantado para crecer” (marzo 29, 2017).

El grano también tiene su *tzonteco* o cabeza que al depositarlo en la tierra debe quedar hacia arriba porque junto a su cabeza está su *ixhuaketi* o retoño.

*Ika chikome tonati*-a los siete días comienza a florecer, es decir a brotar la mata y a los siguientes siete días *iyok pehua moskaltia*-comienza a crecer, es la evidencia de que *pilsintli*-el maicito ha crecido.

Es importante mencionar que entre los nahuas de la Huasteca veracruzana e hidalguense se cree en *chikomexochitl* como el alma o espíritu del maíz. Es la personificación divina de la planta, es traducido generalmente como siete flores y tanto la primera como la segunda evidencia del crecimiento son referidas mediante el numeral siete.

El segundo siete que es cuando apenas comienza a crecer, la mata ya tiene *tokuayokonetl*-el bastón de nuestro niño y es la manera de denominar al tallo. Es un tallo aún tierno, vulnerable, no desarrollado ni fuerte aún, por lo tanto, sus hojas también están “tiernitas” *konexiuhitl*-bebé verde.

En la primera luna, *ce mestli*, es cuando ha pasado el primer mes, el bastón ha crecido, se ha puesto más fuerte y las hojas también. En este momento se desarrolla la primera limpia de la milpa.

En la segunda limpia durante *ome mestli*, se puede observar en las plantas el *tlamimilibui*, el enrollamiento de las hojas superiores de la mata. Es un indicador muy importante que requiere de la presencia de la lluvia, ya que en la planta una hoja se yergue y se enrolla en sí misma. Es un momento muypreciado porque es el anuncio de que la planta está por espigar y si para este momento no ha llovido, se dice que no habrá maíz y la milpa no se compondrá.

Incluso en lugar de enrollarse, las hojas pueden encogerse por la ausencia de lluvia y la presencia de mucho sol, esto afecta porque la milpa no se logra y se usa la expresión “ya le ganó el sol” y aunque crezca alta la mata, las hojas no se enrollan y por lo tanto no habrá espiga y no se dará el maíz.

Para el tercer mes o *eyi mestli* la espiga o flor del maíz-*miabuatl* está en su máximo esplendor, de color amarillo dorado y es un momento donde los vientos, *ebecameh* tienen una función importante dado que al soplar hacen que el polen guardado en la espiga se disperse por la planta y polinicen al tallo para dar vida al *xilotl*-jilote.

Es durante este mes que se expresa el nacimiento del maicito gracias a los “buenos aires”.

El jilote crece durante el mes y para la *nabui mestli*-cuarta luna se ha desarrollado en elote (en *xuibpamili* corresponde a los meses de septiembre-octubre y se desarrollan las ofrendas del elote o *elotlamaniliztli*, celebraciones rituales públicas o privadas que se desarrollan ampliamente) Se deja crecer durante un mes más al elote para que durante la *makuili mestli*-quinta luna haya elotes listos para ser cosechados.

Al hacer la cosecha de elotes, se doblan o se tumban las matas para indicar cuáles han sido cosechadas, esta tarea se nombra como *tlakuelpacholi* y también aquellas que crecieron, pero no dieron fruto se doblan o se tumban para señalar que no tienen maíz.

Los elotes llevados a casa sirven como las primicias de la cosecha, también se ofrecen a los altares domésticos, son los que se utilizan en las *elotlamaniliztli* y se consumen en atole agrio, panes, *ximitl*-tamales de elote y se regalan también a los que ayudaron en la siembra y a parientes cercanos. Hay abundancia de elote en toda la comunidad.

Para la sexta luna-*chikuase mestli*, se hace la *pixkistli*-pizca o cosecha de la mazorca (en *xuibpamili* es hacia noviembre, para los tiempos de *xantolo* o fiesta de todos santos y son los que se ofrendan a los ancestros durante este contexto festivo), las matas ya secas son tumbadas y dejadas así en el monte para que nuevamente lo vuelvan a fertilizar.

El *sintli*-maíz cosechado es llevado a la casa y en los cuartos de altares, en alguna de las paredes o en un cuarto destinado, se apila formando grandes paredes de mazorcas envueltas en

su *totomoxtle*-hojas de la mazorca, se colocan de manera encontrada para almacenarlas. En algunos casos ya formadas las paredes de maíz, se esparce un poco de cal para que no se infecte con polilla o gorgojo.

En el circuito de comunidades donde realizo trabajo de campo la semilla se consagra en los altares domésticos y se le ofrenda un día especial con dos platos de caldo con una pieza de pollo cada uno, refrescos de sabores de 600 ml, dulces, panecillos y fruta, que son para *Chicomexochitl*, los niños: niño y niña el curandero o curandera reza a Dios, a la Virgen, a los santos pero en igual importancia a *Tonati-sol*, *tlactipactli*-tierra-la madre de la existencia, a *Ehecatl*-espíritu de los vientos, a *mixcoa*-nube, al *tepetl* o cerros y a la sirena espíritus del agua. Las semillas se guardan y se ponen en el altar para que se bendigan y “estén junto a los santitos”.

### III. LA MULTIPLICACIÓN DE LA PERSONALIDAD, LA TRANSFORMACIÓN A NIVEL FÍSICO O LA PULSIÓN DE LA MUERTE, EL DESEO LLEVADO A SU MÁXIMO EXCESO.

A partir de esta breve etnografía, presento una interpretación de la relación difrásica entre el maíz y el ser humano, relación politética que permite pensar en cómo los nahuas de la huasteca veracruzana e hidalgüense imbrican su existencia en la existencia del maíz.

Para hacer expresa esta relación me distancié de las sedimentaciones que idealizan el pensamiento de los grupos étnicos bajo principios duales de complementariedad; el trabajo de campo me acercó a un análisis antropológico más equitativo entre géneros y edades y también me condujo a pensar en que uno de los mayores aportes teóricos del *mesoamericanismo* es la invitación a comprender la naturaleza animada, en otras palabras, los elementos de la naturaleza, incluyendo al ser humano tienen vida propia, son volitivos, reflexivos e intersubjetivos por lo que la relación sociedad-naturaleza no es de carácter objetual, ni de sujeción, sino agencial, excepto con el maíz, como diré líneas adelante.

Para los nahuas la relación intersubjetiva con el maíz se puede fechar alrededor de los 9000 (Mc Neish) años con el dato arqueológico, mientras que la lectura de las fuentes primarias de información apunta que al menos en 5000 años el maíz y la agricultura son la base civilizatoria, signan la transición de lo chichimeca o salvaje a la cultura cultivada: el ser nahua. Tezozomoc en su *Códice Ramírez* menciona que la nación mexicana es aquella que ha llegado a poblar la séptima cueva, en la que ahora sí pueden hacer su sementera, refiriéndose al mítico Chicomoztoc. (Tezozomoc, 1980: 21, 37).

A partir del aprendizaje del arte agrícola, el maíz no sólo se convierte en el proveedor del sustento alimenticio, también es el proveedor de fuerza, del alma, de la espiritualidad, e incluso de la lengua, hay que recordar la *Historia tolteca-chichimeca*:

Dice tu padre, tu conquistador: así sea, ¡ea! ¿con qué hablarán nauatl?, ¿con qué hablarán los chichimeca?. Luego ya toma de su chita la mazorca, y la desgrana a la orilla de la cueva, luego los canta: ¡Ya come, ya come, que tenga camino este otomit! [...] Luego Ixcicouatl se pone en pie y a cada uno de los chichimeca los hace comer, a Aquiyauatl, a Teuhctlecozauhqui, a Tecpatzín, a Tzontecomatl y a Moquiuix. De inmediato los chichimeca empezaron a medio hablar así. (1989: 169).

Así, ese aquél y entonces configuró la vida de los grupos étnicos del aquí y del ahora.

A partir de entonces el maíz se convirtió en un miembro más de la familia, vive entre la familia, es parte de las relaciones parentales y define la vida cotidiana, la vida ritual, la vida pública y la vida privada. También entre el maíz y el ser humano se estableció una relación de fidelidad, de cuidados y de normas por demás estrictos.

El maíz generoso ofrece en abundancia, pero el maíz celoso castiga y fallece, lo que plantea que el devenir del ser humano es de sujeción con relación al maíz. El difrasismo plantea una relación de servidumbre del segundo con respecto al primero, en el *Códice Florentino*, así como en *Cantares Mexicanos* se presenta al ser humano campesino como siervo, como esclavo del dios y de las élites “*in huictli in mecapalli*” - en la coa, en la cuerda, es decir, el ser labrando y cargando.

La reproducción y regeneración de la planta sagrada institucionaliza las relaciones de fidelidad y cuidado del grano al normativizar “si voy caminando y hallo un maicito, lo levanto, lo guardo, me lo llevo a la casa. Si está bueno lo uso pa’ la semilla, si no se lo doy de comer a los animales, pero nunca se puede quedar ahí solito, abandonado porque nos castiga y deja de venir, nos da hambre como hace algunos años que cayó la hambruna. Sí, por no cuidarlo le dio miedo y se fue” dice don Chico (febrero 27 de 2017).

El *pilsintli*, maicito exige la atención de todos los miembros del hogar, la vida cotidiana se constituye en torno a él; el hombre trabaja el campo, los niños cuidan de la milpa y apoyan en algunas tareas; la mujer cuece la cultura, cocina/cultiva lo crudo transformándolo en alimento mientras que las niñas observan y aprenden.

La bondad del maíz no sólo se aprecia en la posibilidad de multiplicarse en función a la cantidad de granos sembrados por granos cosechados Torquemada aclara que en un año razonable “la fanega de sembradura se multiplica hasta trescientas y cuatrocientas fanegas” (Torquemada, 1975: 448), pero la multiplicidad también refiere a los alimentos, el maíz puede prepararse en estado sólido y líquido, en sabores, dulces, amargos, salados y alimentan a las personas durante todas las edades, es tan importante el consumo del maíz porque de él proviene *chikabualistli*, energía vital que se transmite desde el corazón del grano hasta el corazón del ser humano.

Las relaciones difrásicas se establecen también con la milpa, *in macebual in tlapabuili*-el macehual y la tierra labrada establece una relación directa en la que la milpa constituye la vivienda humana, la morada y el espacio de la reproducción porque Antonio dice que “ahí vive *chikomexochitl*, viven los niñitos, el maicito y nunca se puede quedar solito, la noche les da miedo, los animales los asustan, por eso hay que acompañarlos” (octubre 20 de 2016).

Los difrasismos del ser humano se constituyen en relaciones politéticas donde la historia del grupo humano se imbrica con la historia del maíz, la milpa por ejemplo es una extensión de la morada nahua, es el espacio de habitación por excelencia, *in chantli in tlapabuilli*-en casa en milpa, que deviene en la sedentarización del ser humano y del maíz; al centro de ambas se halla *tlacuiliztli* el acto de tomar o recibir algo (Molina, 2008) de tomar cosecha o alimentos, donde lo crudo se cuece: en la milpa la ofrenda del centro se cuece en maíz, en la casa, el maíz se cuece en alimentos.

*In pilsintli in telpochtli in ichpochtli*-el hijo maíz, el joven, la mujer joven blanca es el difrasismo para referir a los hijos, pero de manera velada, refiere a la familia completa e integrada. Es común que los grupos nahuas contemporáneos de la huasteca hagan referencias a que antes de juntarse con una pareja del sexo opuesto, las personas están incompletas, este estado de incompletud termina hasta que deciden compartir la vida en pareja con alguien. Pero esto también va más allá.



La completud no se alcanza al sólo juntarse con una pareja del sexo opuesto, la completud se realiza hasta que esta pareja logra tener descendencia, entonces sí hay, bajo el pensamiento nahua, una cadena de sentido: hay ancestros, hay descendientes, seguirá habiendo nahuas y seguirá habiendo maíz.

El difrasismo: cultivo del maíz, cultivo del ser humano, refiere al cultivo de la cultura; el maíz no aparece solo, con él trae el inicio del tiempo nahua, el inicio del calendario, la especialización del espacio y del tiempo, el principio de habitud. También trae consigo una nueva manera de expresar su sentimiento religioso, es decir, la religión se complejiza al hacer un panteón más extenso y prolijo, mismo en el que la deidad rectora del maíz y sus diferentes advocaciones, se convierten en la unidad conceptual que dan sentido a la existencia de los nahuas y que exigen *tlamaniliztli*- ofrendas, en papel, música, cantos, oraciones, danzas, comidas, aromas.

Sembrar, enraizar, procurar y cosechar las raíces culturales, el cultivo de la vida, en el difrasismo ser humano y maíz es asunto medular no sólo en la historia prehispánica o mítica de los nahuas, es un asunto que constituye la historia contemporánea de este grupo de la Huasteca, que guarda relaciones simétricas de resiliencia y resistencia en las que se funda la existencia paralela ser humano-maíz y que considero hay que analizar no sólo para comprender sino para poder defender en conjunto el derecho a la vida, a la particularidad cultural a fin de evitar transgresiones y recursos etnocidas que hacen peligrar esta historia, me refiero específicamente al asunto de los transgrénicos y las grandes perforaciones que ya han entrado a esta unidad cultural.

**¡QUÉ SOMOS: NEGROS O AFRODESCENDIENTES?  
CONSTRUCCIÓN Y DECONTRUCCION DE SUJETOS  
RACIALIZADOS Y COLONIZADOS**

Antón Sánchez, John

# ¡QUÉ SOMOS: NEGROS O AFRODESCENDIENTES? CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE SUJETOS RACIALIZADOS Y COLONIZADOS.

## I. PRESENTACIÓN

Nos proponemos estudiar el proceso de autodeterminación de los afrodescendientes en América Latina conocidos comúnmente como cultura negra o población negra. La tesis que sostiene el ensayo afirma que el concepto negro es una construcción colonial, que desde la época de la esclavitud africana (siglo XVI al XIX) denotó la clasificación racial y ubicación de los descendientes de africanos en la parte más baja y excluida de la estructura social de América Latina. Como una estrategia de descolonización y construcción de una identidad política, el concepto negro ha mutado a afrodescendiente, no solo como una expresión posmoderna de autoidentificación, sino como una agencia movilizadora de derechos como pueblo, con connotaciones políticas que ensanchan la ciudadanía de los países de la región latinoamericana.

El paper está organizado en cuatro partes: la primera referida a la forma como han evolucionado los estudios sobre afrodescendencia en América Latina, caracterizados por una negación del sujeto afrodescendiente, con una significación romántica que impedía la dimensión epistémica de la civilización de la diáspora africana, más allá de una cultura negra surgida de la esclavitud. La segunda parte corresponde a una exploración de la invención colonial del concepto negro, el cual ha operado como una agencia de clasificación y negación de la subjetividad de lo africano y lo afrodescendiente. En la tercera parte se explica el significado político de lo afrodescendiente en América Latina. Y por último se hace un análisis del impacto político de lo que significa hoy en día la categoría jurídica del pueblo afrodescendiente como un concepto que ensancha la democracia, la ciudadanía y los nuevos modelos de estados plurinacionales latinoamericanos.

## II. LA NEGACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES PARA ESTUDIAR EL FENÓMENO AFRODESCENDIENTE EN LAS AMÉRICAS

Al revisar el catálogo bibliográfico de las ciencias sociales sobre el fenómeno afrodescendiente, o población negra como comúnmente se les denomina, y sus expresiones culturales encuentro sorpresas. El interés de investigación del fenómeno de la “cultura negra o afrodescendiente” ha aumentado de manera creciente en comparación con las décadas anteriores, caracterizadas por la marginalidad e invisibilidad de este tipo de estudios en las ciencias sociales, en especial la antropología y la sociología. El auge de estudios que actualmente existen sobre la afrodescendencia (para el caso colombiano y ecuatoriano ver Restrepo y Walsh: 2005), devienen de una coyuntura vivida en un período de acontecimientos históricos que a finales del siglo XX transformó políticamente la vida social de las comunidades negras o afrodescendientes en la región latinoamericana.

La historia de las ciencias sociales en la región ha tomado el fenómeno de la afrodescendencia bajo una trayectoria caracterizada por su invisibilidad epistémica. Ya la doctora Nina S. de Friedemann había advertido que las ciencias sociales habían ocultado la alteridad epistemológica de los estudios de “negros” (1935-1998). Por ejemplo, en el caso colombiano durante mucho tiempo se consideró “que estudiar negros no era antropología” (Friedemann, 1984). La autora argumenta que el interés de objetivación de lo negro se obstruía no solo por el racismo científico imperante, sino por la hegemonía de una ideología del mestizaje que dominaba las burguesías locales y que solo aceptaban a lo indígena como un fenómeno incuestionable de

etnicidad, y por tanto digno de objeto de estudio científico. Sobre esto Manuel Zapata Olivella (1920- 2004), desde Colombia, había denunciado que la ideología del mestizaje como proyecto identitario de los Estados Nacionales en América Latina fortalecía la negación del aporte del negro a la construcción de la nacionalidad misma y por lo tanto ni la ciencia ni la academia lo podría tener en cuenta.

La construcción epistemológica del negro en el campo científico social ha tenido que superar la dificultad de su objetivación como algo relevante de estudio de las ciencias sociales. Sin embargo, en algunos países como Estados Unidos, Brasil y Cuba, desde comienzos del siglo XX, con el fortalecimiento de la antropología cultural, los estudios sobre la afrodescendencia comenzaron a tomar relevancia. En Cuba, por ejemplo, fueron pioneras las investigaciones de don Fernando Ortiz (1881-1969), quien desde 1905 hasta 1965 dejó una extensa obra fundando los estudios afrocubanos. En este país también se destacan otros intelectuales importantes como José Franco Luciano (1891-1989), José Antonio Saco (1797-1879), Lydia Cabrera (1899-1991), Rómulo Lachateñeré (1909- 1951), entre otros y otras personalidades. Por la misma época en el Brasil se destaca Raimundo Nina Rodríguez (1862- 1906), quien hace énfasis en las especificidades culturales de los negros heredadas desde el África y que fueron recreadas en la esclavitud. En este tiempo se destaca igualmente Arthur Ramos (1903-1949) y Gilberto Freyre (1900- 1987)

Para 1933 en Brasil, Gilberto Freyre desarrolla conceptos como el de miscegenación, el cual da a entender que la población brasilera se conformó a partir de la mezcla de tres tendencias étnicas (africanos, aborígenes y europeos), por tanto, no sería necesario hablar de separaciones raciales de blancos, africanos e indígenas. Se acuña así en este país la ideología del mestizaje y de la democracia racial como paradigma de la identidad nacional. (George Hanchard: 2001)

En Estados Unidos la obra de Merville Herskovitz (1895- 1965), alumno de Franz Boas, precisó rasgos comparativos del legado africano en Brasil y el Caribe. En su libro “El Mito del Pasado del Negro” (1958) expone el asunto de la retención cultural o supervivencia de rasgos africanos en América, teniendo en cuenta los postulados de la corriente antropológica del difusionismo cultural. Herskovitz tuvo opositores como Franklin Frazier (1949), quien consideraba que los descendientes de africanos no habían tenido la posibilidad de retener algún legado dado el impacto de la esclavitud. Sin embargo, la idea de la continuidad cultural y la supervivencia de rasgos africanos a través del sincretismo en las culturas negras, ya había tomado fuerza. Desde estos postulados se desarrollaron los estudios sobre la cultura negra en México por Gonzalo Aguirre Beltrán (1908- 1996) y en Venezuela Miguel Acosta Sagines (1908-1989)

En 1969 se publica la obra “Américas Negras” del etnólogo francés Roger Bastide (1898-1974), quien en franca controversia con Herskovitz, propone un modelo de surgimiento de nuevas creaciones culturales africanas originarias de América. De la misma manera aparecen Sydney Mintz (1974) y Richard Price (1973) quienes plantean una noción de totalidad de la cultura, donde el asunto clave es determinar que los rasgos africanos no corresponden a una realidad fragmentada presente en los grupos negros, por tanto, las influencias africanas no son uniformes ni explícitas. Luego Norman Whitten (1969, 1972) y Nina S. de Friedemann (1974) se dedican a los fenómenos de los modelos adaptativos de las comunidades negras en cuanto lo que tiene que ver con sistemas económicos, parentesco, ritual fúnebre, música y religión. Es importante anotar que ya, para el caso colombiano, antropólogos “negros” como Rogerio Velázquez Murillo (1908-1965) y Aquiles Escalante Polo (1923-2002), habían realizado sus propias investigaciones sobre el fenómeno de las retenciones africanas en contextos específicos de desarrollo de la esclavitud en Colombia como lo fueron San Basilio de Palenque y el Departamento del Chocó.

Hoy en día, con los nuevos estudios sobre el fenómeno cultural de los descendientes de africanos en América es posible precisar con más profundidad la naturaleza epistémica de la

afrodescendencia. Estos nuevos estudios han dado saltos fundamentales en la comprensión del fenómeno de la diáspora africana en América Latina basados en modelos de “continuum culturales africanos”, “sincretismos o misceginaciones”, “huellas de africanía” y “contactos entre el puente África –América”. Desde finales del siglo XX nos aproximamos a una visión más global y compleja de los que puede interpretarse como “cultura negra” o cultura afrodescendiente”. Y lo más interesante de estas nuevas lecturas es su inspiración émica, o la visión propia de la misma comunidad afrodescendiente.

La nueva entrada de la comprensión antropológica y sociológica del fenómeno afrodescendiente, como un punto de vista de ruptura epistémica con las románticas visiones de la cultura negra, la inaugura Manuel Zapata Olivella (1997). El autor afrocolombiano invita a comprender el fenómeno de la cultura negra desde una mirada global de la diáspora africana. Precisamente, Sheila Walker (2001) define el concepto de “diáspora africana” como un fenómeno que alude a la dispersión de la gente de África y su cultura a través del mundo. Y sin caer en los esencialismos Walker aclara que la primera salida africana del continente africano fue la diáspora humana, esto por cuanto los científicos han comprobado que los primeros hombres y mujeres salieron de África Oriental y se disgregaron por diferentes lugares de la tierra

### III. LA CONSTRUCCIÓN COLONIAL DE LO NEGRO Y LAS CULTURAS NEGRAS

La segunda gran ola de dispersión de la diáspora africana se da cuando desde antes del siglo XV los europeos exploran las costas occidentales de África, generan intercambios comerciales y más tarde implantan la esclavitud y la colonización. Es en este tiempo en que las distintas naciones africanas subsaharianas son convertidas en sujeto “negro”, o esclavos negros, un concepto que denota la expresión de la dominación racial europea-blanca sobre un africano-negro esclavizado, considerado por los demás como un ser sin alma, salvaje, inferior, pieza de mercancía.

Sintetizando: al hablar de “diáspora africana” hacemos referencia al fenómeno de la dispersión africana ocurrida desde el siglo XV con la trata negrera trasatlántica y la invasión de las Américas. Es decir, la diáspora africana deviene con el surgimiento de la modernidad euro occidental inaugurada con el descubrimiento del Nuevo Mundo. Para Agustín Lao Montes (2007) la diáspora africana es una agencia cultural que describe una expresión civilizatoria que surge en medio de ese espacio geopolítico del poder colonial, moderno y capitalista que caracterizó a la hegemonía europea desde 1492.

El desarrollo de la esclavitud en América no solo dio lugar a un nuevo sistema económico y político de dominación, sino que implicó migraciones masivas y concurrencia de diásporas globales. Como consecuencia de ello surgen identidades locales y formaciones translocales de distinto orden. Resultado de este entramado, la diáspora africana esclavizada como estrategia de supervivencia crea la cultura negra, la cual según Livio Sansone (2004) surge en medio del intercambio triangular de símbolos, ideas y narrativas culturales entre África, América y Europa. La diáspora africana así germina en medio de una poderosa área transnacional, multirreligiosa y multi lingüística, llamada, por Paul Gilroy (1993) el “Atlántico Negro”.

Por consiguiente, lo que se conoce como cultura negra de las Américas es una consecuencia de Occidente. Así mismo la construcción de lo “negro”, como agencia racial de dominación del sujeto africano, también debe entenderse como una construcción de Occidente. La explicación de estas construcciones se da desde el contexto de la colonialidad del poder que Europa instauró en América a partir del siglo XV. Anibal Quijano (2000) comprende la colonialidad como el patrón o matriz de poder que se instala en el siglo XV y XVI, clasificando jerárquicamente las identidades sociales a partir de la idea de “raza”, posicionando en la cima y como superior a los blancos

Europeos y los “blaqueados”; es decir, un sistema de exclusión y dominación social basado en la idea de raza, como factor de clasificación e identificación social.

A partir del Atlántico Negro, la cultura negra o afrodescendiente en las Américas se configuró bajo poderosos marcadores raciales identitarios. El color de la piel, la raza y el mestizaje fueron los principales rasgos. Como bien lo advierte María Eugenia Chávez (2007), desde la esclavitud, con la categoría social de la raza se establecieron formas jerarquizadas de clasificación etnoracial y de dominación de las poblaciones coloniales. Según Chávez, los criterios de origen, color y pureza de la sangre sirvieron para justificar la inferioridad natural de los pueblos conquistados y colonizados, y para imponer la hegemonía colonial y justificar la esclavización de africanos.

Al hablar de raza, se alude a estrategias de jerarquización social ligadas a la explotación del trabajo, a la conquista de pueblos y a desarraigos culturales. En este contexto de la modernidad colonial se crean nuevas categorías globales de dominación de los sujetos. Es así como la categoría racial de “negro” e “indio” se imponen para naturalizar, inferiorizar, homogenizar y agrupar distintas identidades locales (pueblos y naciones) tanto de África como de América para ser sometidos por el poder colonial.

Vista, así las cosas, lo negro alude a una narrativa inventada de dominación y homogenización del sujeto africano dentro del discurso racial colonial. Ser negro significó ocupar un sitio de exclusión dentro de la jerarquía social. En lenguaje de Michel Foucault sería un dispositivo de poder para el control de la población africana esclavizada y colonizada y de los sujetos africanos y colonizados. Un dispositivo de poder racial que dialécticamente interpone lo negro como contrario-complemento de lo blanco. Donde, desde la estructura social colonial latinoamericana, lo blanco se sitúa como símbolo de ciudadanía, civilización y la valoración de un espíritu positivo, en tanto lo negro es lo no ciudadano, lo bárbaro, un espíritu inferior, negativo, feo y carente de capacidad.

Sobre la construcción social del negro hay que advertir que hoy su significancia obedece a una situación relativa. No siempre lo negro es lo mismo. Lo que es negro en un contexto polarizadamente racializado como los Estados Unidos, no significa lo mismo en un espacio caracterizado por la continuidad del color en la estructura social o de la pigmentocracia como América Latina. Así mismo, la significancia de lo negro para aquel que pertenece al grupo cultural difiere de aquella valoración que le da aquel que no pertenece al grupo. La categoría negro, por tanto, depende de las relaciones raciales y sociales construidas, y no tanto de criterios biológicos.

En suma, y basándonos en los estudios de Tukurfu Zuberi (2008 y 2010), profesor de Sociología y Estudios Africanos de la Universidad de Pennsylvania, podremos afirmar que tanto el colonialismo como la esclavitud tuvieron su impacto en la configuración de las identidades de las poblaciones americanas y en especial las descendientes de africanos. Tukurfu sustenta que raza sería una invención basada en supuestos físicos concretos de las personas, pero que en la realidad la construcción de la raza sería solo una falacia con una poderosa carga sobre la estructura social. Así, se configura una identidad racial que se apoya en las relaciones sociales compartidas y no en cualquier característica unitaria individual subjetiva: las personas blancas no son realmente blancas sino de color rosado o rojizo pero que ostentan el poder simbólico de ser blanco europeo civilizado. Del mismo modo, las personas típicamente clasificadas como negras no tienen físicamente el color negro. La mayoría de los llamados negros tiene algún matiz de marrón, canela, café u otra tonalidad sobre su piel, y las cuales, en América Latina, se les llama indistintamente de moreno, mulato, mulato claro, mulato oscuro, prieto, niche, zambo, etc. Por tanto, y de acuerdo con el autor, en la región latinoamericana, dentro del dominante lenguaje de la raza, lo blanco y negro como colores

de las personas son ideas socialmente construidas, aunque en la realidad biológica no hay tal persona negra o persona blanca.

Ahora, habrá que tener cuidado, pues no es tan fácil eludir o renunciar al concepto de negro, pues éste ya ha sido naturalizado, interiorizado en el habitus de la persona creada o imaginada como negro. Es decir, lo negro como categoría racial poderosa ya no es tan imaginada, es más real, es concreta, y lo vemos a diario, hasta el punto que muchos “negros” se sienten negros, sin pensar que esto sólo existió, como una producción colonial propia de los blancos dominantes. Hoy lo negro ha sido resignificado y tiene una vigencia histórica, incluso positivada. Así existe la cultura negra, o la identidad racial negra, que aún es aceptada por muchas personas. Por ello no podemos dejar de lado tan fácilmente este concepto, aunque para muchos resulte muy incómodo.

Ahora bien, dentro del discurso de la raza se afianza no solo la racialización del sujeto sino la racialización de la cultura. En medio de estas narrativas de poder y dominación se construyen nuevas formas de identidades, las cuales portan dialécticamente un mensaje simbólico tanto de subalternidad como de resistencia. Una de esas nuevas formas fue la cultura negra o más tarde afrodescendiente. La cultura negra, resultante del Atlántico Negro, termina estructurándose como una nueva forma de modernidad en América, quizá alternativa o complementaria al proyecto de modernidad colonial que Europa logró imponer en la región durante el siglo XV.

Cuando hablamos de cultura negra nos referimos al fenómeno identitario que caracterizó a las poblaciones descendientes de africanos esclavizados en el Nuevo Mundo. No debemos hablar de cultura negra sino de culturas negra, las cuales existen en distintos contextos, en diferentes realidades. Estas culturas negras de alguna manera fueron determinadas por las relaciones de poder específica que se tejieron en América. De allí que hoy observemos las diferencias culturales entre aquellas culturas afrodiáspóricas propias de la geopolítica del poder colonial inglés y holandés, el poder colonial francés, poder colonial portugués y poder colonial español. Por esto la necesidad de estudiar las culturas afrodescendientes desde cuatro escenarios específicos: a) Brasil; b) El Caribe y sus matices; c) América del Sur y Central; d) Los Estados Unidos. En estos escenarios es posible distinguir muchos matices diferenciados, tal como lo determinó Roger Bastides: culturas africanizadas como los de Palenque de San Basilio, las quilombolas o los “negros” de Surinam; las culturas con rudimentos africanos como lenguas sacras y estructuras religiosas (los afrocubanos, haitianos, afrobrasileros), las culturas negras de los andes, centroamericanas, del caribe continental y litoral Pacífico colombo ecuatoriano) y finalmente las culturas negras con elementos indígenas como los garífunas de Honduras, Belice y Guatemala, y las tantas expresiones urbanas afrodescendientes de los países latinoamericanos.

#### IV. CARACTERIZACIÓN DE LO AFRODESCENDIENTE EN LAS AMÉRICAS.

El concepto afrodescendiente es usado hoy en día como una nueva forma de expresión identitaria de las poblaciones de la diáspora africana en América. Ya lo hemos dicho, significa una ruptura epistemológica con el concepto racial colonial de “negro”. El uso de afrodescendiente comenzó a tomar fuerza en el año 2000, cuando las organizaciones sociales de la diáspora africana se movilizaron en torno a la preparación de la III Cumbre Mundial contra el racismo. Es una referencia a la politización de la identidad de la diáspora africana y a la construcción autodeterminada como pueblo.

Entendemos por “afrodescendiente” a todos los pueblos y personas descendientes de la diáspora africana en el mundo. En América Latina y el Caribe el concepto “se refiere a las distintas culturas “negras” o “afroamericanas” que emergieron de los descendientes de africanos, las cuales sobrevivieron a la trata o al comercio esclavista que se dio en el Atlántico desde el siglo XVI hasta

el XIX”. (Antón y Del Popolo: 2008). Sin embargo, hoy con los fenómenos migratorios, que generan movi­lidades muy fuertes en el mundo, vemos que el concepto afrodescendiente se ensancha para incluir nuevas poblaciones descendientes de africanos que no necesariamente han pasado por la esclavitud.

Con el fin de poder contar a la población afrodescendiente, al menos en las Américas, en los instrumentos censales se han desarrollado distintas estrategias sociológicas, antropológicas y demográficas que pudieran identificar los matices que componen la identidad afrodescendiente. Se introducen variables que pretenden agrupar los prolegómenos de la auto­identificación afrodescendiente teniendo en cuenta incluso los escenarios de negación y blanqueamientos productos de la colonización y el racismo: la raza (color de piel y rasgos físicos), la etnicidad (valor de la cultura y la identificación política) y la lengua, e incluso la pertenencia regional.

Por el cuadro que encontramos más abajo, nos damos cuenta que, la población mundial hoy supera los 7,5 mil millones de personas, de las cuales 1.350.557.559 pertenecen a la africanía, lo que corresponde al 18% de la población mundial. De este total, el 86.3% son africanos, 1.166.293.000 personas que viven en África. Mientras que la diáspora africana en las Américas supera el 18%, equivalente a 173.414,559 personas. Faltará por verificar la población de la africanía que vive en Europa, calculada en 10 millones, otro tanto en Asia Pacífico, Medio Oriente y Rusia.

#### DEMOGRAFIA DE LOS AFRODESCENDIENTES Y AFRICANOS EN EL MUNDO

POBLACION	EN MILLONES	PORCENTAJE
TOTAL MUNDIAL 2015	7 502 560 981	100%
POBLACION AFRICANÍA	1.350.557.559	18%
<b>DISRIBUCION DE LA AFRICANIA</b>		
AFRICA	1.166.293.000	86.3%
Afrodescendientes AMERICAS	173.414.559	12.8%
EUROPA	10.000.000	
ASIA PACIFICO	300.000	
MEDIO ORIENTE	150.000	
RUSIA	400.000	
TOTAL	1.350.557.559	

Retomando nuevamente a Tukufu Zuberi, tomando como base los resultados de la ronda censal de 2000 y de 2010 de la región el segmento de población latinoamericana que se auto­identificó como “negra” o “afrodescendiente” alcanzó los 183 millones de personas. Se trata de un hecho que evidencia importantes cambios en la configuración de la identidad racial de las naciones de la región. Un patrón que refleja un cambio identitario nunca antes visto, incluso desde la época del colonialismo y la esclavitud, períodos que permitieron no solo la incubación de la



modernidad latinoamericana sino también la democracia y la ciudadanía, condicionando así la dignidad humana y los valores ciudadanos a ciertos grupos raciales blancos, que gozaban de una posición privilegiada en la punta de la pirámide de la estructura social.

Realizado un barrido por todos los países de América que desarrollaron censos durante la ronda del 2010 e incluyeron la variable de auto identificación afrodescendiente, se puede concluir que esta población en los países de América del Sur, Estados Unidos, Cuba, Puerto Rico, Belice, y Haití, alcanzan las 173.414.559, que equivalen al 25.27% del total de 690.038.608 personas. Siendo Venezuela y Brasil los países con mayoría afrodescendiente. Naturalmente, esta población podría crecer más si en próximas ocasiones se incluyen datos oficiales respecto a la población afrodescendiente de Canadá, México, Perú, Chile, Surinam, Guyanas, Belice, Jamaica, las Antillas Menores y las colonias francesas y holandesas que aún existen en el Caribe. De modo que podríamos aproximarnos a los 180 o 200 millones de afrodescendientes en las Américas. Ver también Marcelo Paixao (2012).

## V. DIMENSIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO AFRODESCENDIENTES EN LAS AMÉRICAS HOY EN DÍA.

El movimiento “negro” en las Américas ha asumido el concepto de afrodescendiente. Se trata de un proceso de construcción étnica que permite auto determinarse como un pueblo compuesto por comunidades afrodiáspóricas. La condición de pueblo alude a la misma posición política y sociológica que les ha permitido a los indígenas conquistar reivindicaciones de derechos colectivos sustentados jurídicamente dentro del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT y de otros instrumentos jurídicos internacionales vinculantes con los países en los cuales son ciudadanos.

Precisamente la definición de pueblos que establece el Convenio 169 para los indígenas se recoge para el caso afrodescendiente, por cuanto ellos también se auto proclaman como pueblos, cuyas condiciones sociales culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.

Igualmente, los afrodescendientes de las Américas son pueblos, dentro de las características del Convenio 169: por el hecho de descender de poblaciones, que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Además, los afrodescendientes se definen étnicamente, dado que poseen “conciencia de su identidad”, la cual conlleva a que reivindiquen un carácter de grupo étnico, y por tanto busquen conquistar políticas culturales, como los derechos colectivos al territorio, a la identidad cultural, a la consulta previa e informada, entre otros derechos.

Las circunstancias de esclavización y negación de derechos que ha caracterizado la construcción de la cultura afrodescendiente en la región, ha generado una situación estructural frente a la pobreza, la desigualdad y racismo y exclusión. Este escenario adverso a la garantía de los derechos humanos y al ejercicio pleno de la ciudadanía ha obligado que la sociedad civil afrodescendiente se movilice demandando reivindicaciones que buscan promover políticas culturales dentro del marco de una estrategia de inclusión ciudadana.

A lo largo de la historia el aporte de los afrodescendientes al desarrollo de la humanidad ha traspasado fronteras de los avances culturales, políticos, tecnológicos, económicos y científicos de Occidente. Debido a la esclavización miles de descendientes de africanos contribuyeron al

florecimiento de América y a la emergencia del capitalismo y el progreso económico y político de Europa. Pero más allá, fue la Nación de Haití que en 1804 sembró la semilla de la libertad, la independencia y la autonomía en América Latina, considerados los valores fundamentales de los derechos humanos y la democracia. Sin embargo, cuando se analiza el panorama del desarrollo en América, con sorpresa se evidencia que, la región pese a estar alcanzando niveles económicos y de crecimiento, aún continúa siendo la más desigual e inequitativa del mundo, y mucho más en lo relacionado a los indígenas y los afrodescendientes.

Las organizaciones sociales estiman que el 30% de la población de América Latina y el Caribe es afrodescendiente, pero más del 92% están en condiciones de Necesidades Básicas Insatisfechas. El analfabetismo en zonas rurales afrodescendientes aún se mantiene arriba del 25%; en las zonas urbanas, el desempleo en afrodescendientes dobla al índice de las poblaciones mestizas; aún más, una mujer afrodescendiente gana 150 dólares mensuales promedio menos que una mujer blanca y, hasta 220 dólares menos que un hombre blanco. En algunos países andinos (Ecuador o Colombia) 30 de cada 100 jóvenes blancos están en la universidad, apenas 8 de cada 100 jóvenes afrodescendientes alcanzan un cupo, para luego enfrentarse a la alta deserción y la baja titulación universitaria. Y lo peor de todo es, que en las zonas rurales los territorios ancestrales afrodescendientes siguen deteriorándose, pues ya no solo es la deforestación, la agroindustria, los megaproyectos, las empresas mineras y turísticas que les violan su derecho al territorio, sino que el narcotráfico y las bandas criminales agravan la vulnerabilidad a todo lo que se considera la base del desarrollo con identidad afrodescendiente.

De modo que, en América Latina, la pobreza y la desigualdad de los afrodescendientes toman una dimensión estructural demarcada no solo en el contexto de exclusión social, sino en el racismo, la discriminación racial y la negación de las identidades étnicas y raciales. Este fenómeno ha sido estudiado por Peter Wade (2000:129), quien considera que, en América Latina, justamente la cuestión de raza y clase, o de etnicidad o colonialismo interno, ha suscitado movimientos sociales de resistencia y de continuidad cultural por parte de afrodescendientes e indígenas, quienes desde sus organizaciones y a través de distintas acciones colectivas han interpelado al Estado, demandando la aplicación de políticas multiculturales de reconocimiento.

Para los afrodescendientes la realización de la Cumbre Mundial contra el racismo que las Naciones Unidas celebraron en Durban –Sudáfrica- en el año 2001 y su pre-conferencia regional de Santiago de Chile (2000) tuvo un gran impacto político, social y cultural en la estructuración de un movimiento social con articulación y agenda regional. Esto por cuanto en estos escenarios se logra poner una agenda programática en torno a presionar transnacionalmente por demandas enfocadas a romper con la invisibilidad, exclusión, racismo y marginalidad.

La conferencia de Durban generó una articulación de redes de actores sociales transnacionales que a lo largo del continente posicionaron lo que Jesús García (2001) denomina agenda global para la construcción de una ciudadanía afrodescendiente. Esta agenda pasa por la deconstrucción del discurso teórico euro céntrico sustentado sobre la base del desprecio y la exclusión étnica para generarse desde el autorreconocimiento y la inserción en el espacio público como sujetos culturales de derechos políticos, económicos y sociales y culturales. El decenio internacional afrodescendiente (2015- 2024) busca justo estas metas.

Siguiendo a García, la Agenda Global afrodescendiente implica varios objetivos postulantes i) terminar con la invisibilidad epistemológica, ii) luchar contra el racismo, la colonización y la enajenación del sujeto, iii) combate frontal al racismo y la discriminación, iv) búsqueda del reconocimiento de la contribución de la diáspora africana a la formación de la diversidad cultural de la humanidad. A partir de estos principios la Agenda determina los siguientes temas de movilización: a) Revaloración histórica y fortalecimiento de la identidad colectiva, b) Conquista y

defensa del Territorio y la Territorialidad, c) Visión ecológica de los recursos naturales y Etnodesarrollo, d) Participación política e inclusión social, e) Derechos de igualdad e inclusión, derechos colectivos y no discriminación, f) Derechos Humanos, no desplazamiento y respeto al Derecho Internacional Humanitario. Para el logro de esta agenda se traza como estrategias: la implementación de políticas de acción afirmativas, el fortalecimiento organizativo y la aplicación de legislación especial y planes de desarrollo.

## VI. NOTAS FINALES

A lo largo de este ensayo hemos tratado de responder por el marco conceptual y epistemológico que encierra el concepto “afrodescendiente” en las Américas. Hemos descrito que dicho concepto, que reemplaza al tradicional sustantivo “negro”, denota a los descendientes de africanos que sobrevivieron a la trata esclavista en América, y engloba a todos los pueblos pertenecientes, directa o indirectamente, a la diáspora africana en el mundo. Vista, así las cosas, cuando hablamos de afrodescendientes nos referimos a todos los grupos socio- raciales identificado como negros mulatos, morenos, zambos, trigueños, niches, prietos, cafecitos, entre otros.

La definición de afrodescendiente tiene poderosas connotaciones políticas y jurídicas. En el caso de Colombia la Constitución de 1991 reconoce a los afrocolombianos como integrantes de los pueblos y grupos étnicos que conforman la Nación Pluriétnica y Multicultural. En Ecuador con la constitución de 2008, el reconocimiento de “pueblo afroecuatoriano” es expreso dentro de la configuración del Estado Plurinacional e Intercultural. En Nicaragua los afrodescendientes garífunas son reconocidos constitucionalmente como pueblos indígenas.

Sin duda el reconocimiento político y sociológico de pueblo a los afrodescendientes es de gran trascendencia y tiene un doble significado. Por un lado, les da el tratamiento jurídico dentro de la normatividad nacional e internacional que reconoce a los pueblos como sujetos de derechos colectivos. Es decir, que al ser determinado los afrocolombianos y los afroecuatorianos como pueblo son comprendidos sociológicamente como una comunidad cultural con unos derechos en relativa equidad e igualdad que los derechos de los pueblos indígenas. Se sana así una discusión sobre la aplicabilidad del derecho internacional de los pueblos a los afrodescendientes, en especial el convenio 169 de la OIT. Así, que no habrá dudas de que a los afrodescendientes en tanto pueblo y en tanto grupo étnico tienen derechos colectivos relacionados con el derecho a la no discriminación, el derecho a la protección de su identidad, a la consulta previa, a uso colectivo del territorio y los recursos naturales, a conservar sus propias instituciones, e incluso a aplicar sus formas tradicionales de justicia, si es que las hubiere.

El otro aspecto significativo del hecho de que se reconozca como pueblo a los afrodescendientes tiene que ver con el carácter de la doble conciencia de que habla W.E. Dubois (1868-1963), cuando a comienzos de siglo XX expresó en los Estados Unidos que los hijos de la diáspora africana en las Américas tienen una conciencia de pertenencia africana y otra de pertenencia a las naciones donde han nacido. De modo que, al hablar del término afrodescendientes, estamos refiriéndonos a esa gran civilización que emergió desde el siglo XV durante el periodo de la esclavización que se dio en el área transnacional llamada por Paul Gilroy como Atlántico Negro

La sustitución del concepto de negro por “afrodescendiente”, se hace en razón de que supera la connotación racial de las personas, y dimensiona el carácter étnico e identitario de la diáspora africana en el mundo. Esto implica una profunda estrategia de descolonización del sujeto y la sociedad colonizada y enajenada de la cual habló Frantz Fanon – 1925-1961- (1973), lo que conlleva a una estrategia de reconocimiento transformador no solo del sujeto sino de la sociedad y la nación. Pues se trata de estrategias que hacen parte de una celebración posmoderna de la

diversidad, lo que podría llamarse un nacionalismo posmoderno que define a la nación en términos de multiculturalidad. Y desde esta perspectiva se trata, de medidas o políticas públicas o culturales que los estados nacionales deben trazar para contrarrestar los efectos de dominación cultural y de poder que un grupo social podría generar contra otro dentro de las diferenciaciones y encuentros asimétricos culturales que determina la globalización. Reconocerse como afrodescendiente, tiene entonces una dimensión política-ideológica global en el presente Decenio Internacional (2014-2025) de los Afrodescendientes decretado como tal por las Naciones Unidas.

Leer después de la bibliografía

## VII. BIBLIOGRAFÍA.

Antón Sánchez y Fabiana del Popolo. 2008. Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos. Cepal. Santiago de Chile (en prensa)

Balibar, Etienne & Immanuel Wallenstein. 1991. Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. Verso, NY

Bastides, Roger. 1969. Las Americas negras. Alianza Editorial. Madrid

Chávez María Eugenia. 2007. “Color, inferioridad y Esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana”. En: Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales / eds. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Luiz Claudio Barcelos. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2007

Del Popolo, Fabiana. 2008. Los pueblos indígenas y afrodescendientes en las fuentes de datos: experiencias en América Latina. Cepal – Celade. Santiago de Chile.

Fanon, Franz. 1973. Piel negra, máscaras blancas. Abraxas

Friedemann, Nina S. de. 1984. “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad”. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), Un siglo de investigación social: antropología en Colombia. pp. 507-572. Bogotá: Etno.

Frazier, E. Franklin (1949). The Negro in the United States. New York: Mcmillan

García, Jesús. “Deconstrucción, Transformación y construcción de nuevos escenarios en las prácticas de la Afroamericanidad”. En: Estudios sobre cultura y transformaciones sociales en tiempo de globalización. UNESCO-CLACSO. Buenos Aires. 2001. pag 79-88

Gilroy, Paul. 1993. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência”, Slavery and the rise of the Atlantic System, Harvard University Press.

Graham, Richard. 1990. The idea of race in Latin America, 1870-1940. University of Texas Press. Austin

Restrepo, Eduardo y Walsh Catherine. 2005 Pueblos de descendencia africana en Colombia y Ecuador: Compilación bibliográfica. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito

Lao Montes Agustin. 2007. “Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial”. En: Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales / eds. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Luiz

Claudio Barcelos. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2007

Quijano, Aníbal. 2005. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”: 201-242, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.

Ortiz, Fernando. 1921. *Los Cabildos afrocubanos. Ensayos etnográficos.*: Editorial de Ciencias Sociales (reedición de 1984). La Habana

Ortiz, Fernando. 1951. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. Editorial Letras Cubanas (reeditado en 1981). La Habana

Paixão, M., Rossetto, I. e Carvano, L. M. (2012), *Desigualdades de cor ou raça no sistema de ensino brasileiro*, em <[http://www.laeser.ie.ufrj.br/PT/Estudos%20e%20Pesquisas/Serie12\\_Art9.pdf](http://www.laeser.ie.ufrj.br/PT/Estudos%20e%20Pesquisas/Serie12_Art9.pdf)>

Price, Richard. 1973. *Maroon Societies: Rebel slave communities in the Americas*. Anchor Books. New York

Sansone. Livio. 2004. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Pallas Editora, Sao Pablo Sidney Mintz (1960) 1974. *Worker in the Cane*. Editorial W.W. Norton, New York

Walker Sheila (editora). 2001. *African Roots/American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*. Rowman & Littlefield, 2001

Wade Peter. 2000. *Raza y Etnicidad en América Latina*. Abya Yala. Quito.

Wader Peter. 2008. *Población negra y la cuestión identitaria en América Latina*. En: *Universitas humanística* no.65 enero-junio de 2008. Bogotá. Pág: 117- 137

Walsh, Catherine y García, Juan. 2002. “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones desde un proceso”. En: Daniel Mato (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. pp. 317-327. Caracas: CLACSO FACES/ Universidad Central de Venezuela-Caracas.

Whitten, Norman. 1972. *Black frontiersmen: Afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Illinois:Heighits.

Whitten, Norman. 1969. *Strategies adaptative mobility in the Colombian-Ecuadorian Littoral*. *American anthropologist*. 71 (2).

Whitten, Norman y Friedemann, Nina S. de. 1974. *La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica*. *Revista Colombiana de Antropología*. (17): 75- 116.

Zapata Olivella, Manuel. 1989. *Las claves mágicas de nuestra América*. Plaza y Janés. Bogotá

Zapata Olivella, Manuel. 1997. *La rebelión de los genes*. Altamir. 1ª edición. Bogotá

Zuberi, Tukufu and Bonilla Silva, Eduardo (eds.) (2008), *White Logic, White Methods: Racism and Methodology*, New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

\_\_\_\_\_ (2010), “La verdadera historia de la caza: hacia una sociología con consciencia de raza de la estratificación racial”, en *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, Mosquera Rosero, Claudia; Labbé, Agustín; Lao Montes y Rodríguez Garavito, César (eds.), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



**UNA AMALGAMA SIN INTEGRACIÓN:  
EXTRATERRESTRES, NEW AGE  
Y PUEBLOS ORIGINARIOS**

Papalini, Vanina Andrea

# UNA AMALGAMA SIN INTEGRACIÓN: EXTRATERRESTRES, NEW AGE Y PUEBLOS ORIGINARIOS

## I. INTRODUCCIÓN

En esta comunicación, nos interesa estudiar, a partir del caso de la localidad de Capilla del Monte, las inflexiones que adquiere la New Age latinoamericana en relación con una de sus características fundamentales: el sincretismo con los cultos y los ritos de los pueblos originarios. En nuestro caso etnográfico, se puede observar la coexistencia del credo católico oficial, el credo católico popular y pervivencias –sobre todo arqueológicas y míticas- de los pobladores nativos de la región, integradas, en diferentes medidas, en lo que llamaremos una “gramática” religiosa. En esta localidad, la matriz de la espiritualidad New Age se nutre de todas ellas y especialmente, en este caso, de creencias ufológicas que adquieren un particular desarrollo en esta región.

Capilla del Monte es una sencilla localidad serrana, no muy diferente de otros municipios de la provincia de Córdoba cuya actividad económica principal es el turismo. Sin embargo, desde inicios del siglo XX se ha vuelto una zona de aparición de “platicos voladores” sobrevolando el cerro Uritorco. Este fenómeno metacientífico viene acompañado con otros credos compatibles, en su mayoría responden a la New Age que tiene como una de sus sedes destacadas la comuna de San Marcos Sierras, distante apenas 40 km de Capilla del Monte.

En su reformulación mítica, la New Age de esta región incorpora una referencia a los comechingones, habitantes originarios de esta geografía, quienes venerarían como cerro sagrado al Uritorco y habrían entrado en comunicación con habitantes de otras galaxias.

La incorporación del sustrato cultural nativo no constituye, en sí misma, una asimilación identitaria eficaz con los lugareños criollos, católicos o cristianos en su mayoría. Sin embargo, la amalgama espiritual y terapéutica, fuertemente aprovechada en términos mercantiles y turísticos, se institucionaliza y se vuelve asunto de interés por parte del gobierno municipal.

## II. UBICACIÓN

La localidad de Capilla de Monte está ubicada en el valle de Punilla, entre serranías (Sierras Grandes y las Sierras Chicas) de la provincia de Córdoba, Argentina, en el centro-norte de Argentina. El censo 2010 registra 11.281 habitantes: se trata de una localidad pequeña que crece a medida que se desarrolla el turismo. Como la mayor parte de las regiones serranas de la provincia de Córdoba, este enclave tiene poca población permanente.

La población estacional crece en temporada turística, ocupando viviendas de veraneo, posadas, hosterías y hoteles. Entre sus principales atractivos naturales se encuentran los cerros Uritorco (1.979 mts. sobre el nivel del mar) y Las Gemelas, de menor altura; algunas formaciones rocosas graníticas de formas particulares como El Zapato y la gruta y el alero de Ongamira, el parque Los Terrones, de flora autóctona, varios ríos con régimen estacional y los lagos del dique El Cajón y Los Alzanes.



IMAGEN 1



### III. GRUPOS POBLACIONALES

Actualmente, la población de Capilla del Monte integra varios grupos. Siguiendo la clasificación de Trimano (2014), podemos denominarlos “gringos auténticos”, “gringos actuales”, “lugareños”, “cabañeros” y “hippies”.

Los lugareños o “paisas” son la población criolla arraigada en la zona desde cuatro generaciones o más. Los “gringos auténticos” son en general ingleses, españoles o alemanes dueños de estancias o tradicionales establecimientos productivos o turísticos, asentados en la zona desde fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Muchos de ellos eran antiguos empleados de los ferrocarriles: aunque la ocupación española y criolla de esta región data de fines del siglo XVI, la planta urbana de la localidad, que se trazó recién a mediados del siglo XIX, coincidió, como era frecuente por la época, con la estación del ferrocarril. Este medio de transporte la comunicaba con la capital provincial y, a través de la red radial de ferrocarriles que penetraba todo el país, a también con Buenos Aires.

El entorno agreste y el clima seco convocaron, pues, a los turistas desde inicios del siglo XIX. Con el advenimiento del ferrocarril (1892) y en los albores del siglo XX, Capilla del Monte fue tornándose centro de interés vacacional para algunas familias adineradas de Buenos Aires, Rosario y de Córdoba capital. Poetas y artistas (...) tenían prolongadas estancias en sus quintas vacacionales de Ischilín y Capilla del Monte siendo fuente de inspiración para muchas de sus obras. (Otamendi, 2008:24)

En efecto, la región serrana de Córdoba, por las virtudes de su clima soleado y seco, fue el lugar de elección para la recuperación de personas con tuberculosis y enfermedades respiratorias que asolaba al país a fines del siglo XIX y principios del siglo XX (Rodríguez, Aizenberg y Carbonetti, 2016). Capilla del Monte no fue la excepción. Algunos de estos vacacionistas, sobre todo los más aristocráticos, adquirieron propiedades para el veraneo. Posteriormente, se sumó una población transitoria que buscaba una cura para sus enfermedades. Se trataba de migrantes internos, provenientes de otros lugares del país.

El panorama poblacional se mantuvo estable hasta casi finales del siglo XX. Los turistas ocasionales, con el correr de los años, variaron su extracción social. Los miembros de clases eminentes y exponentes de la llamada “alta cultura” dejaron de elegir esta región. Su lugar fue ocupado paulatinamente por turistas de clases medias, a partir de 1950, creciendo en número paulatinamente. En la década de 1970 se vuelve ostensible la presencia de los “hippies”, sobre todo en la vecina comunidad de San Marcos Sierras.

Esta localidad está próxima a Capilla del Monte – a 40 km-, y albergó tempranamente habitantes que buscaban un cambio de vida. San Marcos, como El Bolsón, en la Patagonia argentina, reúne a una comunidad que conserva el ideario contracultural de los '60, (Roszak, 1984) y sostiene un estilo de vida ecologista, anticonsumista y antimercantil. La mayor parte de los habitantes profesan la religiosidad New Age. Según reza su página oficial, se trata de una comunidad nutrida por distintas vertientes poblacionales: los habitantes originarios de la etnia comechingona; la descendencia de conquistadores y colonos españoles; los Naturistas, que arribaron hacia el año 1930, cuyo ideario orientalista y europeo introdujo el naturismo, la teosofía, el yoga y la meditación. Se destaca la visita de Vimala Takar (discípula de Krishnamurti), Indra Devi, Rómulo Romaniuk y Rubén Casal Stein. Más recientemente, migrantes argentinos internos y europeos.

Todo junto, hace del pueblo, una mixtura atractiva en la que se mezclan ecologistas, artistas plásticos, músicos de excelente nivel, escritores, artesanos, terapeutas alternativos, nuevos labradores que hablan de la pachamama, una expansión de la apicultura, y profesantes de diversas religiones incluida la corriente de la New Age. Todo ello da un marco de distensión y libertad. (Sol Digital Comunicaciones, 2000.)

En Capilla del Monte, desde 1960, y más decididamente hacia 1970, se observa un movimiento de reinstalación de ciudadanos que buscan “otra vida” y otra espiritualidad. Muchos de ellos están vinculados a las artes, en especial a la música popular. Pero la localidad recibe un verdadero impulso turístico alrededor de 1990, con una serie de acontecimientos que cambian su perfil (Otamendi, 2008). Dichos sucesos están ligados a la aparición, en enero de 1986, de una superficie oval calcinada, de unos 100 metros de diámetro, en la Sierra del Pajarillo, a 20 km de Capilla del Monte. La huella fue atribuida a un ovni y concitó la atención de conocidos ufólogos tales como Fabio Zerpa y Sergio Romaniuk.

Antes de esa fecha ya existían creencias en torno a la ciudad subterránea de Erks, que estaría debajo del cerro Uritorco. Aunque toda la región ya era considerada un centro espiritual newager, a partir de 1986 este tema se institucionaliza –el intendente participa en la difusión del hallazgo- y se tematiza en función de captar un tipo de turismo específico. Baste mencionar como ejemplo de este estímulo institucional al tema la realización, en 1999, del primer congreso de ovniología y en 2012, del primer festival alienígena, ambos con sede en Capilla del Monte.

IMAGEN 2



Publicidad oficial del IV Festival Alienígena. Febrero 2016.

IMAGEN 3



Fuente: Trabajo de campo. Octubre de 2017.

Coincidentemente, alrededor de 1990 aparecen los “cabañeros”: ellos son los propietarios de nuevos desarrollos inmobiliarios ligados al turismo de clase media. Suelen residir en Buenos Aires o en Córdoba y sus intereses en la región son económicos.

Tanto los lugareños, es decir, la población permanente, como los “cabañeros”, abogan por la modernización de la localidad en términos de servicios e infraestructura. Ambos grupos también viven del turismo, pero ellos mismos no profesan, en su mayoría, los credos que sostienen en función del lucro comercial y la prestación de servicios. Entre los lugareños sigue existiendo predominancia del catolicismo o el cristianismo no católico, que incluye en ocasiones ciertos cultos populares no canónicos, como el culto al Gauchito Gil. Sobre los cabañeros es poco lo que hemos podido averiguar hasta el momento, dada su escasa presencia en la zona. No obstante, el posicionamiento de Capilla del Monte como destino turístico explota su carácter “místico” y la variadísima oferta de terapias, prácticas, rituales, exploraciones, iniciaciones y bienes diversos asociados a una dimensión trascendente y misteriosa, combinada con un entorno apacible para el descanso y la práctica de deportes de verano propios de la región: cabalgatas, trekking, montañismo, navegación y deportes de agua en los lagos.

IMAGEN 4



Fuente: página oficial del municipio de Capilla del Monte.

El rasgo más explotado, puesto que establece el potencial diferenciado de Capilla del Monte en relación a otros destinos del “turismo espiritual”, es su vinculación con el fenómeno alienígena: el cerro Uritorco como enclave donde es posible divisar naves extraterrestres y donde subyace la ciudad intraterrena de Erks, con sus portales etéricos.

IMAGEN 5



Fuente: Trabajo de campo. Octubre de 2017

IMAGEN 6



La representación visual corriente de los alienígenas está fuertemente influida por la cultura masiva: Aliens, Encuentros cercanos del tercer tipo o E.T., entre las favoritas, resultan un guión para un turista promedio.

#### IV. CONVIVENCIA DE CREENCIAS

Los primitivos habitantes de la zona, conocidos como “comechingones”, se dividían en una decena de grupos. Hacia el siglo XV fueron invadidos por los sanavirones que venían del norte. Se trataba de una etnia americana que conocía la agricultura mediante riego. Se dedicaban también a la cría de camélidos (llamas), a la caza, la pesca y la recolección. Algunos documentos indican que eran numerosos y alcanzaban los 30.000 habitantes en la región que comprende desde el oeste de las Sierras Chicas hasta San Luis (Serrano, 1945). La conquista española los diezmó en gran medida. No obstante, el tipo de explotación económica de las estancias jesuíticas albergó a muchos aborígenes, catequizándolos. Del credo de los pobladores telúricos no quedan registros. Según Serrano, la población nativa fue desapareciendo por las enfermedades y las condiciones de trabajo esclavo que imponía la encomienda; a lo largo del tiempo perdió su lengua y sus costumbres. Algunos estudios realizados en la zona por Roxana Cattáneo y su equipo revelan que en la actualidad la región sigue habitada por la descendencia comechingona, es decir que este pueblo no desapareció completamente. Estos habitantes, empero, no guardan memoria de su idioma ni sus tradiciones ni se reconocen espontáneamente su filiación étnica (Cattáneo, entrevista 2017).

Como su nombre lo indica, la localidad en la que centramos nuestro interés estuvo ligada a la fundación, alrededor del año 1700, de una capilla consagrada a San Antonio de Padua en una estancia dedicada al cultivo de vid y otros frutales. El culto católico dominante en la región no tuvo competencia alguna durante dos siglos. Las misiones jesuíticas, además de su rentabilidad económica que financiaba otras obras de la congregación, evangelizó y reprimió toda expresión religiosa extraña.

IMAGEN 7



IMAGEN 8



Fuente: Trabajo de campo. Octubre de 2017

La huella de la evangelización permanece hasta hoy: el camino que lleva al Alero de Ongamira. En este lugar existen importantes yacimientos arqueológicos que son objeto de investigación por arqueólogos y antropólogos de Córdoba, está jalonado de santuarios y ermitas de la devoción católica.

El camino de la peregrinación católica, que como en tantos otros distritos latinoamericanos, se superpone a los cultos de los habitantes originarios, muestra aquí una peculiaridad añadida: una tercera capa de creencias más recientes, vinculadas a la New Age, que recompone e integra los mitos en torno a los nativos americanos oriundos de la región.

## IMAGEN 9



Fuente: Trabajo de campo. Octubre de 2017.

## V. REAPROPIACIÓN DE LA CULTURA ORIGINARIA EN CLAVE NEW AGE

En el año 1985, con motivo de la conmemoración de los 400 años de la fundación de Capilla del Monte, la Dirección General de Turismo de la provincia de Córdoba publicó una reseña histórica de la localidad. Señala Otamendi que en esta sinopsis “todo vestigio de la población indígena es omitido y en cierta medida se distorsiona con el nombre de ‘poblamiento’ lo que debería llamarse la conquista militar y ocupación de los territorios repartidos entre españoles y criollos. (Otamendi 2008:28). Sin embargo, apenas unos años después, la perspectiva en torno a los orígenes telúricos cambia completamente

(...) ¿Quiénes fueron aquellos primitivos habitantes de lo que hoy conocemos como Capilla del Monte? La respuesta es simple, como en todo el Valle de Punilla, fue la cultura Comechingona.(...)

(...) En Ongamira, situada al norte de nuestra localidad, se concentraba la mayor parte de la población Comechingona. Uno de los principales motivos de su extinción fue la represión española. El debilitamiento de su raza a mediados del siglo XIX se debió a la mezcla entre indígenas y blancos.

Si bien en esta presentación la conquista y exterminio de la población nativa está diluida, se la asocia de manera indeleble a la localidad y a un punto específico, que cobra especial relevancia dentro de las leyendas y creencias capillenses.

Todas las hermosuras que se hallan en estas tierras cargan sobre sus formas la terrible historia de la conquista: es que, durante el año 1574, los españoles llegaron a Córdoba con la intención de sacar provecho de todos los materiales que había en nuestra extensión, y se batieron en lucha con los habitantes locales. (...)

Cuando los hombres de origen español llegaron al territorio de Ongamira para explotar los minerales que allí había, los comechingones dieron batalla, y terminaron matando al líder de la tropa hispana, el capitán Blas de Rosales, uno de los primeros encomenderos y compañero del fundador de Córdoba Don Jerónimo Luis de Cabrera. (...)

Según cuentan los textos locales, los habitantes originarios buscaron refugiarse en el cerro Charalqueta, uno de los dos más altos de la región, para estar a salvo de los ataques posteriores, que no demoraron en llegar y dejaron como resultado mucha sangre derramada. (...)

Según los relatos, cerca de 1.800 nativos fueron asesinados por los españoles, mientras que otros fueron capturados para cumplir tareas de servicio. Pero la muerte que había invadido al cerro no finalizó en este lugar: ancianos y mujeres con sus niños en brazos no dudaron en arrojarse al vacío para no ceder ante el conquistador. Así, este suicidio colectivo se convirtió en el más masivo de la historia del interior del país. (Portal de noticias. Gobierno de la provincia de Córdoba, 2015)

El mítico episodio del suicidio masivo es un acontecimiento histórico cuya veracidad fue derribada por los arqueólogos de la región (Cattáneo, Izeta y Takigami, 2013). Sin embargo, tanto los comechingones como este relato son integrados en los cultos newagers de la región. Considerados místicos, sabios y conocedores de saberes mágicos telúricos, son la raíz espiritual que establece un puente entre el pasado y el presente. Como puede verse en este texto, no sólo son reconocidos como habitantes naturales, sino como poseedores de los secretos aún sin descifrar que envuelven al cerro Uritorco, sagrado para este pueblo, y a toda la región.

El profesor Terrera avanza todavía más en su explicación sobre los misterios que rodeaban a los Comechingones, y encuentra un nexo con el hallazgo de un Bastón de Mando o Piedra de la Sabiduría, efectuado en 1934 en las cercanías del Uritorco, por parte de Orfelio Ulises. Este maestro ocultista habría obtenido la información sobre el Bastón de Mando en la doble ciudad tibetana de Samballah, donde estudió durante ocho años. Allí le fue revelada la ubicación del Toqui Lítico, que, según Terrera, fue ordenado construir “con piedra de basalto por el Gran Cacique Voltán o Multán de los comechingones, hecho acaecido hace más de 8.000 años.” (Crónica subterránea, 2012)

La leyenda tiene aún más elementos esotéricos, según la versión que se recoja.

Según dice la leyenda metafísica, en el s XII, el Caballero Parsifal llevó el Santo Grial y la Cruz de los Templarios, para dejarlos juntos al Bastón de Mando en las cercanías del Sagrado Cerro Uritorco con el fin de regenerar y transmutar al hombre hacia el hombre de intelecto superior, para así completar una obra espiritual y metafísica de hermandad entre los hombres. En el año 1934, Orfelio Ulises después de un viaje iniciático de ocho años por el Tíbet, accedió a la información secreta que había en los milenarios monasterios. (Pro Rigoni y Jaime, s/f)

## VI. SUMMA ESPIRITUAL Y TURÍSTICA

En nuestra tercera recorrida por los aleros de Ongamira, cerca de los morteros, nos cruzamos con algunos turistas espirituales que intentaban meditar en esa parte del itinerario. Se dice que los morteros del Uritorco tienen también un carácter sagrado y quizá los turistas entendieron que su uso ritual tornaba particularmente propicia esa área para la meditación; o quizá sólo les agradó el entorno fresco y sombreado que invitaba a descansar del sol de verano que azotaba las formaciones rocosas. Por el camino también venía una familia de cuatro miembros, otra pareja en “luna de miel” y nuestra pequeña comitiva, pues en esa ocasión me acompañaban otros tres antropólogos. La propiedad está en manos privadas y, al igual a lo que acontece en la entrada del cerro Uritorco, es necesario pagar una entrada. A unos pocos kilómetros se emplaza el campamento arqueológico de Cattáneo y su equipo.

El camino que asciende desde la casa de la propietaria, Margarita, pasa por una gruta en donde se alza una ermita a la virgen María, luego sigue hacia los morteros, para luego ascender por una pared casi vertical a la parte superior de los aleros. Esa tarde de octubre, el área expresa una summa de creencias: el catolicismo popular de los lugareños propietarios; la impronta del pasado y de sus habitantes originarios, amplificada por la leyenda del suicidio masivo; la búsqueda de la paz interior y la meditación de algunos de los paseantes; el recorrido turístico y casi deportivo de

la pareja y sus dos hijos y finalmente, la presencia de arqueólogos y antropólogas agnósticos que suspenden el juicio.

IMAGEN 10



IMAGEN 11



Fuente: Trabajo de campo. Julio 2016.

## VII. SINCRETISMOS Y DISTINCIONES

Fischer D'Andrea (2000) sostiene que la cosmovisión desarrollada por la New Age está eminentemente relacionada con la expansión de la cultura psicológica en la que convergen el proyecto moderno que apunta a la reflexividad del self y una praxis no teleológica, inscrita completamente en el aquí y ahora, lo cual supone la ruptura con la tradición, las instituciones y los órdenes establecidos. Sin embargo esta concepción, adoptada en gran medida por las clases medias y altas latinoamericanas secularizadas y urbanas, no es homogénea, como se puede observar en este caso.

En cada contexto particular, los contenidos de los que se nutre la New Age se diversifican. Esta religión constituye, a nuestro entender, más una gramática que un conjunto de significaciones. Como lo ejemplifica Saizar (2018) atendiendo al caso del neo hinduismo en Argentina, se trata de un amplio paraguas que cobija diversas prácticas y creencias; su constitución es dinámica. De hecho, lo fundamental de este credo es un núcleo de creencias plásticas que puede integrarse parcialmente con algunas otras, traduciéndolas en su propia lógica. Creemos que debe ser asumida como una religión no dogmática que admite, bajo ciertas reglas (Papalini, 2015), la incorporación de diversos componentes. De allí la designación de “gramática” ya que es un conjunto de reglas de combinación e integración.

En cuanto a la perspectiva que señala su marcada autonomía (Carozzi, 1999), tampoco se verifica completamente aquí. La concepción de la New Age como un medio holístico (Heelas, 2008) que da sentido espiritual a actividades desarrolladas individualmente, dista mucho de la perspectiva comunitarista de los enclaves neohippies de San Marcos Sierras y Capilla del Monte. Si bien es cierto que la relación con la divinidad es directa y personal, la iniciación se produce en grupos y con un maestro. La espiritualidad laxa (Heelas, 1996), en este caso, es más una pátina que baña a todo bien o servicio que sea posible de vender a un turista, que un modo de vivir en esta localidad.

Una de las comerciantes de Capilla del Monte, oriunda de Buenos Aires pero radicada allí desde hace diez años, respondía a nuestras preguntas sobre unas estampas en donde había siete ángeles que se correspondían con siete piedras, llamativamente parecidas a las piedras que podían encontrarse en otra estampa, pero en este caso vinculadas con los siete chakras. “Cada cual

interpreta según su conocimiento”, nos decía. “Los que ya llevan más aprendizaje y evolución pueden entender lo que significan los chakras”. Mientras tanto, los ángeles tienden un puente a los que provienen de catolicismo popular. Sin embargo, según nos decía un organizador de excursiones del lugar, este eventual comprador católico, aunque puede llevarse una remera con la estampa de un alienígena o las siete piedras con arcángeles, difícilmente sienta que ese hecho compromete su profesión de fe. De optar por una práctica ritual, seguramente estará más cerca de la peregrinación mariana.

Una de las inflexiones, o reglas gramaticales, de la New Age latinoamericana es la peculiar integración de las creencias autóctonas de los pueblos originarios (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2013). El arco de creencias religiosas amalgamadas propone sincretismos diversos en los que la sacralización involucra cosmovisiones ancestrales y pseudo tradiciones (Amaral, 2000), como quedó ejemplificado con la afirmación en páginas newagers del misticismo de los comechingones. Se reverencian territorios sagrados y elementos telúricos que siguen siendo venerados cotidianamente por grandes sectores de la población local. Esta recuperación tradicional ofrece una posibilidad de comunicación e integración esenciales para este grupo cuya religión resulta “gringa” o forastera, es decir, ajena.

Como hemos señalado, la población estable de Capilla del Monte está compuesta por antiguos inmigrantes y lugareños, cristianos en su mayoría y hippies newagers. Aún si la recuperación de las tradiciones precolombinas no parece ser una manera eficaz de incorporación a la comunidad por parte de este último grupo, ha proporcionado claves que permitieron la reescritura de la historia de Capilla del Monte y ofrece maneras de “poner en valor” la identidad capillense, de manera tal que sea útil a su desarrollo turístico y al mercadeo místico-esotérico.

La institucionalización creciente de estas creencias vuelve más influyente a este grupo que, por sus prácticas y estilo de vida, era rechazado por muchos de los lugareños. En algunos diálogos, manifestaron su alegría por la privatización del cerro Uritorco ya que su vallado impedía el acceso a los que “fumaban marihuana” –en clara alusión al grupo que denominamos hippie.

En ese sentido, la extranjería de la New Age termina adquiriendo un valor concreto y resulta provechosa para los lugareños tradicionales, ya que brinda la posibilidad de explotar el turismo espiritual. Así, con esta alianza, el grupo poblacional de los newagers encuentra su lugar en una comunidad que va reconfigurando su perfil cultural.

Si bien las disputas por la modernización de la ciudad los separan, la convivencia resulta favorable en la medida en que se dinamiza un comercio espiritual amplio e indiferenciado (que abarca desde la cruz dentada de Benjamín Solari Parravichini a sahumeros que convocan a los ángeles, pasando por cuencos tibetanos, miel orgánica y remeras con estampas de extraterrestres). Los servicios terapéuticos y las recorridas a lugares de culto forman parte de la oferta de Capilla del Monte, que parece mostrar la armonización posible entre grupos y creencias. Unos y otros conviven en la comunidad; pueden sentarse uno junto al otro y hasta hacerse un guiño, pero no mezclarse, al menos hasta donde nos fue posible observar.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

Amaral, Leila (2000): *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.

Carozzi, María Julia (1999): “La autonomía como religión: La nueva Era”. En revista *Alteridades*, 18, pp. 19-38.



Cattáneo, Roxana/ Izeta, Andrés/Takigami, Mai: (2013) “Primeros fechados radiocarbónicos para el sector b del Sitio alero Deodoro Roca (Ongamira, Córdoba, Argentina)”. En revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXVIII,2, pp. 559-567.

D’Angelo, Ana (2014): “Bien-estar en el cuerpo. Una etnografía de los procesos de corporización y subjetivación del bienestar en la resignificación local del yoga. Técnicas corporales, itinerarios terapéuticos, representaciones mediáticas y consumo”. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

De la Torre, René/Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2013): “Introducción”. En De la Torre, René/Gutiérrez Zúñiga, Cristina/Juárez Huet, Nahayelli (coords.): Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age. México: Publicaciones de la Casa Chata, pp. 13-21.

Fischer D’Andrea, Anthony (2000). O self perfeito e a Nova Era. Chicago: Loyola.

Heelas, Paul (1996) The New Age Movement. Oxford: Blackwell.

Heelas, Paul (1996): “A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno e pós-Moderno”. En revista Religião e Sociedade, 17, 1-2, pp. 16-33.

Heelas, Paul (2008) Spiritualities of Life. Oxford: Blackwell.

Otamendi, Alejandro (2008): “El Turismo Místico-Esotérico en la Zona Uritorco (Córdoba, Argentina): síntesis de una perspectiva etnográfica”. En Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo, 2, 2, pp. 20-40.

Papalini, Vanina (2015): “Psychology & New Age”. En Gooren, Henri (ed.): Encyclopedia of Latin American . Cham, Switzerland: Springer International Publishing, pp. 1-6.

Rodríguez, María Laura/Aizenberg, Lila/Carbonetti, Adrián (2016): “Tuberculosis y migración hacia Córdoba a inicios del siglo XX: discursos y concepciones sobre la figura del migrante interno”. En revista Quinto sol, 20, 2, pp. 1-19.

Roszak, Theodor (1984): El nacimiento de una contracultura. Barcelona: Kairós.

Saizar, María Mercedes (2018): “Between tradition and change: appropriation dynamics and integration processes of Hinduism in Argentina”. En International Journal of Latin American Religions; 1-14. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0042-9>

Serrano, Antonio (1945): Los Comechingones. Córdoba: Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore, Universidad Nacional de Córdoba.

Trimano, Luciana (2014): “De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes. El caso de Las Calles, Traslasierra, Córdoba”. Tesis del Doctorado en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba. <http://hdl.handle.net/11086/4623>. (15/04/2017)

## IX. FUENTES DOCUMENTALES DIGITALES

Municipio de Capilla del Monte (2017): Página oficial: <http://www.capilladelmonte.gov.ar>. (03/01/2018)

Sol Digital Comunicaciones (2000): Página del municipio de San Marcos Sierras. <http://www.sanmarcossierras.com/cultura.htm>. (10/02/2018)

Gobierno de la provincia de Córdoba. Portal de noticias (2015): “Ongamira, la tierra que acuna una historia de resistencia”. 11 de octubre de 2015. <http://prensa.cba.gov.ar/informacion-general/ongamira-la-tierra-que-acuna-una-historia-de-resistencia/> (15/04/2017)

Crónica subterránea (blog) (2012): “Misterios y leyendas de Capilla y Ongamira: Erks”. 20 de marzo de 2012. <http://busquedapermanentelms.blogspot.com/2012/03/misterios-y-leyendas-de-capilla-y.html> (15/04/2017)

Carreras, Sergio, 2016: “El día que llegaron los aliens”. Diario La Voz del Interior. Edición en línea, 03/01/2016. <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/el-dia-que-llegaron-los-aliens>. (25/11/2016)

Pro Rigoni, Ariel/Jaime, Hugo (s/f): “Erks y el Uritorco, fenomenología en el cerro sagrado de los comechingones”. En el blog Espinoso. Naturaleza y potencial humano. <http://www.espinoso.org/biblioteca/ErksUritorco.htm> (15/04/2017)

<https://www.youtube.com/watch?v=QffQUYjOyuA>

**PASADO Y PRESENTE:  
LA MEMORIA VIVA EN EL CASO DE COTOGCHOA  
(PICHINCHA-ECUADOR)**

Borja, Karina  
María Ángela Cifuentes Guerra

# PASADO Y PRESENTE: LA MEMORIA VIVA EN EL CASO DE COTOGCHOA (PICHINCHA – ECUADOR).

## I. INTRODUCCIÓN

Esta ponencia se basa en los resultados de la experiencia investigativa del levantamiento histórico de Cotogchoa, parroquia rural del Cantón Rumiñahui, en la provincia de Pichincha - Ecuador, como parte del proyecto *Laboratorio de los Paisajes Vivos* (FADA-PUCE). El trabajo fue desarrollado durante diciembre de 2016 y el año 2017.<sup>1</sup>

El hecho que caracterizó de manera particular a esta investigación fue la propia iniciativa de dirigentes de la Junta Parroquial al considerar que existía una falta de estudios sobre la historia de la parroquia. Su deseo era, entonces, conocer y escribir sobre su pasado cuyo producto final debía materializarse en un libro. A raíz de esta iniciativa llevada a cabo por la universidad, el trabajo de la historiadora cumplía un sentido de “mediación” entre dos espacios: de la historia al reconstruir el pasado desde la fragmentariedad de la información documental y lo que el propio habitante de la parroquia habría de contribuir desde el presente a partir de sus recuerdos vivos. Este interés decía de una necesidad de vigorizar un sentido de pertenencia (Jelin 2002: 9-10) dentro de un proceso en el cual la comunidad se veía afectada por factores detonantes como la migración de varios miembros de la comunidad a lo largo de las últimas cinco décadas y los crecientes cambios de uso del suelo a través de la venta de terrenos para urbanizaciones cerradas, o debido a la instalación de fábricas en el sector.

En el ejercicio de trabajar sobre la historia de la parroquia se partió con cuestionamientos sobre la presencia de Cotogchoa en estudios anteriores; una de las preguntas apuntó a si había realmente un vacío historiográfico sobre la parroquia; si se trataba de una necesidad identitaria, de pertenencia, cuyo propósito era hacer de “lo escrito” una forma de legitimidad de su existencia. Segundo Chalco, uno de sus moradores, ha sido persistente en abrir caminos hacia la historia de la parroquia desde cuatro propuestas que él las llama hipótesis para conocer el origen del nombre Cotogchoa. En la última de sus hipótesis, Chalco realiza una aproximación lingüística concluyendo de esta manera:

La palabra COTOGCHOA, para mi concepto es, un vocablo completamente “QUICHUA”, convertido en “QUICHUA VULGAR” (Quichuizado). Dado que las vocales (e) y (o), como sonidos fundamentales no existen en el Quichua Clásico, solamente se han introducido estas vocales por la influencia del castellano. Así, tenemos que usar algunas veces unas por otras. Como la vocal (i) por (e); la (u) por (o) o viceversa; como por ejemplo, con la palabra COTOGCHOA:

CUTU: (COTO, por corrupción y alteración), quiere decir Bocio, papera, corto, de muy pequeño tamaño, diminuto, enano, etc.

CHUA o ICHUA: (CHOA, por corrupción y alteración), quiere decir: terminación de la palabra o vocablo Quichua, así como también significa PAJA.

---

<sup>1</sup> El material citado en este artículo corresponde a la investigación y publicación sobre el estudio de la parroquia. El libro se halla actualmente en proceso de edición e impresión. Asimismo, los nombres de los informantes han sido omitidos en este texto por lo que se los enuncia por las iniciales de sus nombres.

Por lo tanto es, fácil de entender, que de esta terminología íntimamente relacionada con la palabra CUTU o COTO, da lugar a la formación de un nuevo vocablo compuesto “CUTUGCHUA” o “COTOGCHOA”.

#### **Consecuentemente:**

CUTUGCHUA, por corrupción y alteración se escribe y se pronuncia COTOGCHOA, por lo tanto quiere decir: hombre pequeño con bocio. Paja diminuta. Paja de muy pequeño tamaño (Chalco 1988: 8).

A más de ello, estudios sobre la parroquia resultaron escasos. Era importante conocer qué sucedía respecto a toda una riqueza cultural en torno a la tierra en una sociedad con tradición agrícola. El documento escrito difícilmente podía responder a preguntas relacionadas a la vida interior de la comunidad llevada en los rituales de la cotidianidad como también de la festividad en tiempos de cosecha y de religiosidad. Fue así que el relato o testimonio oral, en tanto “acto de memoria” (Bustos 2010: 12) se convirtió en un eje importante dentro de la investigación para entender, desde el presente de la evocación del recuerdo, aspectos del pasado más allá de lo que el documento escrito podía declarar. Tres aspectos adquirieron importancia: la tierra, la comida y la fiesta.

Metodológicamente, el trabajo documental de archivo fue importante dentro de la pesquisa en el campo etnohistórico. Sin embargo, gran parte del material de archivo levantado en el Archivo Nacional del Ecuador (ANE), en Quito, correspondió a la historia hacendaria del sector durante la Colonia, las relaciones de compra-venta o arrendamiento durante los siglos XIX y XX hasta la entrega de las parcelas a los trabajadores a raíz de la ley de Reforma Agraria de 1964. En esta medida, la información estaba sesgada desde la mirada de quien tenía el poder de posesión, administración y legislación de las tierras.

Mientras tanto, el material oral y también visual a través de fotografías proveídas por algunos miembros de la comunidad tuvieron un significado relevante para comprender la vida al interior de la comunidad dentro de una historia reciente, y desde la propia mirada y manera de concebir de quien relataba. Se construía, desde esa perspectiva, el triángulo que señalan Vich y Zavala en el ejercicio de la historia oral entre “el historiador, los sujetos informantes y la pregunta interpretativa a partir de una compleja interacción” (2004: 96). El informante era un sujeto cargado de conocimiento desde la experiencia y los saberes locales heredados. Veinte personas fueron entrevistadas; dieciocho provenían de Cotogchoa, varios de ellos habían emigrado a otra ciudad o región del país, y uno vive actualmente en España; las otras dos personas estaban relacionadas a la institución de la hacienda en calidad de propietarios.

## **II. COTOGCHOA: ZONA AGRÍCOLA Y RELACIONES DE HACIENDA**

Cotogchoa es una de las parroquias rurales del Cantón Rumiñahui a partir de la disposición dada el 31 de mayo de 1938 en el gobierno del General Alberto Enríquez Gallo (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia de Cotogchoa 2012-2025 2012: 30). Está muy cerca de dos centros administrativos y económicos importantes: Sangolquí, capital del cantón, a 8 kilómetros, y Quito, capital del país, a 41 kilómetros aproximadamente (Repetto Reyes 2008: 27). Hasta el censo poblacional de 2010, la parroquia contaba con 3.937 habitantes (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2012: 33).

Se encuentra ubicada en una zona rica para la agricultura, dentro del valle de Los Chillos, a las faldas de la montaña Pasochoa. Desde tiempos prehispánicos, este valle se caracterizó por su riqueza agrícola, siendo reconocido sobre todo por “el maíz de Chillo”, una variedad especial por el tamaño de su grano y tallos gruesos (Salomon 2011: 115). Su riqueza se mantiene hasta la actualidad en los cultivos de parcelas familiares y en la preparación culinaria como el mote (maíz blanco cocido), la colada de maíz, el choclo (maíz tierno) cocido. Otros productos debieron ser introducidos por los españoles como la cebada y el trigo (Salomon 2011: 115), los cuales hasta ahora siguen siendo cultivados por varios moradores.

De acuerdo a la documentación de archivo, Cotogchoa debió pertenecer al cacicazgo de Amaguaña, lo que correspondió a Anan Chillo o la parte alta del cacique Amador Amaguaña (Salomon 2011: 113).<sup>2</sup> Esto se lo deduce del expediente extendido en 1701, en el cual Luisa Tituasan se nombraba “Casica principal del Pueblo de Amaguaña de la parcialidad nombrada Cotogchoa”, reclamando a su vez la sucesión del cacicazgo como hermana legítima de Francisco Nazimba, “Cacique principal que fue del dicho casicazgo”. En dicho expediente son nombrados como parcialidades del cacicazgo: Zillo, Luchipulo y Cotogchoa.<sup>3</sup> Sin embargo, Cotogchoa no consta en la *Visita y Numeración de los pueblos del Valle de los Chillos de 1551-1559* (Landázuri 1990); posiblemente fue considerada dentro de lo que correspondía al cacicazgo de Amaguaña. Ello no excluye, sin embargo, que estas parcialidades hayan podido mantener un intercambio de productos con pueblos de Urin Chillo (del señorío de Sangolquí), incluso durante años de la Colonia.

Precisamente, Cotogchoa encerró un complejo importante de más de diez haciendas que se extendió hasta las tierras altas del Pasochoa, lo cual sustenta una tradición agrícola y ganadera de esta zona. Entre las más importantes constan las haciendas Cotogchoa, San Agustín, El Taxo, La Merced de Chillo, Pullincati, entre otras. *La Merced de Chillo* debió haber sido la hacienda más antigua; fue fundada en 1643 y perteneció inicialmente a la Orden del Convento Máximo de La Merced (Topón 1988: 22).

Gran parte de la información de archivo corresponde a relaciones económicas y familiares de los propietarios de las haciendas. Esta documentación es material importante para conocer, sobre todo, las relaciones verticales dentro de la institución hacendaria entre el propietario y los trabajadores, estos últimos en calidad de huasipungueros, huasicamas, yanaperos o trabajadores libres. Fue importante además tomar atención sobre la manera cómo eran considerados los trabajadores dentro de la documentación legal al existir formas coercitivas que los convertían en sujetos dependientes. El concertaje fue precisamente el sistema que mantuvo al trabajador de la hacienda en una relación de dependencia a través del endeudamiento. Andrés Guerrero considera la incidencia de tres factores para que se mantuviera efectiva la deuda como método de coerción:

- a) por necesidad de un excedente monetario o en especies para cubrir gastos en momentos de alguna boda, bautizo, muerte, nacimiento o priostazgo;
- b) la necesidad de un fondo a causa de una época de mala cosecha;
- c) al responsabilizar el dueño de la hacienda al trabajador por la muerte accidental de algún animal (Guerrero 1988: 77, nota de referencia 6).

---

<sup>2</sup> La parte baja, llamada Urin Chillo, correspondió al cacique Juan Zangolquí (Salomon 2011: 113).

<sup>3</sup> Luisa Tituasan, Casica Principal del Pueblo de Amaguaña pide la sucesión del cacicazgo principal de su hermano don Francisco Nazimba. ANE, Fondo Corte Suprema, Sección General, Serie Cacicazgos, caja 14, (1606-1729), expediente, 8, 28 de enero de 1701, f. 1-2.

Enunciar la existencia de trabajadores “conciertos” fue normal en documentos de compra y venta de propiedades, sobre todo en aquellos correspondientes al siglo XIX. En varios casos se los consideró como parte de los bienes, dando la deuda un sentido de propiedad sobre el trabajador. Así, por ejemplo, en el contrato de arrendamiento celebrado en 1873 entre Carmen Larrea, propietaria de la hacienda Cotogchoa, con José Vega, como arrendatario quien, entre las mejoras de sementeras, arados o zanjas, se comprometía a las “deudas de conciertos a razón de 10 pesos por cada concierto de los entregados y quince de los nuevos que concertare”.<sup>4</sup>

Respecto a cuándo terminó esta forma coercitiva de endeudamiento en las haciendas de Cotogchoa ha sido difícil conocerlo con precisión. Si bien en 1918 fue abolida esta práctica de ‘cárcel de deudas’ al eliminarla del código jurídico (Guerrero 1991: 58), fue enunciada aún en varios contratos firmados en años posteriores para propiedades dentro de lo que correspondía al área de Cotogchoa. Más aún quedaron vigentes relaciones de entrega de trabajo por número de días, incluyendo muchas veces el trabajo de familias huasipungueras al servicio doméstico del dueño de la hacienda, en calidad de huasicamas (Guerrero 1988: 77).

### III. A PARTIR DE LA REFORMA AGRARIA

La entrega de parcelas de tierras a raíz de la ley de Reforma Agraria en 1964 hizo que la vida de Cotogchoa tomara un giro. Varios de los recuerdos de los entrevistados tomaron a la transferencia de tierras como un hito temporal en sus vidas y en la de la comunidad. El campesino recibió su tierra en pequeñas parcelas; difícilmente podían subsistir de su producción para el mantenimiento de la familia. La salida hacia centros urbanos más cercanos, como Sangolquí o Quito, fue una de las primeras alternativas, lo que trajo consigo el cambio de ocupación laboral de varios de los moradores. Varios de los que emigraron optaron por otro oficio; entre los que se registraron durante las entrevistas fueron sastres, modistas, conductores de autobuses o taxis. Este fenómeno de emigración se agravó a consecuencia de la crisis bancaria del Ecuador en 1999. Durante este periodo posterior a la Reforma Agraria y la debacle económica en el cambio de siglo se dieron tres formas de emigración:

- a) hacia ciudades cercanas en la búsqueda de nuevas formas de ocupación y formación profesional, desplazándose durante el día pero con retorno a Cotogchoa por la noche;
- b) hacia otras provincias, con consecuencias de mayor dificultad de retorno a la parroquia;
- c) hacia otros países, lo que ha traído consigo un desplazamiento de varios miembros de la familia.

Para el último caso, según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Cotogchoa, los países de mayor acogida para habitantes que salieron de Cotogchoa por razones de trabajo fueron: España (31 personas), seguido de Italia (7 personas) (2012: 57). Aunque en este Plan no ha sido nombrado Noruega, este fue otro país al que salieron varios miembros de la comunidad, de acuerdo a lo relatado en las entrevistas. M.J.T., de 87 años y una de las mujeres mayores de la parroquia, recordó la salida de sus dos nietas hace ya varios años para ampliar sus estudios y encontrar trabajo; una de ellas se formó en

---

<sup>4</sup> Contrato de arrendamiento de la hacienda Cotogchoa, por parte de Carmen Larrea y Carrión a favor de José Vega. ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría primera, vol. 497 (1873-1874), 22 de febrero de 1873, f. 77v.

tecnología de electricidad y la otra como ingeniera civil. La madre de las jóvenes viajó para dar alcance a sus hijas pero decidió mudarse a España para trabajar; allí enfermó y murió. Luego de su muerte, el hermano de las dos jóvenes emigró a Noruega para vivir junto a ellas (M.J.T., entrevista, 2017).

Precisamente, el tema de la migración fue uno de los más delicados a la hora de levantar la información oral por la cercanía emocional que existía para los familiares o para quienes tuvieron que salir de la parroquia. A través del relato pudo conocerse el sentimiento producido a raíz de la separación, del significado del recuerdo entre la experiencia y la posibilidad de verbalizar lo vivido (Vich y Zavala 2004: 109), tomando significado el valor del vínculo con la familia y el lugar.

#### IV. TIERRA – COMIDA – FIESTA

La tierra ha sido el elemento primordial en la historia de Cotogchoa, no solamente por haber sido desde tiempos precolombinos una de las zonas agrícolas de gran importancia, y luego por la presencia y organización del sistema hacendatario, como ha quedado expuesto en líneas anteriores. Su importancia reside también en lo que aún permanece vivo a través de rituales culturales que unen a la comunidad. La comida y la fiesta están relacionadas a la tierra y la producción agrícola.

Al respecto fueron centrales los relatos orales para conocer su vínculo con la vida interior de la comunidad, ausente en el material escrito. Un tema nombrado repetidamente por los entrevistados tuvo que ver con la fiesta del *Jacchigua*, celebrada en tiempos de la hacendada Inés Gangotena Jijón, propietaria de San Agustín y una parte de la hacienda Cotogchoa, posiblemente entre los años sesenta y ochenta.<sup>5</sup> La fiesta se encendía al final de las cosechas cuando el trabajo había concluido y los frutos habían sido recogidos. Luego de la muerte de Gangotena Jijón, esta fiesta desapareció.

¿Por qué resultaba esta celebración tan importante para los antiguos moradores si bien tenía una relación compleja al ser parte del tiempo del trabajo de hacienda? De acuerdo a lo concluido en el estudio, esta fiesta representó un nexo simbólico en un tiempo de transición luego de la transferencia de las parcelas de tierra durante la Reforma Agraria y la permanencia de relaciones de dependencia laboral que aún existían entre miembros de varias familias con las haciendas de Gangotena Jijón. Varios de ellos entregaban su servicio como trabajadores libres en los periodos de cosecha como lo recuerda F.L.T., quien, aun adolescente, se encargaba de deshojar y cortar el trigo (entrevista, 2017).

Según Andrés Guerrero, la cosecha implica también intercambios sociales en las haciendas (1991: 126), dentro de lo cual puede asumirse que el rol cumplido por la hacendada tenía un trasfondo simbólico de reciprocidad con el trabajador en torno a la productividad de la tierra. De lo destacado en los recuerdos sobre la fiesta estaba la comida como un gesto de reciprocidad. Gangotena Jijón mandaba a sacrificar una o dos reses para la preparación y entrega del *chani*, la porción que cada trabajador recibía como reciprocidad de la labor. El *chani* comprendía trozos de carne acompañados de mote, el maíz blanco cocinado. La comida del festejo involucraba además la colada de harina de maíz, preparada con el caldo que salía de la cocción de la carne; de bebida se servía chicha, hecha de maíz, y el champús, comida dulce a base de mote y naranjilla que es una fruta agridulce (M.J.R., entrevista, 2017).

---

<sup>5</sup> Los entrevistados no dieron datos precisos sobre cuándo desapareció la fiesta. Se aproximó a estas décadas según sus declaraciones.



En la preparación de la comida de la fiesta, el maíz ocupaba un papel primordial como producto típico de la zona. Su importancia estaba también representada en la cruz de mazorcas que elaboraban los trabajadores para la dueña de la hacienda, como atributo de mando (L.M.C., entrevista, 2017) y, puede interpretarse también, como símbolo de la fertilidad de la tierra que era el punto medular de la fiesta de la cosecha.

A diferencia del *Jacchigua*, la fiesta central de Cotogchoa se lleva a cabo el 24 de junio, en honor a su santo patrono, San Juan Bautista. Coincide con el solsticio de verano y el periodo de cosechas; tiene como punto central el dinamismo de la propia parroquia de manera autónoma, con un sentido comunitario entre todos los 14 barrios que la componen y que participan en torno a la organización de los sacerdotes encargados para ese año.

Durante las entrevistas, este fue uno de los temas de más relieve para los informantes por ser un aspecto identitario sumamente vivo y que involucra a todo Cotogchoa como una comunidad activa. Lleva consigo un sentido legitimador de la parroquia, fuera de cualquier relación con la hacienda. Cumple un ciclo a partir de la designación de los nuevos sacerdotes por parte del sacerdote durante la misa del 24 de Junio, entre cinco y diez parejas de la comunidad (N.V., entrevista, 2017); este encargo es a la vez un honor y una responsabilidad para quienes deben asumirlo y cumplirlo a lo largo del año. A partir de ese momento empiezan los preparativos, entre los que constan el arreglo, mantenimiento y servicios de la iglesia parroquial donde se mantiene la imagen del santo patrono. Los sacerdotes se encargan además de las personas que participarán en las fiestas del siguiente año en calidad de guaiador, tambonero y los danzantes de las comparsas, la banda musical a contratar, al igual que la organización del trabajo comunitario por medio de mingas para arreglar la iglesia (N.V. y E.C., entrevista, 2017). La fiesta se enciende el día de la víspera (23 de Junio) con las comparsas y el acompañamiento de cada barrio de la parroquia que lleva en procesión su propio santo patrono. En el día mayor, el 24 de Junio, se celebra la misa en la iglesia con la imagen de San Juan Bautista, el Santo Patrono; en ese ritual el sacerdote nombrará a los próximos sacerdotes.

La serie de rituales en torno a la fiesta de San Juan combina el sentido vivo de comunidad y también de religiosidad, aspecto que guarda una inmensa importancia en la participación de los moradores. En torno a la iglesia se han llevado a cabo varias acciones voluntarias, sea por medio de mingas, como fue por ejemplo para construir junto a la iglesia el Salón Pastoral de la parroquia (Y.A., entrevista, 2017), o por emprendimiento de una de sus moradoras tras la petición del nombramiento del párroco al Arzobispo de Quito, en 1993, y la construcción de la casa parroquial (M.J.R., entrevista 2017).

## V. PASADO Y PRESENTE: HISTORIA Y MEMORIA

¿Cómo puede relacionarse pasado y presente en esta investigación sobre Cotogchoa? ¿Cómo comprender al mismo tiempo el significado de la historia y la memoria en una interrelación dentro del trabajo?

Al interés de las autoridades por escribir la historia de la parroquia podría entenderse desde dos preceptos: en cuanto al conocimiento de su pasado y en cuanto a una forma de legitimidad al evidenciar su lugar de enunciación y de conocimiento (Vich y Zavala 2004: 106) a través de la transmisión de sus relatos y recuerdos. No se trataba de dar voz a los que no la tenían, sino de escuchar esa voz en su lugar de enunciación de acuerdo a su propia disposición. Había que relacionar lo vivo con aquello que ya formaba parte del pasado, a aquella “narración de la experiencia”, en términos de Beatriz Sarlo, “a una presencia real del sujeto en la escena del pasado” (2005: 29).

Quizá merece detenerse un poco en lo que encierra el objetivo del trabajo de escribir la historia para transformarlo en libro. Uno es el deseo de conocimiento y pertenencia por parte de la comunidad, y otro lo que el historiador puede asimilar y “construir” desde la cercanía del involucramiento en la labor investigativa, y la distancia necesaria para comprender en el caso de estudio los límites y las relaciones de la historia y la memoria. Para Pierre Nora, la memoria es algo vivo, en constante transformación por sujetos vivientes (2009: 20). Al analizar el significado diferenciador en Nora sobre historia y memoria, Allier Montaña explica este sentido latente de la memoria que se expresa en la identificación entre el actuar y el sentir. Dicho así, si estos rituales tienen sentido y existencia a través de la acción de grupos y culturas vivas, forman parte de un tiempo y espacio presentes; tienen relación con la memoria viviente. Según lo afirma, „cuando el pasado es aún vivido por los seres humanos, estamos en la memoria; cuando ya no se le vive, se entra en la historia “(Allier Montaña 2008: 186).

En la experiencia presentada en este trabajo, el historizar sobre un grupo humano vivo, promotor de llevarse a cabo esta labor, implicaba un ejercicio transversal que cruzaba entre aquello que formaba parte de un pasado, de lo que ya no está existente pero que había que interpretarlo a partir de lo fragmentado que ofrece el material documental y el recuerdo del informante que, con su voz, hacía presencia viva de hechos vividos desde lo pretérito del pasado: así fue, así lo recuerdo, así lo viví (Ricoeur citado por Bustos 2010: 12). Pienso, por ejemplo, en el sentido que tuvo la fiesta del *Jacchigua*, hoy día inexistente y sobre la cual ningún documento escrito guarda frase alguna de su significado. Sin el relato de los campesinos y antiguos trabajadores de hacienda, este rito no habría tenido ningún lugar en la historia levantada; sin embargo, al haber sido nombrada y recordada, adquirió un lugar en el momento de la enunciación, y más en el proceso de historización.

El ejercicio de historizar se cruzaba a la vez con rituales vivos que debían ser registrados como parte de una existencia. Al ser incorporados estos rituales en el tejido de la historización, ello implicó un cruce del pasado con el presente en esa reconstrucción que implica la escritura historiográfica con todos los elementos y fragmentos que ofrecen los documentos, los recuerdos y, en este caso de estudio, en las propias acciones expresadas en la fiesta viva, en la fotografía como material visual ofrecido por algunos de los moradores en un ejercicio de recordar a través de la imagen y de explicar lo transformado y lo que aún continúa.

A eso hay que añadir la relación de la comida como un elemento fundamental del presente con el pasado. La importancia de productos como el maíz desde tiempos prehispánicos tienen vigencia hasta hoy gracias a los platos que guardan una riqueza cultural cotidiana pero también ceremonial, como pudo comprenderse en la celebración del *Jacchigua*. Aunque van cambiando las costumbres alimenticias y culinarias, determinadas preparaciones se mantienen vivas a fuerza de las costumbres en la vida cotidiana y en el rito festivo. En una de las entrevistas mantenidas con un antiguo habitante de la parroquia, quien emigró en 1999 a España con algunos miembros de su familia, surgió la pregunta sobre qué echaba de menos del paisaje de Cotogchoa a pesar de sus frecuentes visitas a la parroquia. Su respuesta la hizo en relación al maíz en lo que encierra el producto dentro de la comida y lo que involucra el ritual del cultivo. Había una imagen completa que atravesaba el vínculo con la tierra, lo sensorial y el rito de la siembra y cosecha. Aquí un extracto de su intervención:

El maíz en todo su contexto, desde el choclo, el mote y el tostado.

¿Como producto para comerlo o también la planta?

La plantación, incluso el trabajo para siembra, la cosecha, y todo eso implica el desarrollo de la planta (F.A., entrevista, 2017).

Puedo interpretar también este interés por hacer escribir la historia de la parroquia desde el temor al olvido y al silencio. Había que crear un objeto que dejara materializada una huella (Ricoeur 2003: 551), una presencia que contrarrestara la ausencia a través del recuerdo. La elaboración de un libro se convierte entonces en una especie de lieux de mémoire si se considera esta relación de hacer una historia de la memoria (Allier Montaño 2008: 191-192; Nora y Cuesta 1998: 33). Sin embargo, el deseo de levantar y escribir sobre su historia no se trataba de una necesidad ante el hecho de que los recuerdos se han alejado y carecen de testigos para rememorarlos (Allier Montaño 2008: 188); se trataba más bien de buscar un lugar donde las tradiciones y la memoria aún existentes en los recuerdos y rituales vivos encontraran significado y reconocimiento ante el temor de perderlos a golpe de la migración y cambios en torno a la propiedad y uso de la tierra.

En esa medida, el trabajo elaborado se construyó en una imbricación y retroalimentación entre memoria e historia, en una combinación de un pasado aún vivido como parte de la memoria con aquello que ya no se lo vive, que forma parte de la historia sobre la que había que indagar y reconstruir entre el documento y la voz que aún rememoraba lo que fue y que, con la muerte de una generación de informantes, peligraba entrar en el espacio del olvido.

## VI. FUENTES CITADAS:

### VI.1 *Entrevistas*

A. F., entrevista en Cotogchoa, 1 de febrero de 2017. Vive en Oviedo-España.

A. Y., entrevista en Cotogchoa, 25 de mayo de 2017.

C. E., entrevista en Cotogchoa, 21 de julio de 2017.

C. L.M., entrevista en Cotogchoa, 25 de mayo de 2017.

L.T. F., entrevista en Quito, 25 de julio de 2017.

R. M.J., entrevista en Cotogchoa, 25 de enero de 2017.

T. M.J., entrevista en Cotogchoa, 28 de enero de 2017.

V. N., entrevista en Cotogchoa, 21 de julio de 2017.

### VI.2 *Documentación de archivo*

Luisa Tituasan, Cacica Principal del Pueblo de Amaguaña, justifica la sucesión del cacicazgo principal de su hermano don Francisco Nazimba. ANE, Fondo Corte Suprema, Sección General, Serie Cacicazgos, caja 14, (1606-1729, expediente, 8, 28 de enero de 1701.

Contrato de arrendamiento de la hacienda Cotogchoa, por parte de Carmen Larrea y Carrión a favor de José Vega. ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría primera, vol. 497 (1873-1874), 22 de febrero de 1873.

### VI.3 *Bibliografía*

Allier Montaño, Eugenia (2008): “Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”. En *Historia y Grafía*, 1, pp. 165-192. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922941007>. (Recuperado en mayo 2018).

Bustos, Guillermo (2010): “La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del dossier ‘Memoria, historia y

testimonio en América Latina”. En Revista *Historia Crítica*, 40, pp. 10-19. <http://www.redalyc.org/pdf/811/81115380001.pdf>. (Recuperado en mayo 2018).

Chalco, Segundo (1988): “Hipótesis sobre el nombre de Cotogchoa”. En Revista *Indiyana*, No. 1, pp. 6-8.

Guerrero, Andres (1991): *La Semántica de la Dominación. El concertaje de indio*. Quito: Ediciones Libri Mundi – Enrique Grosse-Luemern.

----- (1988): El proceso de producción inmediata de la hacienda. En *El problema agrario en el Ecuador*. Quito: ILDIS, pp. 69-106.

Jelin, Elizabeth (2002): *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Landázuri, Cristóbal (comp.) (1990): *Visita y Numeración de los pueblos del Valle de los Chillos 1551-1559*. Quito: Marka – Abya Yala.

Nora, Pierre (2009): *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Santiago: LOM / Trilce.

Nora, Pierre y Cuesta Josefina (1998): “La aventura de Les lieux de mémoire”. En Revista *Ayer*, 32 Memoria e historia 17-34. <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbncwZXJlbGxvZ2xvcmlhfGd4OjFhMzFkYzkyZDk0YjI0MGU>. (Recuperado en mayo 2018).

*Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la parroquia Cotogchoa 2012-2025* (2012). Quito: Gobierno de Pichincha.

Repetto Reyes, Alejandra (2008): *Aporte a la planificación de la parroquia de Cotogchoa: Plan de Desarrollo Parroquial 2007-2013*. (Tesis de grado previa a la obtención de título de Ingeniero en Ciencias Geográficas y Desarrollo Sustentable con mención en ordenamiento territorial). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Ciencias Humanas: Escuela de Geografía, Quito.

Ricoeur, Paul (2003): *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trota.

Salomon, Frank (2011): *Los Señoríos Étnicos de Quito en la época de los Incas. La economía política de los señoríos norandinos*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio / Universidad Andina Simón Bolívar.

Sarlo, Beatriz (2005): *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Topón, Luis Alfredo (1988): *Revista Indiyana* No. 1, pp. 22-24.

Vich, Víctor y Zavala Virginia (2004): *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.

**ANTHROPOLOGY WITH INDIGENOUS PEOPLES  
IN BRAZIL, AUSTRALIA, CANADA AND ARGENTINA:  
STYLES OF ANTHROPOLOGY IN NATIONAL  
CONTEXTS**

Baines, Stephen Grant

# ANTHROPOLOGY WITH INDIGENOUS PEOPLES IN BRAZIL, AUSTRALIA, CANADA AND ARGENTINA: STYLES OF ANTHROPOLOGY IN NATIONAL CONTEXTS

## I. INTRODUCTION

From early endeavors to examine social anthropology in national contexts (Gerholm & Hannertz 1982, Stocking Jr. 1982) who distinguish between “international versus national anthropologies” and “anthropologies of nation-building and anthropologies of empire-building”, Roberto Cardoso de Oliveira (1988, 1998) introduced to Brazil, in the late 1980s, the discussion on “central versus peripheral anthropologies” (those outside the founding central countries where anthropology was consolidated as an academic discipline – USA, Britain and France), leading a research group on the theme during the 1990s (Cardoso de Oliveira/Ruben, 1995). To free his discussion from ideas about peripheral seen from an economic and political perspective, Cardoso de Oliveira later talks of “styles of anthropology”. Later works by Ribeiro and Escobar (2012) discuss “hegemonic and non-hegemonic anthropologies” and Krotz (1997) “anthropologies of the South”. Ribeiro (2014) argues that these dual solutions used to discuss the international inequalities in anthropology need to be transcended to take into account transnational orders.

This paper examines the particularities of social anthropology with indigenous peoples in different national contexts seen from Brazil, based on research over the past thirty-eight years with indigenous peoples in Brazil and an ongoing comparative research project, started in 1991, examining social anthropology with Indigenous peoples in Brazil and Australia (Baines 1995), broadening the comparison from 1995 to include Canada (Baines 1996, 2012), and more recently, since 2016, including Argentina. I examine social anthropology with indigenous peoples from a comparative approach, looking at this area of studies in these four national States. Starting from the premise that anthropology as an academic discipline has universalist pretensions, the ways in which it has developed in specific national contexts reveal clearly distinct styles. While Canada and Australia are respectively ex-colonies of Great Britain and Great Britain and France, Brazil and Argentina are two Latin American countries, of Portuguese and Spanish colonization, which, despite being geographical neighbors, are marked more by their differences than their similarities.

From an examination of the different historical, cultural and institutional contexts in which social anthropology with indigenous peoples developed as an academic discipline, I look at some of the most obvious differences within the discipline in these four national contexts and then compare some of the similarities between their styles of anthropology. I also comment on recent trends associated with an increasing process of globalization which are bringing the situations of native peoples and the styles of anthropology in collaborative and participative research projects into a closer exchange of ideas with the emergence of an increasing number of indigenous anthropologists, as well as indigenous intellectuals from other areas. The aim is to show how the practice of anthropology with indigenous peoples is framed by the social, cultural and political milieu of its practitioners and the increasing emergence of a discipline which seeks both universal understanding and local relevance. Themes such as the role of “race” versus “culture” in defining differences, “hierarchical” versus “egalitarian” ideologies; the importance of distance and the threat of encompassment; national ideologies based on monoculture, bicultural and multiculturalism are raised within the limits of a paper of this scope.

The research on which this article is based developed from a project started in 1990, when I was invited by the late Roberto Cardoso de Oliveira to participate in the research project he was then coordinating on those styles of anthropology situated at the periphery of the metropolitan centres where anthropology originated. Cardoso de Oliveira justifies a stylistic focus on what he

called peripheral anthropologies from the fact that the discipline in the non-metropolitan countries has not lost its universal character. This author proposed to examine the tensions which emerge between working within an academic discipline that aims to be international and universal while the national contexts in which it is practiced are very specific.

In 1991, I started a comparative research project examining social anthropology with indigenous peoples in Brazil and Australia and, in 1992, I spent five weeks at three academic centres in Australia interviewing social anthropologists and some indigenous leaders, about anthropology with indigenous peoples (Baines 1995), with a scholarship from the Brazilian National Research Council (CNPq). I had already spent three months in Australia, in 1979, visiting indigenous communities. My aim, in the 1992 survey, was to examine anthropology with indigenous peoples in Australia, seen through the prism of my academic formation at PhD level in Brazil. Born in England, where I took my M.Phil. at Cambridge University, I have lived and worked in Brazil for forty years, and naturalized in 1991.

In 1995 and 2003, I undertook similar short research survey visits to academic centres in social anthropology with indigenous peoples in Canada, with scholarships from the Canadian government, widening the international comparison, and in 2009-2010, I spent five months at the University of British Columbia, Vancouver, Canada, and six months at the Australian National University, Canberra, Australia, on sabbatical leave with a CNPq scholarship, in which I interacted directly with researchers in both countries.

I witnessed great transformations in social anthropology with indigenous peoples in the three countries over the eighteen years between 1992 and 2010. With its increasing expansion and consolidation as a field of study, ongoing processes and reconfigurations which have been oriented by accelerated social, political and technological changes have brought new challenges and new perspectives to both anthropological research and the roles played by anthropologists. I shall attempt to point out some issues in a global overview of the multiple challenges faced by anthropologists engaged in research with indigenous peoples in Brazil, Canada, Australia and Argentina. In 2016, I was invited by colleagues at the University of Buenos Aires to give a course in the PhD anthropology programme and to accompany their research projects with indigenous people in Buenos Aires and among Mapuche people in the province of Neuquén (Valverde, 2013), opening up a new field of comparison. It is, of course, impossible, in such a short article, to present the vast variety of academic production on indigenous people in the four countries, so I shall limit my comparison to some general trends.

## II. STYLES OF ANTHROPOLOGY IN NATIONAL CONTEXTS

Roberto Cardoso de Oliveira classifies Brazil, Canada, Australia and Argentina as “new nations” (1988: 143-159, 1998: 107-133), ex-colonies of European countries, with obviously very different histories. In these four countries research about the “other” is conducted in the form of studies of native populations (although it is not limited to this) over whose territories the nations have expanded. Canada and Australia, different from Brazil and Argentina, were colonies of countries which became “central countries” of anthropology. Australia was a colony of Great Britain, while Canada was colonized by Great Britain and France.

There are some very obvious historical, cultural and institutional differences between Canada, Australia, Brazil and Argentina. From the late XV century, British and French settled along the Atlantic coast of North America. In 1763 France ceded nearly all its colonies in North America. Canada was initially formed as a federal dominion in 1867, followed by a rapid accretion of provinces and territories. Australia became a British colony in 1788, while Brazil became formally independent from Portugal in 1822 and became a republic in 1889, Canada only broke its legal dependence on the British parliament with the Canada Act 1982. The six British colonies in Australia were transformed into the Commonwealth of Australia in 1901, the final ties between

Australia and Britain being severed in 1986. In contrast with Brazil, Argentina, was a Spanish colony which formally declared independence from the Spanish crown in 1816.

While Brazil was built from a hierarchical social ideology (DaMatta 1973, 1981), which can also be argued for the case of Argentina, in Canada and Australia egalitarian ideologies predominate, even though coexistent with class stratifications (Baines 2003: 115). Australia and Canada are today classified among the “developed” countries. In 2016, Australia ranked 2nd and Canada ranked 10th in the Human Development Index (HDI) world ranking of the United Nations Development Programme (UNDP), with a high standard of living for most of their populations, except for a large part of their indigenous peoples, while Brazil and Argentina are classified among the “developing” nations with large social inequalities, Argentina ranking 45th and Brazil 79<sup>th</sup> (UNDP, 2017).

From early in its colonial history, Brazil had a large contingent of Afrodescendant slaves, and was initially colonized by male Portuguese immigrants, different from Australia, which up to the 1970s had been colonized predominantly by British immigrants, and Canada which had been colonized mainly by British and French immigrants in its early years of colonization. Argentina received a very large influx of European immigrants in the late XIX century and early XX century and came to see itself as a European country in which indigenous and afrodescendant populations were made invisible. The Argentinian anthropologist, Diana Lenton, emphasizes the difficulty of thinking about indigenist policy in Argentina, where the negation of the very existence of indigenous people has been a topic when not a goal, reiterated in political discourse and in the common-sense of the previous twenty years (2010). Lenton affirms that in Argentina, seen as a country of European immigration, the idea prevails that,

‘Argentinians came from boats’, and the Project of an amiable ‘melting pot of races’, but limited to certain genotypes, made it appear unnecessary any planning or reflection about the indigenous reality that was not their imminent extinction, or integration, or miscegenation. For this reason, it seemed logical that the Argentinian normative on Original Peoples has been during most of the XX century, and even today in large measure, erratic and inorganic, and more than this, ignored by the greater part of the political class. (Lenton 2010: 57)

The Argentinian National Census (2010) registered 955,032 Indigenous people in a total population of over 43 million (2016), or 2.4% of the national population (INDEC: 2016), in contrast to Brazil, where the indigenous population made up 896.900 persons (IBGE Census: 2010) in a national population of over 207 million (2016) or around 0,47% of the national population. In Canada, the aboriginal population, was over 1,673,785 in 2016 (Statistics Canada: 2016) in a national population of over 36 million or about 4,9% of the total population, classified officially as First Nations, Inuit and Métis, compared to 649,200 in a total population of over 24 million (2016) or 2.8% of the total population of Australia (ABS: 2016), classified as Aboriginal and Torres Strait Islander peoples. Government statistics must be observed within the different national contexts of populations, extension, historical invisibilization and more recent aboriginal re-identification movements.

The Brazilian anthropologist, Alcida Ramos taking “Brazil and Argentina as examples with their contrasts and similarities [...] analyses the ways in which ‘the Indian’ contributed to nation-building” (2009: 59), being transformed into a symbol of nationality together with the European and the African in the case of Brazil, while denied his existence in Argentina, as a barbarian to be combated by warfare, with the attempt to eradicate indigenous people with the Conquest of the Desert in the late XIX century.

From the late XX century, Canada received immigration from all over the world, adopting multiculturalism. Through the XIX and early XX century Brazil received immigrants from various parts of the world, while Australia abolished its “White Australia Policy” only in 1973, opening up the country to non-White immigration, and adopting multiculturalism.



While in Australia there is a dichotomist racial classification of skin colour, similar to that of the USA, which saw the consolidation of cast-like social relations (Rowley 1972) based on racist ideas which opposed white settlers and a dark-skinned Indigenous population, in Brazil there emerged a plethora of racial classifications (Hasenbalg/Silva/Barcelos 1992). While the Afro-Brazilian population was seen as part of the Brazilian national society, the subject of sociology, the indigenous population was seen as “our ‘other’ who is different” (Peirano 1991: 167) the preferred subject of anthropological research. Canada emphasized the notion of “assimilation” thought of in cultural rather than in racial terms, as a process in which it was believed that cultural differences of indigenous peoples would disappear. In Argentina, a strong government policy to impose cultural uniformity included, the invisibilization and denial of all non-European ethnic difference.

### III. ANTHROPOLOGY AND THE IDEOLOGY OF NATION-BUILDING

The Brazilian anthropologist, Mariza Peirano (1991), argues that the anthropologist’s thinking is part of the sociocultural configuration in which it emerges and that the ideology of nation-building is a parameter and an important symptom for the characterization of the social sciences wherever they emerge. A similar argument is presented by the Australian anthropologist, Bruce Kapferer, confirms this view (1989).

Ways of thinking about the national State are very different in Brazil, Canada, Australia, and Argentina. After Radcliffe-Brown assumed the first chair in anthropology at the University of Sydney in 1926, introducing British anthropology in Australian academia, the style of anthropology which developed in Australia was firmly based on its British origins, reinforced by the fact that a large number of anthropologists who work in Australia came from Britain and the USA. Several anthropologists in Australia suggested that anthropology in that country might be best characterized as being “semi-peripheral”, in the sense of “peripheral anthropologies” used by Cardoso de Oliveira (1988). Despite a historical influence from Italian-born Imbelloni and Bórmida in the mid XX century, most anthropologists who work in Argentina are Argentinian born. Perhaps the biggest impact on anthropology in Argentina has been the years of harsh repression and paralisation during the military dictatorship (1974-1983) (Ratier 2010).

If anthropology practiced in Australia has been described by some anthropologists as being semi-peripheral (Baines 1995:75), Frank Manning, discussing anthropology in Canada, describes this country as “a kind of metropolitan colony” (1983: 2), neighbor of the USA. Several anthropologists interviewed stressed the proximity of the USA as being a major factor of influence in molding the development of anthropology in Canada. In Brazil, most anthropologists are Brazilian-born, although up to thirty years ago many academics did their PhDs abroad, and a minority of anthropologists of foreign origin work in Brazil, while anthropology in Canada, like in Australia, was established as an academic discipline through the importation of anthropologists. Marilyn Silverman in her “colonial encounter in Canadian academia” (1991), draws attention to the fact that, in a faculty selection, American candidates were considered as being naturally better their Canadian counterparts.

### IV. FRANCOPHONE AND ANGLOPHONE ANTHROPOLOGY IN CANADA

Social anthropology with aboriginal peoples in Canada has an interesting singularity in the fact that distinct anglophone and francophone styles are evident in the same country, with tensions created within the discipline by aspirations for the independence of Quebec from Canada, and “ethnicization of the discipline” (Cardoso de Oliveira (1995: 188). In my interviews with anthropologists in 1995, shortly before the Quebec Referendum in that same year (Baines 1996), and also in 2002, those anglophone anthropologists who shared a federalist ideology of Canada as one bilingual nation (francophone and Anglophone) expressed their aspiration that francophone and anglophone anthropologists may be able to communicate as members of the Canadian nation.

While many francophone anthropologists who supported the separation of Quebec emphasized the precariousness of communication between anglophone and francophone anthropologists, stressing the close ties of francophone anthropologists with anthropology in the large centres of the northeast of the United States and France rather than with the Canadian anglophone anthropologists, identified as their colonial oppressors. The strong focus in Quebec toward metropolitan anthropologies may also contribute to a lack of dialogue between anglophone and francophone anthropologists within the province, a point stressed by Azzan Júnior (2004). M. Estellie Smith observes that “Quebecois have long prided themselves on a certain ‘innate cosmopolitanism’ considered lacking in the ‘stodgy, old-fashioned’ Anglo elite” (1984).

## V. ARGENTINA AND BRAZIL

Briones, in recent article, reflects on “the paradoxes which strongly localize that which I want to think and say as an anthropologist and citizen” (2015: 23), after 30 years of neoliberalism, discussing “the idea of sedimentation of neoliberal measures in a context of hegemonic reappropriation of a perspective of ‘national and popular’ sovereignty over territories and resources” (2015: 22). Briones organized the variety of articles produced during the first decade after the Constitutional reform (1994-2004) in anthropology with indigenous peoples in Argentina into three wide thematic areas, which include: legislation and State policies, reconfigurations of practices, belongings and imaginaries of the nation and region, and, cultural productions and indigenous organizative processes (Briones/Gorosito-Kramer 2006).

According to Ramos, “the condition of colonized has shaped the style of social thinking proper to Brazilian *intelligencia*”, resulting in a “critical posture, which involves “the engagement of Brazilian anthropologists in things political”. (1990: 456). Referring to the work of Roberto Cardoso de Oliveira, Peirano postulates that, the concept of ‘interethnic friction’ was itself the theoretical result of the difficulty and/or the impossibility to live the distinction (between ‘anthropology with native populations’ and ‘anthropology of the national society’) by Brazilian anthropologists, establishing itself, perhaps as the most genuinely ‘native’ concept which anthropology has yet produced in Brazil” (1991: 83-84), and argues that in Brazil “the political engagement of the anthropologist” is undeniable” (1991: 248).

The notion of “interethnic friction” profoundly influenced the development of the style of anthropology with indigenous peoples that is practiced in Brazil, deeply influencing academic production from the early 1960s until the mid-1980s. From the end of the 1980s, João Pacheco de Oliveira, elaborating from Cardoso de Oliveira’s work, under the influence of Max Gluckman, presented the notion of “historical situation” (Pacheco de Oliveira 1988: 57). More recent works by this author reflect on ethnogenesis and cultural reelaboration in the Northeast of Brazil (Pacheco de Oliveira 2004). Another line of research in social anthropology with indigenous peoples has developed around Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2011) on Amerindian “perspectivism”. In Brazil, there has been a series of publications looking at styles of anthropology under Cardoso de Oliveira’s influence, but few focus on anthropology with indigenous peoples (Baines 2012, Teófilo da Silva 2016).

## VI. CONCLUDING REMARKS

In the four countries examined, anthropology was introduced first in museums, and when established as an academic discipline it was primarily defined as the study of indigenous peoples. Despite the fact that social anthropology soon expanded its objects of study to include many other areas, research with indigenous people still plays a central role (Berndt/Tonkinson 1988, Hamilton 1982, Dyck 1990, Melatti 1986-90, Viveiros de Castro 1999, Briones/Gorosito-Kramer 2007). However, in Canada and Australia, from early in its history as an academic discipline, social anthropology was divided by the anthropologists who work there into geographical areas at a world

level, as in the British and North American traditions, different from the anthropology practiced in Brazil and Argentina up to the late 1980s, which, with rare exceptions, was restricted to research within these countries.

Dyck, reflecting on recent changes in anthropology in Canada and the ethnography of “Indian administration”, affirms that “In the late stages of an age of identity politics, considerable care has been invested into grooming anthropologists not so much as intellectuals but rather as practically oriented professionals who wish to proclaim their sympathies and solidarity with Indigenous peoples and to place their services at the disposal of Aboriginal leaders”. (2006: 87)

Indigenous political movements, consolidated from the 1960s in Canada and a little later in Australia, Brazil and Argentina, have led to a radical revision of anthropology, to include dialogical approaches and participative/collaborative research. Although there is no consensus of opinion about the definition of a style of social anthropology with indigenous peoples in any of the four countries discussed, several anthropologists characterized the greater part of research in Australia as having a strong emphasis, heirs of the British tradition, on the empirical study of sociological, economic, political and religious facts, based on intensive fieldwork. This contrasts with ethnology with indigenous peoples in Brazil, with its emphasis on values, reflecting a different definition of anthropology itself (Peirano 1991). However, the diversification of social anthropology, especially since the 1980s, has profoundly modified these styles.

Over the past 35 years, the rapid expansion of graduate programmes in universities in all four countries has led to the preparation of anthropologists to perpetuate the discipline without the need to import academics. In all four countries there has been an increasing involvement of anthropologists in experiences of social intervention and consultancy over this same period, including participation in land claims, environmental impact reports for large-scale development projects, consultancy work for government and nongovernment organisations.

Many anthropologists undertake consultancy for indigenous communities, nongovernment and government organisations, and for the mining sector. This social involvement has led anthropology into dilemmas at the same time that it has contributed to research with new challenges which anthropologists face have and the emergence of new theoretical developments, widening the horizons of anthropology as an academic discipline, such as participatory demarcation of indigenous lands (Pacheco de Oliveira/Iglesias 2002). The old role of the anthropologist as intermediary and spokesperson between indigenous peoples and the state has been replaced by that of an assessor who establishes a dialogical posture of political commitment with indigenous people (Pacheco de Oliveira 2009).

There has also been an increasing effort among indigenous peoples in all four countries to obtain higher education face the national societies and to help bring into effect indigenous rights. In Brazil the demand for academic education has been more recent than in Canada and Australia and has increased very rapidly since 2000 (Baniwa 2009). However, as pointed out by Ramos, symmetrical relations in research with indigenous peoples will only come into effect “when academic and indigenous ideas are mutually fertilised, generating new understanding on both sides” (2010: 41).

This very brief examination of four styles of anthropology with indigenous peoples reveals many noticeable differences, resulting from very different histories and styles of colonization between four European powers, local histories and differences which are far more complex than can be dealt with in a short article, where a flattening of nuance is an inevitable problem when surveying such broad issues. However, despite enormous cultural and historical diversity, the colonial situations shared by Brazil, Canada, Australia and Argentina reveal some amazing commonalities which are becoming more evident as the national borders of anthropology are dissolving through globalizing processes, and indigenous political movements have internationalized. Over the past thirty years, research in anthropology has become more complex

and, at the same time, more dynamic. The taken for granted inequalities of the colonial past between anthropologists and aboriginal peoples have been replaced by attempts to carry out research on more equal terms, respecting the demands and interests of indigenous peoples. Situations where anthropologists increasingly engage with government interventions and national/international development projects resulting from global economic and political processes, and attempts by large corporations to privatize policies for indigenous peoples, raise many questions which often lead to divergences of opinion between anthropologists on political issues which have no simple answers.

## VII. BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Australian Bureau of Statistics ABS), Census 2016. In <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/MediaReleasesByCatalogue/02D50FAA9987D6B7CA25814800087E03?OpenDocument> (15/05/2018).

Azzan Júnior, Celso (2004): *Antropologia e Sociedade no Quebec*. São Paulo: Annablume.

Baines, Stephen Grant (1995): “Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália”. In: Cardoso de Oliveira, Roberto/Ruben, Guilherme Raul (eds.), *Estilos de antropologia*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP.

Baines, Stephen Grant (1996): “Social anthropology with aboriginal peoples in Canada: first impressions”. *Série Antropologia*, 197, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Baines, Stephen Grant (2003): “Organizações Indígenas e legislações indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá”. In: *Arquivos do Museu Nacional*, 61, No. 2, pp. 115-128.

Baines, Stephen Grant (2012): “Social Anthropology with Indigenous Peoples in Brazil, Canada and Australia: a comparative approach”. In: *Vibrant*, v. 9, No. 1, pp. 211-238.

Baniwa, Gersem José dos Santos Luciano (2009): “Indígenas no ensino superior: novo desafio para as organizações indígenas e indigenistas no Brasil”. In: Smiljanic, Maria Inês/Pimenta, José Vieira/Baines, Stephen Grant (eds.) *Faces da indianidade*. Curitiba: Nexo Design. pp. 187-202.

Berndt, Ronald M./Tonkinson, Robert (eds.) (1988) *Social anthropology and Australian aboriginal studies: a contemporary overview*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Briones, Claudia (2015): “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional y popular’ de la última década”. In: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 21, Bogotá, enero-abril, pp. 21-48.

Briones, Claudia/ Gorosito-Kramer, Ana María (2007): Perspectivas antropológicas sobre el estado-nación y la etnicidad. Argentina, 1936-2006. In: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII, Buenos Aires, pp. 361-379.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1988): “Por uma etnografia das antropologias periféricas”. In: Cardoso de Oliveira, Roberto. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: CNPq, pp. 143-159.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1998): “Antropologias periféricas versus antropologias centrais”, In: Cardoso de Oliveira, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP, p. 107-133.

Cardoso de Oliveira, Roberto/Ruben, Guilherme Raul (eds.) (1995): *Estilos de antropologia*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp.

DaMatta, Roberto (1973): “O carnaval como rito de passagem”. In: *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes. pp. 121-168.

DaMatta, Roberto (1981): “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. In: Da Matta. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes. 2a ed., pp. 58-85.

Dyck, Noel (1990): “Cultures, communities and claims: anthropology and native studies in Canada”. In: *Canadian Ethnic Studies*, XXII, No. 3, pp. 40-55.

Dyck, Noel (2006): “Canadian anthropology and the ethnography of ‘indian administration’”. In: Harrison, Julia.; Darnell, Regna. *Historicizing Canadian anthropology*. Toronto: University of Toronto Press. pp. 78-92.

Gerholm, Tomas/Hannertz, Ulf (1982): “Introduction: The Shaping of National Anthropologies”. In: *Ethnos*, 47, 1-2, pp. 5-35.

Hamilton, Annette (1982): “Anthropology in Australia: Some Notes and a few queries”. In: McCall, Grant (org.) *Anthropology in Australia: Essays to Honour 50 Years of Mankind*, pp. 91 - 106.

Hasenbalg, Carlos A./Silva, Nelson do Valle/Barcelos, Luiz Cláudio. (1992): “Capítulo 4 – Notas sobre miscigenação racial no Brasil”. In: Silva, Nelson do Valle/Hasenbalg, Carlos A. (orgs.), *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed./ IUPERJ. pp. 67-77.

Howes, David (2006): “Constituting Canadian anthropology”. In: Harrison, Julia/Darnell, Regna. *Historicizing Canadian anthropology*. Toronto: University of Toronto Press. pp. 200-211.

Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina (INDEC). In [https://www.indec.gov.ar/nivel4\\_default.asp?id\\_tema\\_1=2&id\\_tema\\_2=21&id\\_tema\\_3=99](https://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=21&id_tema_3=99) (15/05/2018).

Kapferer, Bruce (1989): “Nationalist ideology and a comparative anthropology”. In: *Ethnos*, 54, 34, pp. 161-199.

Krotz, Esteban (1997): “*Anthropologies of the South: their rise, their silencing and their characteristics*”, In: *Critique of Anthropology*, 17, No. 3, pp. 237-251.

Lenton, Diana (2010): “Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”. In: *Anuário Antropológico 2009*, 1, pp. 57-97.

Manning, Frank (1983): “Confusion and creative engagement: a comment on Canadian ethnology”. In: Manning, Frank (ed.) *Consciousness and inquiry: ethnology and Canadian realities*. National Museum of Man Mercury Series, Ottawa: National Museums of Canada. pp. 2-10.

Melatti, Julio Cezar (1986-1990): “A Antropologia no Brasil: um roteiro”. In: *Bib: o que se deve ler em ciências sociais no Brasil*, Cortez: ANPOCS, 15, N°. 19, pp. 123-211.

Pacheco de Oliveira, João (1988): “*O Nosso Governo*”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT/CNPq

Pacheco de Oliveira, João (org.) (1998): *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Pacheco de Oliveira, João (org.) (2004): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED. 2ª ed.

Pacheco de Oliveira, João/Iglesias, Marcelo Piedrafita (2002): “As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas”. In: Lima, Antônio Carlos de Souza/Hoffmann, Maria B. (org.) *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, pp. 41-68.

Peirano, Mariza G. S. (1991) [1981]: *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*. Tese de doutoramento, Harvard University (Published in *Série Antropologia*, 110. Brasília: DAN, UnB).

Ramos, Alcida Rita (1990): “Ethnology Brazilian style”. In: *Cultural Anthropology*, 5, No. 4, pp. 452-457.

Ramos, Alcida Rita (2009): “O indigenismo na montagem da nação: contrastes e convergências entre Brasil e Argentina”. In: *Anuário Antropológico*, Brasília v. 2007-2008, pp. 27-59.

Ramos, Alcida Rita. (2010): “Revisitando a etnologia à brasileira”. In: Martins, C. B./Duarte, L. F. D. Duarte (orgs.), *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS. pp. 25-49.

Ratier, Hugo E. (2010): “La antropologia social argentina: su desarrollo”. In: *Publicar*, año VIII, No. IX, pp.17-43.

Ribeiro, Gustavo Lins (2014): “World Anthropologies: anthropological cosmopolitanisms and cosmopolitics”. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 43, pp. 483-498.

Ribeiro, Gustavo Lins/Escobar, Artur (org.) (2012): *Antropologias Mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília: Editora UnB.

Rowley, Charles Dunford (1972): *Outcasts in white Australia*. Sydney: Penguin.

Ruben, Guilherme Raul (1995): “O ‘tio materno’ e a antropologia quebequense”. In: Cardoso de Oliveira, Roberto/Ruben, Guilherme Raul (orgs.), *Estilos de antropologia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. pp. 121-138.

Silverman, Marilyn (1991): “Dispatch I. Amongst ‘our selves’: a colonial encounter in Canadian academia”. In: *Critique of Anthropology*, 11, No. 4, pp. 381-400.

Smith, M. Estelle (1984): “‘Comments’ on Handler, R. ‘On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec’”. In: *Current Anthropology*, 25, No. 1, pp. 67-69.

Statistics Canada, 2016. <<http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/171025/dq171025a-eng.htm>> (15/05/2018).

Stocking Jr., George W. (1982): “Afterword: A view from the Centre”. In: *Ethnos*, 47, pp. 172-186.

Teófilo da Silva, Cristhian (2016): “Regimes de indianidade, tutela coercitiva e estadania: examinando a violência institucional contra indígenas no Brasil e no Canadá”. In: *Espaço Ameríndio* (UFRGS), v. 10, pp. 194-222.

Trood, Russell B. (1990): “Australian diplomatic practice: methods and theory”. In: *Journal of Asian and African Studies*, XXV, 12, pp. 88-113.

United Nations Development Programme (UNDP), 2016 Report (March 2017) In <http://hdr.undp.org/en/data> (06/05/2018).

Valverde, Sebastián (2013): “De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina”. In: *Anuário Antropológico 2012-I*, pp. 139-166.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996): “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2, No. 2, pp. 115-144.

Viveiros de Castro, Eduardo (1999): “Etnologia brasileira”. In: Miceli, Sérgio (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, *Antropologia* (volume I). São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS /Brasília, DF: CAPES. pp.109-223.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2011): *The inconstancy of the indian soul: the encounter of catholics and cannibals in sixteenth-century Brazil*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

# **REFLEXÕES SOBRE MUSEU E HISTÓRIA DA ARTE SOB UMA PERSPECTIVA PÓS ESTRUTURALISTA**

Mariana Estellita Lins

## REFLEXÕES SOBRE MUSEU E HISTÓRIA DA ARTE SOB UMA PERSPECTIVA PÓS ESTRUTURALISTA

O pensamento que se desenvolveu na Europa no século XIX, através da aplicação de conceitos oriundos das ciências exatas, possibilitou a legitimação do discurso das ciências sociais no momento em que buscavam se afirmar como disciplinas. Assim, tornar científicas áreas do conhecimento que até então eram consideradas mais próximas da literatura por exemplo, trouxe legitimidade metodológica no momento em que elas buscavam se constituir enquanto campo<sup>1</sup>.

Esse procedimento de proferir leis, cálculos, etc. que pretendem dar conta de uma situação 'universal', é reconhecidamente uma postura metodológica da modernidade europeia, cuja premissa é de que qualquer atividade pode ser compreendida por leis que operam dentro de certos princípios regulares. No momento em que se considera que é possível utilizar uma estrutura padronizada aplicada a diferentes contextos, é desencadeada uma imposição do pensamento europeu a quaisquer sistemas ou grupos sociais, subordinando-os a mecanismos pré-estabelecidos de conhecimento.

É neste contexto de delimitação das áreas de atuação da história, antropologia, etc. que há também a construção do domínio teórico específico da história da arte – uma narrativa linear e cronológica de uma sequência de estilos. Além disso, compreendemos com Hans Belting que o museu é a instituição símbolo desta estrutura, quando o autor coloca que o museu age como enquadramento para a história da arte, ao mesmo tempo em que constrói e legitima suas narrativas. (Belting 2006)

Dominique Poulot, importante museólogo francês, sintetiza o conceito de museu a partir de algumas definições, entre elas, destaca-se a seguinte, de 1974 pelo ICOM:

O museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e seu desenvolvimento, aberta ao público, e que faz pesquisas relacionadas com os testemunhos materiais do ser humano e de seu ambiente, tendo em vista a aquisição, conservação, transmissão e, principalmente, exposição desse acervo com a finalidade de estudo, educação e deleite. (Poulot 2013: 18)

Perceber o museu como instituição fundamentalmente estruturalista será basilar para compreendermos, em seguida, seus os métodos de construção discursiva.

Ao longo do tempo diversos movimentos passam a questionar essa suposta 'universalidade' do pensamento moderno europeu. Podemos definir, portanto, o pós-estruturalismo como a primeira atitude de recusa a uma postura subordinada, que considera que um grupo social tenha uma posição mais legítima que os demais para proferir regras. Em segundo lugar, é uma reavaliação das premissas que embasam um conjunto de disciplinas acadêmicas reunidas no bojo das ciências sociais. O pós-estruturalismo quer, portanto, compreender o funcionamento do 'sistema', muito mais do que explicar através da 'estrutura'. (Foster et al 2004)

O pós-estruturalismo nega a teoria de que os sistemas são autônomos, com regras e operações exteriores a essas estruturas. A linguagem por exemplo passa a ser vista não apenas como transmissão de significados, mas como disputa de poder, que coloca o interlocutor em

---

<sup>1</sup> No sentido de Bourdieu, que trabalha o conceito de campo no sentido sociológico, como campo de lutas, de forças e de poder simbólico.



obrigação de resposta, impondo todo um sistema discursivo para o receptor do ato linguístico, definindo os locais de fala. Um discurso é sempre muito mais do que uma transmissão de mensagens, é uma relação de forças, com movimento de modificação ou de interferência no direito de resposta do receptor. (Foster et al 2004)

## I. A CONSTRUÇÃO DOS CAMPOS DISCIPLINARES

Michel Foucault coloca que, mais do que a busca por comprovação de uma suposta verdade, o estabelecimento das disciplinas é a construção de um sistema dentro do qual se estabelecem conceitos e se constroem consensos, um escopo teórico que busca delimitar a pertinência de seu lexo. Segundo o autor uma disciplina consiste em:

um princípio de controle da produção do discurso. [...] Geralmente se vê, [...] no desenvolvimento de uma disciplina, como que recursos infinitos para a criação de discursos. Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva. (Foucault 1970: 34)

Nesse contexto o conhecimento deixa de ser o conteúdo de uma disciplina autônoma e se torna disciplinador, marcado por operação de poder. Segundo Foucault:

É que se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder? (Foucault 1970: 19)

Compreendemos o museu – assim como o arquivo – como instituição legitimada a construir discursos. Derrida (2001) desenvolve essa questão de um modo importante para este trabalho quando afirma que não há arquivo sem um espaço instituído de um desejo de impressão. Assim, o autor coloca o arquivo como uma narrativa construída a partir de um pensamento dominante que pretende instituir a verdade, as regras e a lei, mas que necessariamente é apenas uma possibilidade de construção discursiva. Não apenas os documentos existentes no arquivo (que já foram selecionados, em uma operação excludente), mas também a sua estrutura normativa, exerce um poder político na medida em que conduz uma suposta busca por conhecimento, enquanto estabelece uma ordem.

O arquivo para Derrida se constitui, não como a preservação de uma suposta memória, mas como construção de uma narrativa artificial, legitimadora de um discurso hegemônico de um grupo específico. Ao falarmos em preservação da memória, é necessário que se pense como e por quem são construídos esses discursos. Nas palavras do autor:

Pois o arquivo, se esta palavra ou esta figura se estabiliza em alguma significação, não será jamais a memória nem a anamnese em sua experiência espontânea, viva e interior. Bem ao contrário: o arquivo tem lugar da falta originária e estrutural da chamada memória. (Derrida 2001: 22)

E ele define arquivo como:

Impressão, escritura, prótese ou técnica hipomnésica em geral, não é somente estocagem e conservação de um conteúdo arquivável passado [...] Não, a estrutura técnica do arquivo arquivante, determina também a estrutura do conteúdo arquivável, em seu próprio surgimento e sua relação com o futuro. É também a nossa experiência política do meios chamados informação. (Derrida, 2001: 28-29)

O museu como enunciado ou „ O enunciado e o Arquivo“

Em diálogo estreito com as proposições trazidas por Jacques Derrida, estão as reflexões sobre a construção discursiva, a postulação de enunciados e a relação direta com o arquivo (ou o museu) propostas por Foucault. Para o autor:

Dizer que os enunciados são remanentes não é dizer que eles permanecem no campo da memória ou que se pode reencontrar o que queriam dizer, mas sim que se conservaram graças a um certo número de suportes e de técnicas materiais (de que o livro não passa, é claro, de um exemplo), segundo certos tipos de instituições (entre muitas outras, a biblioteca) e com certas modalidades estatutárias (que não são as mesmas quando se trata de um texto religioso, de um regulamento de direito ou de uma verdade científica). Isso quer dizer, também, que eles estão investidos em técnicas que os põem em aplicação, em práticas que daí derivam em relações sociais que se constituíram ou se modificaram através deles. (Foucault 2008<sup>2</sup>:140)

O autor estabelece uma relação entre dois conceitos que segundo ele constroem essa legitimidade discursiva, e para a qual o museu é uma instituição símbolo.

O primeiro seria o enunciado, que se relaciona diretamente com a discussão anterior, que percebe a comunicação não apenas como a transmissão de mensagens mas como uma relação que posiciona ouvinte e falante em uma disputa de poder. Nesse sentido, a questão do enunciado fica muito clara como a postura dominante de quem fala. O conceito de enunciado já pressupõe que o conteúdo daquela fala foi legitimado dentro do campo de forças a que ele pertence – a legitimação faz com que uma fala se torne um enunciado.

O segundo termo é positividade. Parece-nos que a positividade se refere diretamente ao método, ou à forma em que é desenvolvida essa legitimação, mais do que o discurso em si.

As diferentes obras, os livros dispersos, toda a massa de textos que pertencem a uma mesma formação discursiva [...] todas essas figuras e individualidades diversas não comunicam apenas pelo encadeamento lógico das proposições que eles apresentam, nem pela recorrência dos temas, nem pela pertinência de uma significação transmitida, esquecida, redescoberta; comunicam pela forma de positividade de seus discursos. Ou, mais exatamente, essa forma de positividade (e as condições de exercício da função enunciativa) define um campo em que, eventualmente, podem ser desenvolvidas identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos. Assim, a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um a priori histórico. (Foucault 2008: 144)

O museu seria, portanto, a instituição da “positividade do enunciado”, ou seja, mais do que um discurso hegemônico, há uma constituição técnica (de métodos, artifícios e materiais) que corroboram e sustentam o enunciado propriamente dito.

Percebemos muitos pontos convergentes entre o pensamento de Foucault e Derrida no que tange a construção de uma hegemonia de um determinado tipo de discurso, mas principalmente na condição do museu (ou o arquivo, a biblioteca, etc.) como símbolo desse procedimento no decorrer da história – enquanto produção moderna.

Para Foucault o arquivo pode ser compreendido da seguinte maneira:

Ao invés de vermos alinharem-se, no grande livro mítico da história, palavras que traduzem, em caracteres visíveis, pensamentos constituídos antes e em outro lugar, temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos [...] arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos

---

<sup>2</sup> Data do texto original 1969

enunciados como acontecimentos singulares. [...] O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade. (Foucault 2008: 147)

É possível perceber no entanto, uma sutil diferença de tom entre os dois autores. Foucault, neste texto, evidencia a ausência de uma suposta neutralidade que tem por costume acompanhar o discurso científico, e coloca o arquivo como uma produção não apenas de enunciado mas de método – a positividade – para pavimentar determinadas construções retóricas. Derrida no entanto, nos parece, deposita uma carga política mais contundente em suas colocações, enfatizando claramente o projeto de hegemonia construído por grupos culturais específicos.

## II. O TRINÔMIO ARTE – HISTÓRIA DA ARTE – MUSEU

Ainda no escopo do pensamento do museu enquanto estrutura, é importante trazer especificamente a questão dos museus de arte. Para tanto, visitaremos a discussão de Arthur Danto e Hans Belting:

A história da arte é para ambos uma construção, com uma lógica própria e um fio condutor que permeia os estilos ao longo do tempo, e é conseqüentemente fruto de uma tradição moderna e europeia, legitimada não apenas por um lexo disciplinar, mas também por um conjunto de materiais e um vocabulário técnico que, junto com as instituições, pavimentam a construção dessas narrativas.

Belting coloca que há uma tradição de arte calcada em uma estrutura formal e estilística e que é corroborada pelas instituições legitimadas como campo da arte. Uma das questões centrais para o autor é que a história da arte é um enquadramento, que delimita e empresta sentido para a produção artística. Arte, história da arte e o museu são, portanto, estruturas que se complementam na produção do discurso essencialmente europeu.

Para contribuir com esse argumento, de que a arte e o museu são partes de uma mesma produção discursiva, é interessante trazer o pensamento de Donald Preziosi. De modo geral o autor estabelece uma relação direta entre a museologia e a história da arte. Mais especificamente ele defende que o termo museografia, que poderia ser traduzido como “museologia aplicada”, nada mais é do que a evidência de seu referencial à produção artística. Neste caso, a museologia estaria aplicada a quê? À história da arte, moderna e hegemônica, e que no contexto da argumentação do autor, é o estabelecimento simbólico dos Estados Nacionais.

Para ele a estruturação técnica e disciplinar do campo da museografia a partir de espécimes arquiváveis denota exatamente este procedimento de que nos fala Foucault, de um aparato que traz positividade ao enunciado, ou – diríamos nós – legitimidade ao discurso.

Donald Preziosi defende que, tanto a museologia quanto a museografia são agentes de legitimação de discursos que se utilizam dos espécimes arquiváveis como ferramenta de construção narrativa. As materialidades desses espécimes legitimam o discurso do museu, atuando como um lastro de comprovação, que remete à estrutura do saber científico.

Nas palavras de Preziosi:

Museography and its museologies were grounded upon the meta-phoric, metonymic, and anaphoric associations that might be mapped amongst their archived specimens. They demonstrated, in effect, that all things could be understood as specimens,

and that specimenization could be an effective pre-requisite to the production of useful knowledge about anything. (Preziosi 1998: 496)

O autor coloca que o museu atua como uma estrutura, que vai além do invólucro arquitetônico, e permeia o modo de atuação e os procedimentos institucionais – é, portanto, compreendido sobretudo como ferramenta da história da arte. Para o autor:

Exhibition and art historical practice (both of which are subspecies of museography) are thus genres of imaginative fiction. Their practices of composition and narration constitute the ‘realities’ of history chiefly through the use of prefabricated materials and vocabularies—tropes, syntactic formulas, methodologies of demonstration and proof, and techniques of stagecraft and dramaturgy. Such fictional devices are shared with other genres of ideological practice such as organized religion and the entertainment—that is, the containment—industries. (Preziosi 1998: 492)

Alguns aspectos da fala de Preziosi nos são particularmente relevantes neste ponto. Ele coloca que o museu, assim como os romances (e aqui é interessante frisar esta aproximação, evidenciando que ambos são histórias fictícias) são artefatos para a criação da narrativa moderna. Ainda segundo ele, o espaço historicizado da museologia, possibilita que se lance a luz naquilo que deve ser visto como história da arte, e nesse sentido é em si um mecanismo de construção do campo discursivo.

Seguindo uma vertente de pensamento bastante afinada com o pensamento de Foucault e Derrida, o autor coloca que o museu é um dispositivo ficcional<sup>3</sup>, que atua – de maneira semelhante à religião e ao entretenimento – como uma prática ideológica de conformidade social. Para o autor, a exposição é a prática histórica da arte que constrói gêneros de uma ficção imaginativa.

É possível perceber uma relação ainda mais direta com o discurso de Derrida e Foucault, quando Preziosi diz que o arquivo não é apenas um banco de dados, ou uma acumulação passiva de objetos ou informações. Pelo contrário, o arquivo é um instrumento crítico em defesa de seu próprio direito. Nas palavras originais: “*This archive, in other words, was itself no passive storehouse or databank; it was rather a critical instrument in its own right*” (Preziosi 1998: 1496)

O autor coloca ainda que, se o século XIX é o momento em que o homem, europeu, passa a se perceber como um ser histórico, nada mais coerente do que a constituição do museu e da história como uma linha traçada do passado até o presente. Nesse ponto, propomos uma aproximação entre o pensamento de Preziosi e o argumento trazido pelos autores de *Art Since 1900*, que estabelecem um paralelo entre o estruturalismo e o surgimento da história da arte, visto que a esta precisava de um ambiente conformado nos moldes estruturalistas para se constituir. Há também um afinamento com o discurso de Danto, de que há, na arte contemporânea, um sentimento de não pertencimento a uma sequência cronológica da história, que permite aos artistas usarem a história da arte de modo fragmentado.

Os autores parecem convergir para a ideia de que ao longo do século XIX houve um processo de construção de uma narrativa linear e centralizada da história da arte que se desenvolve em simbiose com o museu, que se coloca como a ferramenta legitimada de construção desse espaço histórico. Em contrapartida, há no século XX uma fragmentação desse sistema, tanto para a produção dos artistas, como no campo da história da arte e do

---

3 Tradução do inglês ‘ficcional device’.

pensamento museológico. Com a desestruturação de um discurso de tendências totalizantes, há uma proliferação de narrativas específicas, que pretendem abordar muitos universos. A teoria da arte se torna cada vez mais compartimentada, e as teorias dos artistas substituem a ideia de uma teoria da arte única. Existe então uma fratura, em que a produção dos artistas não mais se insere nesta lógica já consolidada da história e da crítica de arte.

Outro aspecto essencial que evidencia esta inadequação são os critérios formais, estilísticos técnicos e materiais para a distinção do que seria um objeto artístico. Para Arthur Danto (2006), quando a obra se distancia definitivamente do suporte material que a apartava do mundo, ocorre a morte desta forma clássica de arte. De outro modo: se uma obra era reconhecida por suas propriedades técnicas e estéticas, agora o que diferencia um objeto de arte dos outros objetos cotidianos é uma questão discursiva. Segundo ele:

(...) não havia uma forma especial para a aparência das obras de arte em contraste com o que eu havia designado "coisas meramente reais". Para usar o meu exemplo favorito, nada parecia marcar externamente a diferença entre a Brillo Box de Andy Warhol e as caixas de Brillo do supermercado. E a arte conceitual demonstrou que não era preciso nem mesmo ser um objeto visual palpável para que algo fosse uma obra de arte visual. (...) Significava que, no que se refere às aparências, tudo poderia ser uma obra de arte, e também significava que, se fosse o caso de descobrir o que era a arte, seria preciso voltar-se da experiência do sentido para o pensamento. (Danto 1984: 16)

### III. ESTRUTURA, MEIO E MODERNIDADE.

Este movimento de relativização e de desconstrução do pensamento artístico da modernidade, como vimos, vem sendo abordado de diversas maneiras pelos autores: para Rosalind Krauss, por exemplo, o estruturalismo é responsável pelo empoderamento da arte moderna, e nesse caso a condição pós meio seria consequência de um afrontamento às instâncias tradicionais da arte se relacionando diretamente com o pós-estruturalismo. Para Krauss o desenvolvimento de novas linguagens e categorias artísticas não representa uma alteração formal ou estilística, mas a instituição de uma nova condição crítica para o pensamento artístico.

Para Danto, essa transição da arte moderna para contemporânea se dá a partir de um sentimento de não pertencimento ao fio cronológico da história. Em complementação, Belting coloca que há uma fragmentação das narrativas, onde a história da arte hegemônica é substituída por diversas produções discursivas que se propõe a referenciar poéticas e produções artísticas muito específicas.

No discurso dos autores é possível perceber uma oposição entre o sentimento moderno de pertencimento à narrativa histórica, característico do século XIX, com a constituição das disciplinas e sua legitimação por meio do discurso estruturalista; em contrapartida, a ruptura para a arte contemporânea se dá justamente com a quebra desse discurso totalizante.

O que buscamos evidenciar é que existem relações possíveis entre esses conceitos. Propomos uma relação entre a especificidade do meio e a corrente de pensamento estruturalista, assim como os pós meio como um sintoma de ruptura das estruturas tradicionais, afinado com a corrente pós-estruturalista. De modo consolidado: nossa análise sobre este processo de ruptura, estará baseado na relação estabelecida entre arte moderna / estruturalismo / especificidade do meio; em oposição à arte contemporânea / pós-estruturalismo / condição pós meio da arte.

É importante colocar que reconhecemos este processo como uma transformação, não apenas de ruptura, mas também de continuidade. Nossa tentativa é estabelecer relações entre a determinação de um lexo disciplinar, ou um vocabulário técnico que permite o trânsito no meio específico, e a concepção de uma estrutura autorregulada onde a forma é um resultado do material fornecido pelo próprio sistema que promove uma exacerbação da dimensão estilística, estética, do resultado formal e visual. Essa dinâmica técnico-formal se adéqua à ideia moderna das divisões entre os meios específicos, e se relaciona às principais instâncias da atividade museológica.

#### IV. MUSEU-INSTITUIÇÃO, MUSEU-DESEJO

Nos propomos aqui a lançar luz sobre duas das diversas possibilidades de acepção do conceito de museu. A primeira define a instituição através das suas atividades: “preserva, pesquisa e notadamente expõe testemunhos do homem e da natureza...”; ou de sua estrutura física: “um prédio que abriga uma coleção”<sup>4</sup> etc. Essa dimensão institucional é importante, é com ela que estamos trabalhando até agora. Enquanto instituição, este museu perpetua e ao mesmo tempo demanda regras, métodos e sistemas.

No entanto, não podemos abrir mão da definição que nos possibilita uma reflexão sobre os desejos que são o estopim para a institucionalização. O IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus nos traz, por exemplo, a seguinte definição: “[...] O museu é o lugar em que sensações, ideias e imagens de pronto irradiadas por objetos e referenciais ali reunidos iluminam valores essenciais para o ser humano [...]”<sup>5</sup>

Antes do museu-instituição existe um museu-desejo, que o precede. Pensamos então no museu

– não através de suas funções ou sua estrutura, mas pelo que ele representa: um desejo de permanência, de perpetuação de um discurso. Essa dupla significação parece ter sido o ponto de partida para Peter Vergo, autor do livro *Nova Museologia*, quando coloca que:

In reality, since museums are almost, if not quite as old as civilisation itself, and since the plethora of present-day museums embraces virtually every field of human endeavour [...] it is a field of enquiry so broad as to be a matter of concern to almost everybody.

E continua:

Museums, in the sense in which the word is today commonly understood, are of course a relatively recent phenomenon. The foundation of the great publicly funded (and publicly accessible) institutions such as the British Museum or the Louvre goes back no more than a couple- of hundred years, to the latter part of the eighteenth century. But in origin, museums date back at least to classical times, if not beyond. The origin of the museum is often traced back to the Ptolemaic mouseion at Alexandria, which was (whatever else it may have been) first and foremost a study collection with library attached, a repository of knowledge, a place of scholars and philosophers and historians. (Vergo 1989: 2)

É possível perceber nas palavras de Vergo que ele também trabalha com a existência de diferentes acepções da palavra *Museu*. Inicialmente ele coloca que há uma concepção de

---

<sup>4</sup> Essas definições foram sendo reelaboradas pelo ICOM – International Council of Museum

<sup>5</sup> <http://www.museus.gov.br/os-museus/>

museu “quase, se não tão antiga quanto à própria civilização” e por outro lado um “museu no sentido que conhecemos hoje” [tradução nossa] que remete ao século XIX.

Percebemos a corrente teórica da Nova Museologia como uma das possíveis vertentes pós estruturalistas do pensamento museológico, e identificamos essa semelhança na fala de Peter Vergo, quando ele evidencia uma postura teórica que pressupõe inexistência de uma narrativa central, unívoca ou prerrogativamente verdadeira. Assim como Foucault, Derrida ou Preziosi, Vergo também trabalha a partir do entendimento de que há uma lateralidade na construção das narrativas museológicas.

Nos consideramos afinados com Vergo quando ele postula que o problema da “velha museologia”, ou a museologia tradicional, é que ela se debruça majoritariamente sobre o método utilizado para a institucionalização, e muito pouco sobre o enfoque, o assunto ou a finalidade do museu. Nas palavras originais: “I would retort that what is wrong with the 'old' museology is that it is too much about museum methods, and too little about the purposes of museums” (Vergo 1989: 3)

A teoria museológica do século XX, com desdobramentos no século XXI trabalha com vertentes e tipologias de museus que tem como princípio a construção de narrativas sociais plurais e a desconstrução de um discurso hegemônico disseminado pelos museus tradicionais europeus. Embora tenha havido uma proliferação de diferentes formatos de museus (museus de território, ecomuseus, etc.), que surgem com ferramentas de legitimação respaldadas por exemplo pela a Carta de Santiago do Chile em 1972<sup>6</sup> e a Declaração de Quebec em 1984<sup>7</sup>, compreendemos que há um hiato entre a concepção teórica e a prática metodológica institucional – pelo menos no que se refere especificamente aos museus de arte.

## V. CONCLUSÃO

A centralidade do objeto material, a definição de “um prédio que abriga uma coleção”, e principalmente a insistência na utilização da ferramenta museu, tanto teórica quanto institucionalmente, na nossa visão, continuam sendo paradigmas estruturantes de uma prática discursiva arbitrária.

É claro que a seleção de objetos a serem expostos ou preservados é em si uma construção de uma visão da história, mas com Derrida defendemos que existe uma segunda questão que transcende à condição lateralizada da escolha do que será musealizado, representado ou quais discursos serão legitimados: a estrutura normatizante norteia os processos de maneira mais ampla e mais contundente do que o conteúdo processado. Acreditamos que a forma é resultado do conteúdo, ou seja, não acreditamos ser possível promulgar um discurso multilateralizado através de uma estrutura normativa única.

Há, portanto, um problema na transposição do museu-desejo para o museu-instituição. Esse “museu pós estruturalista” não está consolidado nas práticas institucionais. Se por um lado os museus são estruturas de poder, em relação direta com a construção das representações sociais as quais são legitimadas a proceder, por outro lado, há uma abordagem institucional que reafirma a mesma estrutura de poder que estaria sendo questionada. Ou seja, embora o paradigma conceitual museológico tenha sido atravessado por um pensamento pós estruturalistas, o modelo institucional, baseado no “prédio que abriga uma coleção” permanece presente. Compreendemos ainda que não se trata de deslocar a estrutura de poder, no sentido de utilizar a ferramenta museu para legitimar discursos não

---

<sup>6</sup> Define os princípios base do Museu Integral

<sup>7</sup> Define os princípios base da Nova Museologia

hegemônicos. Sim, esta é uma posição possível, legítima. No entanto o que buscamos defender é que o processamento institucional – para o qual o museu é apenas um símbolo – é em si uma estrutura legitimadora de poder.

## VI. REFERÊNCIAS

BELTING, Hans. O fim da história da arte: uma revisão dez anos depois. São Paulo: Cosac Naify, 2006. DANTO, Arthur. Após o Fim da Arte. A arte contemporânea e os limites da história. São Paulo: Odysseus, Edusp, 2006.

DERRIDA, Jacques. Mal de arquivo: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. FOSTER, Hal; KRAUSS, Rosalind; BOIS, Ive-Alain; BUCHLOH, Benjamin. Art since 1900. Modernism, antimodernism, postmodernism. Londres: Thames & Hudson, 2014.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 02 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PREZIOSI, Donald. Epilogue. The Art of Art History. Oxford University Press 1998. Canada. VERGO, Peter. The New museology. London 1989, Reaktion Books <http://www.museus.gov.br/os-museus/>



# **UTOPIÍA ANDINA: HISTORIA E IDEOLOGÍA**

Rommel Plasencia Sot o

# UTOPIA ANDINA: IDEOLOGÍA Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN EL PERÚ

## I. MESIANISMO ANDINO

La idea de una sociedad andina construida con los insumos de una imagen idealizada del imperio incaico, tiene diversos orígenes que se cristalizan y ponen a prueba con el llamado “ciclo de rebeliones” en el sur peruano de principios del siglo XX. Este conjunto de ideas tiene su origen por lo general, en la propuesta jesuita del siglo XVI de ir formando élites nativas que se encargarían de gobernar por “mandato natural” el continente americano.

Esta propuesta fue reforzada por el hecho de que los colegios para caciques dirigidos por los hijos de Loyola en Lima y el Cuzco, fueron el fermento donde los Incas reconocidos como nobles por el orden colonial, tuvieron una noción de auto-reconocimiento y de certeza de que eran ellos los destinados no sólo gobernar estas tierras, sino la de restaurar también el imperio inca, visto este, como un estado y una sociedad basadas en la justicia, la benevolencia y la paz.

Los descendientes privilegiados de las panacas cuzqueñas pasaron por sus aulas: los Sayri Túpac, los Paullu, Cayo Topa, mestizos como el Inca Garcilaso e incluso un “enigmático peregrino” como Juan Santos (así lo ha llamado Peter Elmore). Pero todos incluidos en lo que Rowe llamaría acertadamente el primer momento del “nacionalismo inca”.<sup>1</sup> Su carácter señorial y reivindicativo, proponía un sistema de gobierno alternativo al diseñado por los peninsulares. Este sistema de ideas explicaría porque junto a las medidas económicas instauradas por los borbones también acicatearon una era “de insurrecciones andinas” del siglo XVIII cuyo clímax será la gran rebelión de Túpac Amaru.

De paso entre las medidas de “tierra devastada” de los españoles que aplastaron la rebelión; estuvo la de prohibir la vestimenta y la parafernalia inca (creada en la colonia) y de leer “Los Comentarios Reales” pues sus relatos de la historia cusqueña fueron consideradas peligrosas. En ese sentido, la noción del retorno del Inca, como profecía de los nobles cuzqueños que acompañaron a su proyecto político, se constituye en un elemento importante en la construcción del concepto de *mesianismo y utopía andinos*, claves explicativas no sólo de la “coyuntura rebelde”, sino también del “ciclo de rebeliones” de inicios del siglo XX.<sup>2</sup>

Estas categorías –mesianismo y utopía- las trataremos brevemente desde los aportes de la antropología para luego, con esas bases conceptuales abstraídas de distintos espacios etnográficos, aplicarla a la discusión que se dio entre historiadores peruanos, sobre el carácter de las rebeliones campesinas de inicios y mediados del siglo XX, y de la rebelión política de Sendero Luminoso en los años 80.

---

1 Entre los textos pioneros están el de Frisancho (1928) y el propio Rowe (1954). Sin olvidar tampoco, que esta prédica haya reflejado lo que Lohmann llamó la “estela lascasiana” de los dominicos del siglo XVI. Dominicos y jesuitas ensayaron sus utopías terrenales en las reducciones del sur del virreinato peruano y sobre todo en las del Paraguay, en la cual estos últimos combinaron la lógica de las sociedades nativas con ciertas ideas renacentistas.

2 Walker (1999) ha recomendado no confundir las temporalidades pues la gran rebelión debe de ser entendida en sus propios términos y no proyectarla a otros movimientos posteriores. Su propuesta la consideramos interesante pero no suficiente, pues todos los movimientos nacionales toman sus insumos del pasado recreado.

## I.1 Bases etnológicas

El mesianismo ha tenido su manantial de inspiración en el cristianismo milenarista que es en sí, heredera del judaísmo histórico. Estas ideas amparadas en las crisis sociales de la edad media: hambrunas, epidemias, el fantasma de los infieles del otro lado del mundo (pero muy cercanos), en fin, una sociedad al decir de Le Goff “cercada por el miedo”. Su corpus ideológico y doctrinal poseían elementos de colectivismo y de salvación. Eras masivas y ancladas en el espíritu sensorial del cristianismo medieval (siento lo que veo y veo lo que siento) y su propensión a lo sobrenatural.

Era también potenciada por el milagro, pues estaba evidenciada en hechos prodigiosos y señales particulares, era terrestre pues debería realizarse *aquí* e inminente pues tenía que ser *ahora*. Además, *total*, pues la reforma abarcaba a toda la sociedad y en todos sus aspectos.

Mircea Eliade (1949) enfatiza más bien el tiempo original y arquetípico del eterno retorno, propio de sociedades no occidentales –de esas de las que se ocupa la antropología- y que se oponen a la idea del progreso lineal, donde la sociedad se destruye en un vendaval, para volver a repetirse perfeccionada. Los dispositivos que sueldan a esas comunidades que propagan la idea, son el fanatismo y la lealtad al líder espiritual.

Para Lanternari (1965) el mesianismo así visto, se describe como un factor poderoso de movilización social, en donde “*los movimientos proféticos tienen un indudable carácter religioso*” (349). Además, el profeta/guía conduce a la multitud creyente aferrado a un mito original en la que encuentra la revelación o la visión en que postula un “regreso a los orígenes” que es siempre una edad de oro, en la cual las leyes humanas están suspendidas o reformadas. Este “tipo ideal” se expresa a final de cuentas, en un exasperante hoy y el anhelo de un mañana feliz. De ahí, la urgencia en la movilización, para alcanzar la revolución (Worsley 1980).

Georges Duby en el “Año Mil” (1992) ha tratado el tema del miedo (y esperanza) colectivo ante el advenimiento del milenio como antesala de la redención o la destrucción. Si bien no destaca movimientos específicos, su utilidad reside no sólo en la erudición del autor sino en plantear que, ante hechos traumáticos percibidos colectivamente, queda la esperanza como alternativa, pero siempre en ese umbral, también desata el temor ante un posible fracaso de la utopía.

Resulta también razonable, que el mesianismo haya tenido también raíces propias en América antes de la llegada de los europeos. La *tierra sin mal*, lugar de perfección humana es común en las sociedades nómades desde el bosque tropical hasta las sabanas del Chaco (Métraux 1973). Los tupí-guaraníes por ejemplo, realizaban esporádicamente migraciones míticas<sup>3</sup> exacerbadas por sus “mesías indios” hacia *ese lugar* donde “no es solamente un lugar de delicias, es también el único refugio que quedará a los hombres cuando sobrevenga el fin del mundo” (8)

## I.2 Bases históricas en Occidente

Con el descubrimiento de América, llegaron a nuestras playas ideas censuradas en el seno de la iglesia católica, muchas de estas ideas como el joaquinismo o el sebastianismo, habían surgido de periodos de crisis social en donde la corrupción de Roma era el lugar más socorrido

---

<sup>3</sup> En el año 2000 viajaba el autor por el río Ucayali cuando en la desembocadura del Pachitea, cruzó una flotilla de embarcaciones de los “israelitas”. Familias enteras con sus enseres de todo tipo y animales domésticos, buscando la tierra prometida.

de la prédica disidente (Lafaye 1984). Las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) y los Jerónimos introdujeron muy posiblemente, estas ideas que, soldadas con el mesianismo amerindio, produjeron un poderoso torrente de ideas y prácticas que se cristalizaron en distintos momentos de la historia sudamericana.

“*El comienzo del reinado de los Reyes Católicos fue rico en signos y vaticinios que hicieron alentar una profunda esperanza entre los más humildes*” menciona Alba (1975:81) para explicar que con la unificación de los dos principales reinos de la península ibérica en el siglo XV, la conquista de Granada y el descubrimiento del Nuevo Mundo, fueron percibidos como acontecimientos que activaron viejas ideas medievales. Alba plantea que estas ideas y el misticismo castellano van a explicar en cierto modo, el movimiento comunero de 1520.

Después de la batalla de Villalar en abril de 1521, los represores del movimiento comunero advirtieron que muchos ideólogos y promotores de la rebelión no solo fueron los pequeños aristócratas e incipientes burgueses sino también “*frayles y confesores*” muchas veces dominicos de ascendencia judía, tal como lo registran los “*Anales del Emperador Carlos V*” citado por Alba (118). Muchos de estos eran iluminados y beatas amparados por el fervor popular y tutelado por cierto sector de la Iglesia durante el mandato del Cardenal Cisneros.

Estos predicaban contra “*Grandes y Flamencos*”, en que su confrontación al poder (lo cual puede develar una antigua raíz anti-moderna) los hacía tributarios de las profecías de Lucía de Narni, el dominico Savonarola (“predicador de los desesperados”) y de Santa Catalina de Sena que, junto a Erasmo, apuntaron a tareas pendientes para inaugurar épocas de justicia e igualdad, la conquista de Jerusalén y la reforma inminente de la iglesia.

Los dominicos americanos tendrían su figura exultante en Francisco de la Cruz, andaluz que fue quemado en la Plaza Mayor de Lima en 1578 —que Bataillon interpretó como una *reacción antilascasiana*—, quien, entre otras ideas, planteaba la creación de una iglesia americana con un Papa autóctono (su hijo Gabrielico) y que los indios eran una de las tribus perdidas de Israel. Igualmente, los franciscanos de Ocopa llevaron sus prédicas utopistas a la selva central, donde años después estallaría la rebelión de Juan Santos Atahualpa (*Apoc Capac Huayna, Jesús Sacramentado*) el líder místico de los ashánincas.

### 1.3 La “*guerra de castas*” en los Andes

En ese sentido, las tres primeras décadas del siglo XX, serán testigos de un conjunto de rebeliones, protestas y movimientos “indígenas” que usarán en sus discursos y textos, muchas figuras y alegorías relacionadas con la restauración del antiguo Tawantinsuyo.

Esta crisis tendrá múltiples causas. Una de las más conocidas será la arremetida de los hacendados sureños contra las comunidades campesinas por apropiarse de sus tierras y también, la de forzar a la mano de obra rural a trabajar en dichas haciendas.

Los altos precios que tendrá la fibra de oveja y alpaca, en el mercado europeo será un estímulo para que los propietarios arequipeños tecnificaran sus haciendas y de paso las ampliaran ante la necesidad de pastos para el ganado. Por ejemplo, según las cifras que reporta el texto de Flores-Galindo sobre el sur andino (1977), las haciendas en la región de Puno, crecen de forma exponencial:

Haciendas de Puno	
1876	703
1914	3,699

La respuesta no se hizo esperar. En 1920 en Capachica, en Santiago de Pupuja, en Taraco, en Zepita y en 1922 y 1923, estallan las violentas protestas de Huancané. Igualmente, muchas haciendas como Pinaya propiedad de la familia López de Romaña, sufrió los embates de los peones indígenas. El clima del cuestionamiento de la gran propiedad vino de intelectuales progresistas como fue el caso de Encinas, del grupo Orkopata y particularmente de Ezequiel Urviola, por quien Matiatégui sentiría una gran admiración. También, surgía por la misma época, la prédica de los misioneros adventistas quienes, con sus propuestas modernizantes, consideraron a la hacienda y a su aliada la Iglesia Católica, como causantes de la miserable situación del campesinado puneño (Núñez 2008).

En el Cusco, surge Miguel Quispe Tito “El Inca” en la cual es ya enfático su propósito de enfrentar al gamonalismo mediante la restauración del imperio incaico como modelo societal. En 1921 se produce el conocido levantamiento de Tocroyoc en la provincia de Espinar. La de Langui, liderada por Luis Condori y la protesta de 1922 en la hacienda de Lauramarca (Reátegui 1977). En Arequipa, una región cuya capital ostentaba la más alta proporción de población blanca en el Perú colonial, también experimenta ese torbellino social como el suscitado entre 1922 y 1923 en Caylloma y Chivay.

En la provincia de La Mar en el departamento de Ayacucho, donde el conflicto entre comunidades y haciendas era crítico, se suscitaron algaradas en Patibamaba, propiedad de la familia Añaños (Béjar 1973: 123-29).

En Huancavelica, al producirse la rebelión iquichana por la sal en 1896, también estaban comprometidos comuneros de Lacroja y Mayoc y a la fecha jurisdicción de Angaraes. Las autoridades mistis alarmadas, sindicarían como cabecillas de la incursión a Luciano Coyllar y Nazario Capcha. Se los acusaría de atacar con 15 hombres, la hacienda Waterloo en Marcas, fronteriza con Huanta, y propiedad de Bacilio de la Vega.

Eso explica por qué en 1920, Miguel A. Parra, ayacuchano y “vecino” de Congalla (en la ruta de Lircay hacia Huanta), se dirigiese mediante una carta a las autoridades limeñas, acusando a los delegados de la Asociación Pro-Indígena que han “*definido ideas odiosas en el seno (sic) de la comunidad, tendientes a restaurar el Tahuantinsuyo [y han] tomado una actitud subversiva y se han declarado en abierta rebelión con la comunidad*”. El plan era según él, amedrentar a los propietarios “*desalojándolos para apoderarse de sus tierras y convertirlos en tierras comunales*” (Plasencia 1997).

## II. UTOPIA Y REBELION: PRESTAMOS TEORICOS Y USOS IDEOLOGICOS.

Wilfredo Kapsoli (1977) llamará a estos movimientos “mesiánicos y milenaristas” es decir pre-políticos. Con ello inaugura una tendencia en la historiografía peruana de los 80, de circunscribir a estos movimientos y rebeliones hasta muy entrado el siglo XX, de “milenaristas”, “nativistas” “revivalistas” “mesiánicos” “milenaristas” “incaístas” o portadores de una “utopía andina”, es decir plenamente ideológicos o simbólicos, contrarrestando de este modo, sus potenciales contenidos políticos.

En efecto, Flores-Galindo (1986) y Manuel Burga (1988) entre otros<sup>4</sup>, desarrollan la tesis de la “utopía andina” que fue entre otros aspectos, una estrategia historiográfica para relativizar

---

<sup>4</sup> En esta postura consideramos a Wilfredo Kapsoli, Manuel Burga, Alberto Flores-Galindo, Pablo Macera, Franklin Pease, Marco Curátola, Juan Ossio, Luis Millones y Molinié-Fioravanti, entre otros.

el proceso de modernización en el Perú de inicios del siglo XX y del otro, utilizar el arsenal teórico de la antropología (símbolos, rituales, *ethos*) para procesos sociales “no occidentales”.

Esto nos conduce a poder afirmar que esa actitud reactiva se basa en dos mecanismos descritos por Rogers (1973) y Sen (2008). En el primero, muchos intelectuales del llamado “hemisferio sur” conscientes de la irreversibilidad de la tecnología occidental, es mayor su necesidad de preservar la diferencia en el ámbito *espiritual*. El segundo, es una forma de enfatizar la “otredad” de un conjunto social, declarándola diferente de lo occidental.

Como lo ha expuesto claramente George Marcus “*El análisis simbólico reduce la ansiedad de los antropólogos al atribuir la ambigüedad y el conflicto de la vida social a procesos simbólicos antes que al proceso histórico*” (Isbell 2005: 30).

Además, “*cuando la cultura es percibida como práctica social, la práctica social cultural se considera de nuevo abistórica, ya que no se la explica en verdad socialmente (esto es, en función de relaciones sociales), sino a través de “representaciones colectivas”* (Alexiou 2017: 52, el entrecomillado es del autor).

Es decir, para operar los dos mecanismos arriba descritos, los historiadores echaron mano de la cultura, como herramienta analítica prestada de la antropología. Esto les permitió distinguir la desigualdad que estaba en la base de dichos movimientos no en la estructura social, sino en su alteridad. Al percibir como estática a la cultura (como fue el caso del incaísmo), se puso en cuestión la capacidad de dichos hombres para recibir técnicas, destrezas y patrones de otros grupos nacionales, magnificándose de ese modo, la irreductibilidad de sus diferencias culturales.

Igualmente, Marisol de la Cadena (2004) ha llamado la atención de este reflejo intelectual al reproducir los viejos prejuicios indigenistas, es decir, el de expulsar a los campesinos indígenas de la modernidad.

Molinié (s/f) ha planteado que las representaciones de los indígenas en la construcción de la nación peruana, se ha basado entre otros aspectos, en la nostalgia por el imperio perdido. Este concepto extraído de la psicología romántica, sería en realidad una traducción de la tristeza como rasgo inherente de la personalidad del indígena: esa tristeza expresaría la autoctonía. La autoctonía entonces está refugiada en el indio nostálgico (la resurrección del Inca) congelándolo y sacándolo de la contingencia, incesante y contradictoria.

Por ejemplo, cuando Pease escribe sobre un tumulto en Huancavelica (1981) le otorga posibles resabios mesiánicos al tener como actores a campesinos indígenas de la región y por el significado sincrético del apóstol Santiago, a quien acuden los rebeldes. Pero Sala i Vila (1990), al compulsar la relación de ese tumulto con la rebelión de Pumacahua en la zona –donde una columna rebelde comandada por el “santafecino” llega a Huancavelica-, encuentra que sus adherentes son los mismos protagonistas; otorgándoles entonces un cariz político y de enfrentamiento con los terratenientes, muy lejano del ánimo religioso.<sup>5</sup>

En ese mismo sentido, cuando se comparan dos textos etnográficos sobre la religiosidad popular practicada por “indígenas” en el Perú, se reconoce la misma estrategia discursiva. En “*Guerberos de la Oración. Las nuevas iglesias en el Perú*” (1994), el autor hace un largo preámbulo en la cual analiza el mesianismo andino, el Taki Onqoy y el pishatku, como elementos de origen

---

5 Ver Colección Documental de la Independencia del Perú (Tomo 3, Vol.7: 734-738), Lima, 1971.

pre-colonial que serían signos de “resistencia” cultural ante situaciones de crisis y que sobrevivieron al impacto de la conquista, llegando incluso hasta el siglo XX.

Ese es el escenario donde Kapsoli desarrolla el análisis de una iglesia pentecostal en Lima, afirmada en una vigorosa etnografía inusual en un historiador. La hipótesis que desliza es elocuente: toda la fuerza emocional, el ideario y la práctica social de creyentes y “pastores” está anclada en esa herencia y es la que jerarquiza la tradición bíblica y la militancia en nuevas iglesias. Así de acuerdo con esta posición, los arrebatos propios del pentecostalismo serían en realidad, reminiscencias del embeleso extático del Taqui Onqoy.

Nosotros creemos que es al revés –si es que mi lectura ha sido la adecuada– que estos migrantes de origen rural y provinciano<sup>6</sup>, están plenamente integrados a una iglesia de orígenes recientes que si bien utiliza ciertas ideas y técnicas carismáticas, es solo a partir de su pertenencia como sujetos modernos que hacen una lectura de dicho ideario. O si me explico mejor, son evangélicos plenos que para entender mejor un nuevo corpus doctrinario, echan mano del desván andino, reforzando de este modo su nueva situación, en una especie de “reordenamiento temporal”. Al fin y al cabo, existen distintos caminos y estrategias de incorporación a la modernidad. Siempre fue así.

*“El Tahuantinsuyo Bíblico. Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo pacto Universal”* (2014) del antropólogo Juan Ossio, desarrolla también, este modelo de análisis. Aquí, la “cultura” es un instrumento para definir y analizar la realidad. En la introducción del libro, el autor menciona su deseo de verificar la continuidad de lo que él llama la “cultura andina”, pues “pretender darle el rango de andino a un fenómeno cultural determinado sin remitirlo al periodo prehispánico nos parece una incongruencia” (19). En ese sentido, se propone comparar dos organizaciones que, si bien actúan en el presente, tendrían esa herencia: sendero luminoso y la iglesia de los israelitas pues “ambas agrupaciones podían encerrar matices del mesianismo andino” (53).

Aunque el libro no logra desplazar la historia hacia los márgenes, en realidad convierte casi todos los datos producto de la investigación, en cultura. La *cultura andina*, se convierte de este modo en un modelo heurístico que cabe aplicarlo a todas las facetas de la vida del profeta Ezequiel. Su vida signada por la pobreza –es un huaccha– en una región campesina del sur peruano, sus inicios evangélicos, su transformación en líder y profeta, han sido moldeadas por principios intangibles en que su pasado tiene más valores que el futuro al cual se conduce.

La comunidad campesina, la “religiosidad andina” sincrética y maleable, el mesianismo, los ecos del Tahuantinsuyo, todo este complejo forjado en las estructuras sociales y en la práctica de los “hombres históricos” al final yacen en el “mesianismo andino”. Un camino que conduce a un ideario que construye una micro-sociedad en que el ceremonialismo hebreo esconde en realidad casi intacta, los principios elementales de la sociedad “andina”. Tal como pudo haberse encontrado en el pensamiento de los llamados cronistas “indios”. Intenta por ello, establecer una analogía entre el escritor de Chipao y Ezequiel Ataucusi: “Quizás por mi compenetración con Guamán Poma de Ayala, al escuchar sus relatos me imaginaba que ambos eran muy parecidos” (55).

---

<sup>6</sup> El autor titula un capítulo de su libro como “El Hervor de las Iglesias” tomando una frase de Arguedas que utilizará en su novela póstuma “El zorro de arriba y el zorro de abajo” (1969). Flores-Galindo también usará este mismo término en “Buscando un Inca”.

“Buscando un Inca” (1986) y “El nacimiento de una utopía” (1988) pueden ser considerados como el clímax de este momento. El libro de Burga es una etnografía muy al ras hecha por un historiador, en que las enseñanzas de Le Goff o Wachtel lo han iluminado. Este asunto tiene que ver con un rasgo distintivo de los *Annales*, que ya fuera destacado por Burke (2006), es decir la colonización de la etnología por la historia. En efecto, la historiografía francesa para explorar temas como el pensamiento mágico en la edad media, el milenarismo, las herejías o el rumor entre los campesinos del antiguo régimen, tuvo que entenderse bajo nuevas herramientas conceptuales que la etnología francesa les proporcionaba, echando mano de Mauss y Levy-Bruhl.

Es de ahí, que Manuel Burga extrae su capacidad de entender una fiesta vinculada a la representación de la muerte del Inca en el pueblo de Mangas, en las alturas de la provincia de Bolognesi (Ancash). La fiesta de la Captura del Inca, también representada en varias localidades del Perú rural, le ofrece una oportunidad para ensayar su propuesta de “utopía andina” entendida esta como “un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada” (2005:16)<sup>7</sup>, que también se expresa en “libros, en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial” y en que “los andino se conservará por debajo de un barniz cristiano” (ibid).

Obviamente estos presupuestos que en cierto modo rigen de principios rectores del texto, merecen algunas observaciones. En primer lugar, si la utopía andina se expresa en las relaciones sociales (actitudes y comportamientos), el autor no nos da ninguna pista de ello. Sencillamente porque no se verifican comportamientos o roles que nos hagan pensar que el poblador de Mangas esté resistiendo o practicando utopías. Además que esto lo hubiera comprometido en una rigurosa investigación más fáctica y menos conjetural, y poniendo en valor esta vez, la antropología que el historiador invoca con insistencia.<sup>8</sup>

El desarrollo de la fiesta lo lleva a desarrollar el presupuesto de que el mito y el ritual, fundan nuevas mentalidades al internalizar en su memoria el despojo de la conquista y la muerte de Atahualpa, que entonces se erige como un personaje paradigmático que les permite *pensar* nuevos escenarios y realidades. Es decir, las memorias junto a los complejos rituales son usados como elementos colectivos para abjurar lo indeseable. Esto último servirá como una plataforma política para construir una nueva nación: “la utopía como una dimensión de una auténtica conciencia histórica que busca construir la nación moderna, como se ha hecho en casi todos los países del mundo” (13).

La construcción de una nación entonces no transita por las reformas o la lucha de clases, sino a través del desván de la memoria, el rito y la mitología. El pasado como insumo del futuro:

---

7 Para estas notas hemos utilizado la segunda edición del 2005 hecha por la UNMSM, es decir 17 años después de la primera.

8 Manuel Burga no repara en que el uso de los conceptos *masha* y *lumtusuyes* hecha por el antropólogo Román Robles (a quien descalifica en varias oportunidades), como tres categorías matrimoniales coincide con lo planteado por Zuidema sobre los arreglos matrimoniales cusqueños: la esposa legítima, la secundaria y los descendientes de esta última (Collana/Payan/Cayao). Asimismo, cuando el historiador escribe sobre los *charivari* franceses esto es, el ruido de los aldeanos hacia los viudos que tomaban esposas jóvenes, solo debió remitirse al texto pionero de George Foster (1965) sobre la “imagen del bien limitado”.



aunque esa nueva historia nativa no la plantean los propios protagonistas (pues sólo la actúan), sino que son arreglados por intelectuales progresistas y empáticos.<sup>9</sup>

Sin embargo, queremos avanzar algo en la propuesta del autor acerca de la historia interiorizada en complejos culturales. En efecto, la sociedad andina sería *performativa* (Molinié 1999) es decir, internaliza hechos históricos a través del ritual y la performance. La idea parece plausible en una sociedad ágrafa que en la colonia fue evangelizada en quechua y que, al reducirlos como campesinos, los arrojó nuevamente a los mismos fenómenos naturales que volvieron a animar su viejo espíritu panteísta, reforzando de este modo determinadas coordenadas de su cosmología (López-Baralt 1988).

Esta postura será desarrollada de forma más compleja por Marhal Sahlins en *“Islas de historia. La muerte del capitán Cook: Metáfora, antropología e historia”* (1988). Aquí, la historia es una forma de la cultura, los hechos contingentes son ordenados por una estructura mítica que codifica lo cotidiano, pero que también les sirve de guía de acción para sus relaciones sociales entre semejantes y también para con los extraños, al que llamaría “mitopraxis”.

Para Kuper (2001: 209) en su crítica a la antropología cultural norteamericana (del cual la antropología peruana es en muchos aspectos tributaria), el autor de *“Tribesmen”* llevó a una forma culminante (ilustrando el caso hawaiano) la noción que “los mitos aportaban un modelo para comprender los acontecimientos”. El determinismo cultural o el reducir las relaciones sociales y económicas a códigos culturales, fue pues una recaída objetable.

En conclusión, si Burga plantea que la noción de “utopía andina” fue una creación intelectual de los nobles indígenas (todo parece que fue así, pues por sus privilegios eran letrados), quizás por ello no arraigó como un proyecto contra-hegemónico frente al bloque criollo/peninsular, más aún como lo ha manifestado O’Phelan (1999), este grupo fue el más hispanizado y fidelista del sector indígena colonial.

No sólo demasiados vínculos los ataban con el bloque “blanco” sino que después de la represión contra Túpac Amaru, solo lo más inocuo de esta “utopía” es decir, la remembranza de lo “Inca” como sinónimo de orden, jerarquía y sangre real, será utilizada por los criollos instalados ya en la nueva República peruana. Con el advenimiento del siglo XX, ya confinada en las fiestas, no logrará consolidarse como un eje matricial en las nuevas propuestas indigenistas ya influidas por el socialismo, el aprismo y el regionalismo.

Sin embargo, Burga plantea algo inquietante. Los primeros fundadores de la utopía andina serían Guamán Poma y el Inca Garcilaso<sup>10</sup>. Dos personajes que, si bien tienen orígenes y trayectorias diferentes, ambos son fraguados en el orden colonial, y que además no calzan en el mundo que actúan, el orden dominante los ha puesto contra la pared. Uno, anhela una vuelta atrás idealizado, consciente de su origen provinciano muy lejano del Cusco imperial. El otro idealiza el orbe materno, pero como acertadamente dirá Porras, el Inca es “Español en Indias, Indio en España” (302). Esto lo posicionaba en un campo ambiguo. La indefinición como rasgo distintivo de la utopía andina, “la marginalidad social” como partida de nacimiento.

---

<sup>9</sup> “Detrás de ese impulso generoso, tan en boga, de sentir empatía o identificarse con el Otro, se esconde el deseo de apropiarse, ya sea autonombándose vocero del Otro o determinando el contexto del discurso de modo que la libertad del Otro queda expropiada y su respuesta, virtualmente predeterminada” (Lane Kauffmann 1998)

<sup>10</sup> Sin embargo, como ha planteado Urbano (1982) muchos autores españoles fueron tanto o más utópicos, sin embargo, fueron considerados sólo “cronistas”.

En ese sentido, la creación intelectual surgida en un contexto colonial se trasladará y proyectará debilitada, a los intelectuales de casi finales el siglo XX; ya cuando los campesinos de la sierra y la amazonia transitan por caminos de reivindicación ciudadana, plenos de modernidad. Como bien menciona Vega “En suma, la propuesta metodológica y epistemológica de la denominada “utopía andina” ha impedido reconocer al “otro-indígena” en su propia historia, como productores de sentido y significados, por el contrario, los continúa mirando como sujetos que cargan y reproducen traumas, fantasmas y mitos coloniales” (1996).

## II.1 *Buscando un Inca*<sup>11</sup>

La influencia del conocido texto de Alberto Flores-Galindo llega hasta nosotros, después de estar confinado en círculos de intelectuales y estudiantes que anhelaban cambios sociales en el Perú sin animarse a hacerlos. Sin embargo, cuando se publicó por primera vez atrajo la atención y rápidamente se convirtió en un texto de culto. Pues hizo su aparición en plena crisis de un país, donde muchos veían nuestro destino en peligro o conduciéndose como en un “tren de sombras”.<sup>12</sup>

El primer capítulo del libro titulado “Europa y el país de los incas: la utopía andina” plantea en un estilo libre propio de un ensayo (y que tiene un aire de familia cuando utiliza sus fuentes), ideas que tendrán luego apego y fortuna. Resumiendo, plantea que el Perú en general es un país heterogéneo y diverso, por el cual se ha re-creado la idea de “país de los incas” como una necesidad de uniformizar nuestra memoria. Ya en el siglo XIX, de esa variedad imaginaria se fue seleccionado el simbolismo del Inca, como una forma de crear un mito colectivo originario de la nación.

El hecho que a diferencia de los aztecas<sup>13</sup>, en el Perú el recuerdo de los Incas no sería tan remoto, pues a la ausencia de grandes transformaciones sociales con participación campesina que si hubo en México (las guerras de la independencia, la resistencia contra la invasión francesa y la Revolución de 1910), en el Perú el arcaísmo social, sólo prodigó mitología.<sup>14</sup> Aunque para Flores-Galindo esta utopía debería proyectarse hacia el futuro, construyendo un país más igualitario. El resultado de esta fórmula sería una especie de socialismo democrático o quizás una revolución humanista (aspiración que creemos lo trasladaba a otra utopía).

Sin embargo, en ese ensayo hay una idea cuestionadora: el cuestionamiento del exotismo (*“el antropólogo actual rara vez confiesa que la fuente donde extrae el valor de partir, de permanecer, de regresar*

---

11 Alberto Flores-Galindo “Buscando un Inca” Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

12 Hay casos en donde la aparición de un libro se ve favorecido por las circunstancias externas o el “clima emocional” de la coyuntura. Se me ocurre el caso de Carlos Castaneda, cuando aparece “Las enseñanzas de

Don Juan: una forma Yaqui de conocimiento” en 1968 en Los Ángeles, el estado de California era el paraíso “hippie” por lo tanto un libro que trataba sobre el uso del peyote, alborotó el escenario sicodélico de entonces. El autor se hizo famoso.

13 La sociedad azteca fue antes que un imperio centralizado, una alianza de estados; que tenían que ser permanentes renovadas. Las castas de comerciantes y viajeros eran en sí los artífices de esas alianzas. Fue pues, una sociedad en permanente guerra y con muchos enemigos, esto permitió su rápida caída en manos de los europeos. Luego, dada su geografía y su importancia estratégica, la política colonial en la Nueva España fue más profunda y extendida, permitiendo eso sí, la universalización de cultos sincréticos, en donde la memoria de los emperadores aztecas fue rápidamente olvidada. En los Andes, la memoria sobre los Incas fue mítica incluso en los señoríos hostiles (huancas, chancas o los del piedemonte amazónico) donde sus formas organizativas no fueron cambiadas, sólo así pudo sobrevivir ya fragmentada, entre los campesinos contemporáneos.

14 El indigenismo peruano del siglo XX, el movimiento intelectual que narró y representó el conjunto indígena entendido como el cimiento de una nación fue suave. Para Cynthia Vich (2000) el discurso indigenista solo fue un “espasmo socio-cultural” en el cual el proyecto fue inconcluso al no tener relación con un proceso social y político definido.

y escribir es el exotismo” nos dice Jean- Marie Auzias) con la frase “Hay una correlación evidente entre cultura andina y pobreza” (23).

Esta última afirmación, revela la necesidad de insertar la cultura en la estructura social y los procesos de cambio. Esa frase acertada del historiador, quizás enjuicie la vocación metonímica de la antropología peruana, es decir, la de buscar la verdadera cultura andina o su núcleo duro, en las zonas más deprimidas de la sierra sur. Así mismo, considerar que la modernización material o la simbiosis cultural son incómodas para delimitar limpiamente un área cultural. La agricultura moderna, la cumbia andina, el crecimiento urbano o la castellanización, son miradas con desconfianza y como atentatorias de una esencia que se desvanece irremediamente. De ahí, el sobredimensionamiento de un acto tan personal como fue el suicidio de Arguedas.

En uno de los presagios el sol amarillea  
se oscurece  
amortajando el cadáver de Atahualpa  
(Odi Gonzales)

### III. EL VENDAVAL SENDERISTA

La violencia política de los 80 desubicó al conjunto de las ciencias sociales. No sólo no fue prevista, sino que además muchos de estos intelectuales militaban en agrupaciones y movimientos de izquierda que desde los años 60 aceptaban que la violencia revolucionaria era un camino necesario para alcanzar el socialismo peruano. La idea no era absurda, sino coherente con el corpus ideológico que destilaban.<sup>15</sup> Lo curioso fue según nuestra apreciación, el hecho de que iniciadas las acciones de Sendero Luminoso, retrocedieron casi masivamente, dejando a los maoístas ayacuchanos en *offside*. No es tarea de este ensayo, indagar los orígenes y consecuencias de esta actitud, ni como esto impidió al final de cuentas la creación de un bloque popular contra-hegemónico que enfrentase a las corrientes neoliberales de los años 90 en adelante.<sup>16</sup>

Lo que nos interesa es que niveles de análisis se usaron para entender este proceso que de iniciarse en el departamento de Ayacucho (ILA) se expandió por gran parte del país. Dicho de forma más precisa, como recurrieron (nuevamente) al mito y el análisis de los símbolos para aprehender un fenómeno esencialmente social y político. Además de que esa manera de ver las cosas coincidió con posturas conservadoras, pues ambas, se aferraron al concepto común de “cultura andina”.<sup>17</sup>

---

15 Manrique (2005) sostendrá que de las 53 organizaciones de izquierda que existían solo una, el Partido Comunista Peruano “Unidad”, había renunciado a la lucha armada como método político.

16 Creemos que muchos de ellos con el paso del tiempo fueron adoptando posiciones francamente retardarias. Un nuevo anticomunismo cobijado en el hecho de la caída del muro de Berlín, los hizo proclives a elitismos que desconfiaban de lo masivo y popular. En fin, clichés que fueron parte desde entonces, de un comportamiento sazonado de posmodernismo. Por ejemplo, un reconocido profesor de antropología recomendaba con entusiasmo el libro de Huntigton “Choque de Civilizaciones” (1996) por rescatar la cultura para la ciencia política. Con una mejor información hubiese sabido que el libro del académico de Harvard, fue teóricamente alentador para las posturas belicistas de los Estados Unidos, y que, en un artículo de los años 60, recomendaba para acabar con la guerra de Vietnam, se debía arrojar nada menos que una bomba atómica (Chomsky 1972).

17 La Comisión Ucchuraccay estuvo conformada por expertos que concluyeron en el tradicionalismo de los campesinos iquichanos. El propio Lumbreras en 1984 lo dirá de forma explícita: “Enviaron a tres antropólogos que no hablan quechua; que además están dedicados al estudio de las superestructuras. Son especialistas en el estudio del mesianismo, del mito,

El primero fue considerar a la insurrección como un “*pachacuti*”. Tomar este concepto andino que significa a grandes rasgos, transformación del mundo para recomponerse en su mismo clivaje, en una suerte de “cataclismo histórico”<sup>18</sup>. Quizás su origen político e ideológico en la vieja universidad ayacuchana, así como los inicios de la acción senderista en esa región, hayan sido tomados en cuenta para apoyarse en este recurso mítico (es curioso que las acciones más emblemáticas de Sendero, hayan sucedido en la cuenca del río Pampas, el mismo circuito que privilegiaron los discípulos de Zuidema en los años 60). Degregori (1983) en una época de pleno auge de la lucha senderista, escribirá en un conocido diario de izquierda que “para la población surandina, el partido pasaría a ocupar el vacío dejado por el Inka”. En dicho artículo compararía a este movimiento, con la facción más radical de la rebelión de 1781: Túpac Catari.

Un año antes Manuel Burga (1982) describe la crisis de la década de 1560-1570 en la región de Huamanga con estas palabras: “En esta década de crisis (...) Las alianzas sociales provocan la difusión de sueños radicales dentro de las poblaciones campesinas de Huamanga. Sacerdotes indígenas, los taquiongos, iniciaron una clandestina y temeraria prédica anticristiana, y proindígena”. No era difícil evocar un parecido con la crisis que vivía en ese entonces, Ayacucho

El segundo signo fue el de considerar el violento asalto a la ciudad de Vilcashuamán en mayo de 1982, como un hecho que patentaba su relación con la ideología andina: era la capital del imperio inca en la región. A la par con la estrategia política y militar, operaba también una lógica nativa que privilegiaba el simbolismo de la llacta.

El tercero fue considerar a los líderes senderistas como transformaciones de personajes míticos o históricos del pasado. Edith Lagos evocaba a “Mama huaco” la mítica guerrera esposa de unos de los hermanos Ayar, ocultada por los cronistas quizás por su condición femenina. El seudónimo de Abimael Guzmán (Presidente Gonzalo) fue comparado y pensado como Gonzalo Pizarro, el hermano del *Conquistador* que lideró una revuelta contra el Virrey que traía las Leyes Nuevas con órdenes protectoras para con los indígenas.

Este hecho revelaba una actitud *retro* pues se quería reconstituir el feudalismo en América. Es decir detrás del alias del líder senderista se ocultaba una pulsión manifiesta: el de asesinar campesinos.<sup>19</sup>

Los actos violentos sucedidos en la rebelión de Túpac Amaru como los narrados por Szeminski (1984), fueron comparados con los de Sendero: ajusticiamientos colectivos, rivalidades entre comunidades, muertes ejemplificadoras, mutilaciones y castigos para evitar relacionarse con el exterior (el mercado, la política la información), “*pishtacos*” y “*sacaos*” redivivos. Algo común operaba en ambos procesos: la rabia de la “muchedumbre”. En suma, en cada estrategia y paso dado por los sediciosos, se escondía de forma inconsciente ciertos principios de un pensamiento que los arrojaba hacia atrás.

En cuarto lugar, creemos que todo este andamiaje discursivo demostró una negativa a entender políticamente este fenómeno. Pero también fue una forma de exotizar (y exorcizar a la

---

de la religión. Están, además, dentro de una corriente filosófica muy definida, que es la estructuralista. Se han analizado las cosas desde esa perspectiva”.

18 Para Ludovico Bertonio “pachacuti” se traduce en “tiempo de guerra” y también como “el juicio final” (Ossio 2008:221).

19 Si no me equivoco, la comparación de Edith Lagos fue hecha por Pablo Macera y la del mote de Gonzalo por Max Hernández.

vez) a Sendero para mostrarse académicamente más atractivos ante las instituciones externas, vendiendo de este modo una imagen nativista de la revolución, evitando su homologación con otros hechos sucedidos en el mundo. En quinto lugar, fue una forma de autocensura, pues si se reconocía en Sendero su naturaleza política y su causalidad sociológica, podrían pasar como justificadores del fenómeno y acusados de complicidad.

Y por último, al relativizar la influencia de la teoría maoísta y de los profesionales que militaban en su seno, le restaba a Sendero Luminoso su carácter moderno y eficaz (la *estrella enana* de Degregori), permitiendo a los nuevos senderólogos enfrentar sus miedos, reduciéndolos a sujetos con comportamientos solo entendibles por la antropología.

#### IV. BIBLIOGRAFIA

Alba, Ramón. 1975 Acerca de algunas particularidades de las comunidades de Castilla tal vez relacionados con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario. Madrid: Editora Nacional.

Alexiou, Thanasis. 2007. “La economía política de la interculturalidad”. Anthropos (216): 50-60.

Auzias, Jean Marie 1977. La antropología contemporánea. Caracas: Monte Ávila.

Béjar, Héctor 1973. La guerrilla de 1965: balance y perspectiva. Lima: Peisa.

Burga, Manuel. 1982. “Huamanga, crisis y sueños radicales”. El Caballo Rojo. Suplemento de El Diario de Marka, (125) 3 de octubre.

Burga, Manuel. 2005. Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Burke, Peter 2006. La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989. Barcelona: Gedisa.

Cadena de la, Marisol. 2004. Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Castelló Vidal, Abril (1992-97). Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas. 2 Vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

Curátola, Marco. 1977. “Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí”. Allpanchis (10)

Chomsky, Noam. 1972. La guerra de Asia. Barcelona: Ariel

Degregori, Carlos Iván. 1983. “Sendero 83. La hora de Túpac Catari” en El Caballo Rojo. Suplemento de El Diario de Marka (125) 16 enero.

Duby, George. 1992. El año mil. Barcelona: Gedisa.

Eliade, Mircea. 1972. El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición. Madrid: Alianza Editorial.

Elmore, Peter. 2000. “La metamorfosis del fuego: La utopía andina como relato y drama. Sobre Buscando Un Inca, de Alberto Flores Galindo”. Márgenes (17): 29-41.

Flores-Galindo, Alberto.

1977. Arequipa y el sur andino (siglos XVIII-XX). Lima: Horizonte.
1986. Buscando un Inca. La Habana: Casa de las Américas.
- Foster, George. 1980. "La sociedad campesina y la imagen del bien limitado" en Leopoldo Bartolomé (ed.), Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social. Buenos Aires: Periferia
- Frisancho, José. 1928. Del jesuitismo al Indianismo. Lima.
- Isbell, Billie Jean. 2005. Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino. Cusco: Bartolomé de las Casas.
- Kapsoli, Wilfredo.
1977. Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965. Lima: Delva.
1984. "Ayllus del sol: anarquía y utopía andina" Lima: Tarea.
1994. Guerreros de la Oración: Las nuevas iglesias en el Perú. Lima: Sepec.
- Kuper, Adam. 2001. Cultura: la versión de los antropólogos. Barcelona: Gedisa.
- Lafaye, Jacques. 1984. Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Lane Kaufmann, R. 1998. "Cuestionando al Otro: experimentos dialógicos en y sobre Montaigne, Kafka y Cortázar". Revista Mexicana de Sociología 60 (1): 185-217.
- Lanternari, Vittorio. 1965. Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos". Barcelona: Seix Barral.
- Lohmann Villena, Guillermo. (1971). "Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú" en Anuario de Historia del Derecho Español.
- López-Baralt, Mercedes.
1988. Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala. Madrid: Hiperion.
1989. El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino. La Paz: Hisbol.
- Lumbreras, Luis Guillermo. 1984. "Así es Uchuraccay" en El Caballo Rojo, suplemento de El Diario de Marka (193), 22 de enero.
- Manrique, Nelson. 2005. "Cambiar el mundo, cambiar la vida" en Libros@Artes, (11): 9-11.
- Metráux, Alfred. 1973. Religión y Magias indígenas de América del Sur. Madrid: Aguilar.
- Molinié, Antoinette.
1997. "Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito" en Rafael Varón y Javier Espinoza (eds.), Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostowrowski. Rafael Varón y Javier Espinoza (eds.): 691-708. Lima: IEP/ Banco Central de Reserva del Perú (BCRP).
- (s/f). "La resurrección del Inca. El papel de las representaciones indígenas en la invención de la nación peruana". Disponible en: [www.guamanpoma.or./cronicas/11/antoinette\\_molinie.pdf](http://www.guamanpoma.or./cronicas/11/antoinette_molinie.pdf).

O'Phelan, Scarlett. 1999. "Repensando el Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII" en S. O'Phelan (ed.), *Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. S. O'Phelan ed. Lima: PUCP.

Ossio, Juan.

1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

2008. *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Guaman Poma de Ayala*. Lima: PUCP.

2014. *El Tahuantinsuyo bíblico: Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Núñez, Héctor. (2008). *Presencia protestante en el altiplano puneño. Platería, 1898-1915. El caso de los Adventistas del Séptimo Día: conflictos y actores sociales*. Tesis para obtener el título de licenciado en Antropología, UNMSM.

Pease, Franklin. 1974. "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)". *Revista del Museo Nacional* (40)

Plasencia, Rommel. 1997. "Conflictos en la sociedad regional: Angaraes 1896-1950". *Anthropológica* (15): 135-150.

Reátegui, Wilson. 1977. *Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas de Lauramarca (Cuzco)*. Lima: UNMSM.

Rogers, Everett M. y Lynne Svenning. 1973. *Modernización entre campesinos*. México: FCE.

Rowe, John. 1954. "El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII". *Revista Universitaria del Cuzco* (107):17-47.

Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.

Sala i Vila, Nuria. 1990. "Alianzas y enfrentamientos regionales: consideraciones sobre la represión de un ritual andino en Lircay, 1794-1814". *Historia y Cultura* (20)

Sen, Amartya. 2007. *La India contemporánea*. Barcelona: Gedisa.

Szemisnki, Jan. 1993. *La utopía tupamarista*. Lima: PUCP.

Urbano, Enrique. 1982. "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes" en *Allpanchis* (20): 33-83.

Vega Bendezú, Mauro. 1999. "La "utopía andina" y la historiografía peruana". *Procesos* (9): 93-109.

Vich, Cynthia. 2000. *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

Walker, Charles F. 1999. "The Tupac Amaru rebellion: nationalism and Inca revivalism" en *Smoldering Ashes. Cuzco and the creation of republican Peru, 1780-1840*: 15-54. Durham: Duke University Press.

Worsley, Peter. 1980. *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI.

# **LA PRESENCIA DEL VIAJERO EN LA AMAZONIA DE LA POSGUERRA: LOS VIAJES SEITZ COMO APORTE PARA UN ANÁLISIS ETNOGRÁFICO PARA EL PAISAJE**

Pedro Guzmán de Queiroz



# LA PRESENCIA DEL VIAJERO EN LA AMAZONIA DE LA POSGUERRA: LOS VIAJES SEITZ COMO APORTE PARA UN ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DEL PAISAJE.

## I. INTRODUCCIÓN

Este paper se centra en el análisis preliminar que he realizado del material fotográfico de parte de los viajes realizados por el periodista alemán Georg Seitz junto con su esposa Thea a la Amazonia brasilera durante la década de 1950 y 1960. Dicho análisis hace parte de mi actual disertación doctoral, en la cual analizo en extenso los artículos periodísticos publicados tanto en Brasil como Alemania, así como las cartas que Seitz escribiera a sus padres en 1955 y 1956 y en mayor parte, su libro “*Hinter dem Grünen Vorhang. Fahrt zu den nackten Indianern an der Grenze Brasiliens*“, publicado por el editorial Brockhaus en el año de 1960.

Pese las diversas publicaciones consultadas sobre etnógrafos; químicos y etnobotánicos de la época que mencionan los aportes de Georg Seitz en sus estudios - entre las cuales cuentan *Yanomami warfare* (Ferguson 1995), *Waika* (Zerries 1964), *Ryptamine derivatives in epena* (Bo Holmstedt 1965) y *Evolution of identification* (R. E. Schultes 1979) -, poca ha sido la relevancia dada a la figura del viajero Georg Seitz y a su mirada particular en torno a la Amazonia brasilera y sus habitantes, en particular a su presencia pionera entre los Yanomami de aquel entonces. Así pues, en las páginas que se siguen, argumento que el análisis de la producción tanto escrita como fotográfica de los viajes de Georg Seitz debe en cuenta el lugar que él y su esposa Thea Seitz - con quien siempre estuvo en campo - ocuparon como viajeros europeos del período de posguerra al Brasil, en pleno milagro económico (plan de metas) brasilero (Bandeira 2011).

Me interesa, como primer ejercicio analítico realizar una lectura cruzada entre el lenguaje escrito y visual, partiendo de la idea de que estos dos ámbitos responden a una suerte de “gramática independiente” en la que, si bien se entrelazan, también remiten a características no necesariamente interconectadas entre sí y, por lo tanto, pueden conllevar a lugares de reflexión diferentes.

En ese orden de ideas, más allá de reconocérsele como fuentes primarias de consulta, tanto sus reflexiones como el registro fotográfico que acompaña sus viajes permiten entrever detalles muy particulares en torno a tres momentos históricos importantes. Primeramente, el desarrollo tecnológico del período de la posguerra (como, por ejemplo, la aviación y los ferrocarriles), luego, los aspectos socioeconómicos sutiles asociados a lo que entonces se denominara cómo el “milagro económico” brasilero (plan de metas) en la Amazonia y finalmente, sin lugar uno de los aspectos más relevantes, la vida cotidiana de la población Yanomami y los primeros contactos que estos tuvieron con el padre salesiano Antônio Góis entre los años 1956 y 1968.

Así pues, esta ponencia se centra en sus caminos desde el proceso inmigratorio a Brasil. Desde su establecimiento en el país al involucramiento estratégico con instituciones y personas del medio científico, tal como los salesianos, para atinjar su objetivo obsesionado: Viajar a la Amazonia, reflexionando sobre sus aportes para la etnografía y la historia.

## II. EL ACERVO SEITZ: DELINEANDO EL VIAJERO

FIGURA 1 GEORG SEITZ (SIN TÍTULO) FAMILIA DE CABOCLOS CON NIÑA.  
ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFÍCO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-  
KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



Entre marzo y mayo de 2013 realicé en el museo etnográfico *Rautenstrauch-Joest-Museum-Kulturen der Welt* de Colonia una pasantía para organizar el acervo escrito y fotográfico de los inmigrantes alemanes Georg y su esposa Thea Seitz a la Amazonia brasilera, entre las décadas de 50 y 60. En 1952 el matrimonio se muda a Brasil, encontrando allí un Estado desarrollista que, además de condiciones tecnológicas e infraestructurales favorables, estaba también abierto a la inmigración de mano de obra (europea) calificada (Oliveira 2013). La pareja llega primeramente a Minas Gerais, y luego a Rio de Janeiro<sup>1</sup>.

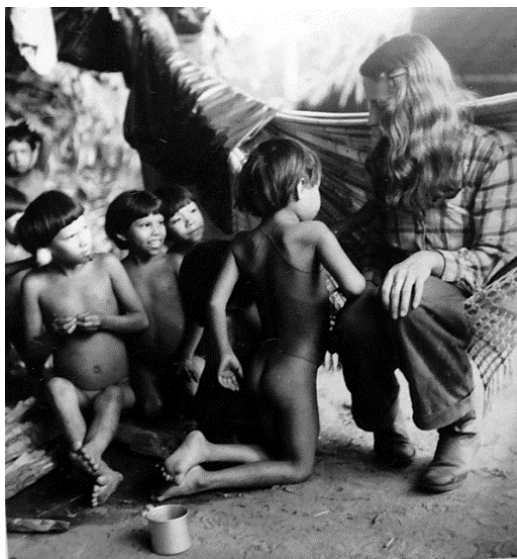
Tales datos aportan para comprender algunas actividades no tan comunes para la época, que la pareja desempeña intensamente en el país, como la fotografía y los viajes al interior del país, que más tarde convergen en su afán por las expediciones a la Amazonia.

A este respecto sus fotografías y manuscritos posibilitaron identificar dos puntos centrales contenidos en su acervo: El primero es que, como documentos histórico-etnográficos, las fotografías aportan para una reflexión de la realidad política de la Amazonia brasileña de la posguerra. El segundo es que, aunque su representación de la alteridad fuese “eurocéntrica”, el registro fotográfico de Georg y Thea Seitz demuestra un profundo entusiasmo y un vínculo de intimidad con los pueblos tradicionales, muchas veces de difícil enlace. Se concluye que fueron personajes contradictorios y a la vez fascinantes. Cabe con esto indagar con que “lentes” han visto el paisaje amazónico, y en qué medida estos lentes les empañaban la visión.

---

<sup>1</sup> Georg era técnico curtidor de cueros y fuera contratado en Brasil para trabajar en una empresa de muebles de lujo. Es apenas después del proceso inmigratorio al país que se convierte periodista correspondiente.

FIGURA 2 GEORG SEITZ (SIN TÍTULO) THEA JUGANDO CON NIÑOS YANOMAMI.  
ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-  
KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



Siendo un periodista con un profundo interés por la política interna brasilera, Georg, no obstante, se referirá a la Amazonia como un lugar detenido en el tiempo. En ese contexto, su narrativa enaltecía los potenciales de la floresta y los logros del gobierno brasilero por desbravarla, pero ubicaba a las poblaciones originarias en un horizonte de “primitivismo” o “semi-primitivismo, a lo que cabe situar su narrativa (sus lentes) no como un mero perjuicio, sino como un discurso históricamente datado, condicionado por los arquetipos y paradigmas de civilización de su época, que traía como referencia desde la cultura de masas (Zimmerman 2001).

FIGURA 3 GEORG SEITZ (SIN TÍTULO) MUJER RIBEREÑA RALLANDO YUCA  
ACOMPAÑADA DE SUS DOS HIJAS. ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO  
RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



Lo que - en un primer momento - su representación de la alteridad consideraba ser “carencia de cultura” e “invariabilidad de hábitos”, cambiará sutilmente en los viajes a medida que contacta personas de la región y observa su ingeniosa manera de vivir (Seitz 1960). Su visión ahí se inclina para una suerte de transigencia a los pobladores de la Amazonia, al que – pese seguir considerando sus hábitos como “primitivos” – les reconocía como legítimos “actores sociales de la selva”.

Cabe en este sentido ubicar el registro fotográfico de la pareja valorando su enfoque en las prácticas rutinarias como el hilar; la confección de flechas y cestos; caza; pesca; danzas; fiestas etc., de poblaciones indígenas y ribereñas. Así, sus fotografías parecen haber estado influenciadas por tendencias estéticas y visuales del fotoperiodismo y de la antropología de la época, una vez que su entusiasmo manifiesto por la población indígena allí asentada recuerda, en parte, las fantasías coloniales respecto de la otredad presente en la cultura de masas, como los textos etnográficos “populares”, las revistas ilustradas y la literatura de viaje (Zimmerman 2001 p.4)

### III. GEORG SEITZ Y EL ACERCAMIENTO A LAS INSTITUCIONES

FIGURA 4- ANTIGUO EDIFICIO DEL MUSEO ETNOGRÁFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST (1910) © KONSERVATOR STADT KÖLN - FOTO 131327 WWW.BILDERBUCH-KOELN.DE (1910)



Como “*self made ethnographer*” (autodidacta), los escritos de Georg reflejaban una preocupación mayor con el paisaje y sus habitantes, y en menor escala con la política de la región. Esto indica, como antes mencionado, que la pareja se interesaba, ya en Europa, por la “*Völkerkunde*” y la fotografía amateur. Además, el *habitus* del viajero supone que la posibilidad de estar “próximo” de su objeto de estudio, más allá de las condiciones políticas cambiantes en la infraestructura local, fue lo que catapultó el “afán expedicionario” de la pareja.

La consecuente presentación de ponencias y la venta de sus fotografías y material etnográfico a revistas; coleccionistas y museos - como el *Rautenstrauch-Joest* de Colonia -, consagraría su inversión en dinero; tiempo y trabajo en los viajes “expedicionarios”. Luego, no es una casualidad que Georg estuviese en contacto con el mencionado museo y donara a ellos algunas de sus fotografías ya en los años 1950.

FIGURA 5 ¿THEA SEITZ? (SIN TÍTULO) GEORG EMBARCA EN UM AVIÓN DE LA FUERZA AEREA BRASILEÑA - ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



FIGURA 6 ¿THEA SEITZ? (SIN TÍTULO) MONJA CON DOS NIÑAS (¿TARIANA?) EN UN INTERNADO SALESIANO ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



No se debe omitir que la pertinacia para contactar personas estratégicas del medio, como antropólogos y sertanistas<sup>2</sup>, así como las misiones salesianas, fue imperiosa para que la pareja realizara sus planes “expedicionarios”.

---

2 (...) a palavra 'sertanista' designa (...) o indivíduo que conhece profundamente a parte do território mais afastada das áreas urbanizadas e ainda não colonizada pelos 'brancos'. (...) nos anos 1940, (...) as práticas sertanistas passaram a ser questionadas por antropólogos como Heloísa Alberto Torres, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Eduardo Galvão, que (...) embora considerassem inevitável a integração dos índios à sociedade nacional, defendiam que o órgão indigenista não se comprometesse a estimular este processo. (...) (SERTANISMO, 2017)

En una carta escrita a sus padres a 26 de septiembre de 1954, Georg comenta haber conocido al investigador Geraldo (¿Pitaguay?) del “*Museu do Índio*”, inaugurado en Rio de Janeiro en 1953 (Martinez 2012). Se supone que la amistad con Geraldo fue catalizadora de sus intereses indigenistas, siendo posiblemente él quien le aportara la literatura y los primeros contactos con personas del medio, como los salesianos.

A 11 de abril de 1954, Georg escribe a sus padres sobre la ponencia de un cura austriaco (¿Pe. José Schneider?), indicada probablemente por Geraldo, realizada la noche anterior, sobre las misiones salesianas del río Xingú. Empieza ahí un contacto duradero con los salesianos. Esta oportunidad histórica posibilitó a la pareja iniciar su proyecto “expedicionario”.

Georg intercambia una serie de cartas con ellos, y finalmente, el 10 de octubre de 1955, por ocasión de una visita a las haciendas de ganado de la empresa en qué trabajaba, *Curtume Carioca* (a la isla de Marajó), arranca para su primer viaje a la Amazonia: De la isla de Marajó a Manaus y entonces bajando al río Negro a visitar las misiones salesianas.

Ya en sus primeros viajes aporta con sus lentes para diversos cambios históricos (y estructurales) en la “zona de contacto” (Pratt 1991), sobre todo respeto a la transformación de las dinámicas de sociabilidad después de la introducción de bienes occidentales – aunque sencillos –, como ollas, machetes y anzuelos.

Condicionado por la fascinación y las fantasías coloniales (Pratt 1992), el ánimo de conocimiento de la pareja aumenta progresivamente mientras profundiza su experiencia de campo. Cabe mencionar aquí también el grado de amistad y confianza que ellos conquistaron con los salesianos, asociado también al rol que la iglesia católica ocupaba en la vida social en aquel momento.

#### IV. EL PE. ANTÔNIO GOIS Y LOS YANOMAMI

FIGURA 7 GEORG SEITZ (SINTITULO) POSIBLEMENTE EN LA TERCERA EXPEDICIÓN. PADRE ANTÔNIO GÓIS TRAJO MEDICAMENTOS A LA ALDEA: ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



El punto alto de la obra de Georg (Seitz 1960) está en su amistad con el misionario Antonio Góis. En una carta escrita a su madre, comenta sobre el encuentro que tuvieron con el secretario del obispo de las misiones del Río Negro, “Padre Fabri”, quien les relata sobre el reciente contacto de aquel misionario salesiano con una etnia hasta entonces “completamente aislada”: Los Waika / Yanomami - ¿*Hokoshowe-teri?* (Ferguson 1995, p. 270)<sup>3</sup>. Georg no titubea en pedir permiso al obispo para viajar con Góis. Con el traban contacto con la etnia por primera vez en noviembre de 1956.

Siendo el primer “occidental” a establecer contacto pacífico y duradero con los grupos de aquella etnia, y reconociendo que estaban en permanente tensión de conflictos internos e interétnicos, se puede considerar que la presencia de Góis allí ha sido un hecho sorprendente (Smiljanic 2002, p. 4). La hipótesis para que su contacto con los Yanomami ocurriera, era que los indígenas (del grupo ¿*Hokoshowe-teri?*) vivían un momento de breve tregua y buscaban a través del contacto con los occidentales, el privilegio en la obtención de bienes como anzuelos, ollas, cuchillos y medicamentos (Ferguson 1995, p. 271 apud Cocco 1972 p.96)<sup>4</sup>.

FIGURA 8 (SIN TÍTULO) GEORG SEITZ - THEA ENSEÑA A LOS YANOMAMI DE LA VILLA (¿*HOKOSHOWE-TERI?*) LAS GRABACIONES DE ÁUDIO: ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



Cabe señalar que la toma de decisión de Góis en traer la pareja Seitz podría echar todo el proceso de “pacificación” a perder. Pues, si bien indicasen estar motivados a

3 El hombre, que decidió visitar a los recelosos Waikas en 1954, fue el padre Antônio Góis, de la Misión Salesiana de Tapuruquara. Le conocimos en 1955 en un viaje a la frontera colombiana y en 1956 hicimos nuestra primera visita a los Waikas a la cabecera del río Cauabori. Era el tercer viaje del padre a ese grupo. Los encontramos - unas 200 personas - en su fase de primitivismo, mismo porque no habían tenido contacto con la civilización occidental, fuera del Padre y luego con nosotros. (Seitz 1967 p.267)

4 La práctica de distribuir “regalos” y el trueque eran criticadas en la metodología de antropólogos y expertos por estimular la dependencia y provocar la extinción de saberes tradicionales, siendo con eso responsables por cambios perjudiciales en la vida de los pueblos tradicionales. Del mismo modo, al tratarse de prácticas esporádicas, la disputa por su posesión podría - por primicia y envidia - engendrar conflictos inter-étnicos, hecho que era supuestamente ignorado por la pareja, que penetra la selva bajo los auspicios y “metodologías” de las misiones salesianas – menos ortodoxas respecto a esto - para agenciar su ambicionada colección etnográfica. Seitz 1960

encontrar aquella civilización alejada a la falda del *Pico da Neblina*, fue, del lado del padre salesiano Antônio Góis, una aventura poco prudente irse con dos personas “más entusiastas que íntimas” de la realidad de los pueblos de la Amazonia.

Por más que en sus palabras Georg se creyera un hombre culto y atento a detalles que la gran mayoría de los brasileños desconocía, él ignoraba (en aquel primer momento) las cosmologías y rituales indígenas, lo que en su libro *Hinter dem grünen Vorhang* (Seitz 1960) es revelado a través de una sucesión de sentidos comunes<sup>5</sup>.

En el momento en que publica su libro las gramáticas independientes entre su obra escrita y su mirada plantean una interpretación difusa sobre la zona de contacto (Pratt 1992), pero son piezas históricas inestimables de un rompecabezas que reconstruye el momento histórico anterior a la explosión de la civilización Yanomami, en los medios internacionales de comunicación (Diniz 2007) y de la invasión de sus tierras por garimpeiros, madereros o por la construcción de carreteras a cabo del proyecto de expansión de los gobiernos militares.

## V. LA PROYECCIÓN DE GEORG SEITZ EN LOS MEDIOS CIENTÍFICOS

FIGURA 9 GEORG SEITZ (SIN TÍTULO) HÄKULA: ¿CHAMÁN? YANOMAMI EN TRANCE - ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



En la estera de ilustres viajeros autodidactas, Georg publica en los años 60 su gran baza, el artículo: “*Epéna, the intoxicating snuff powder of the Waika indians and the Tucano medicine man Agostino*” (Seitz 1967) y por razón de sus descubrimientos es invitado a dictar ponencias en varias ocasiones, como la del Congreso Internacional de Drogas psico-activas, ocurrido a la Universidad de San Francisco (California - E.E.U.U.) en enero de 1967. En aquella ocasión

<sup>5</sup> Al respecto, en el episodio más tenso de su libro (p.p. 231-234), el uso del paricá entre los Yanomamis (¿Hokoshowe-teri?), Georg no se contiene e empieza a filmar aquel ritual (Häkula). Es cuando uno de los ayudantes de la tripulación (Joaquim, posiblemente un Yanomami) se posiciona delante de su cámara para impedirlo. Georg, no entendiendo el gesto, le pide a Joaquim que salga y déjele filmar. La situación se pone tensa y el padre Antônio Góis le ruega a Georg que pare inmediatamente con la filmación. Repentinamente, Georg se ve rodeado de indígenas empuñando sus arquerías. (Seitz 1960)



presenta el ya mencionado video etnográfico en que su esposa Thea y él describen la preparación y uso de la droga (epená/paricá).

La “contemplación etnográfica” de Georg no estaba condicionada a métodos científicos determinados, lo que con tiempo y observación le proporcionó una mayor libertad para desarrollar un tema de interés. Si los viajes de la década de 50 le sirvieron para el reconocimiento del campo, a partir de los años ‘60 pasan a tener un eje temático y un “problema de investigación” a ser solucionado, que sería: “los efectos de los alcaloides a través de la inhalación de la droga (epená/paricá) sobre el sistema nervioso central”.

La obra de Georg Seitz sufre, después de la publicación del mencionado estudio, un giro metodológico. Lo nombro así porque su proceso de obtención de datos para la investigación despertó el interés de varios científicos de la época, sobre todo por ser los yanomamis (en este artículo él se refiere a los grupos Waika) en aquel momento – años 60 - una civilización de contacto aún bastante reciente. Existía asimismo un tabú entre ellos sobre la producción y manufactura de aquella sustancia: “Epéna”<sup>6</sup>. Apenas en 1960 – su cuarta expedición – los indígenas aceptan que la pareja les acompañe a buscar los ingredientes (1967, p. 316).

## VI. LOS APORTES DEL “*VIAJERO OUTSIDER*” GEORG SEITZ

FIGURA 10 (SIN TÍTULO) THEA SEITZ – GEORG FILMA NIÑOS YANOMAMI EN UN CHABONO - ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



Más allá del hueco entre su producción ensayística y fotográfica, Georg tenía las revistas ilustradas como gran referencia estética para su obra. En Brasil, a propósito, publica en 1963 el artículo “*Pico da Neblina, onde o Brasil é mais alto*” en la revista *Manchete*. Se trataba de la descubierta del punto culminante de Brasil - 2.995,30 m. (Abdala 2016) Un evento

---

<sup>6</sup> (...) “En los años 1956 a 1966 mi esposa y yo hicimos seis viajes a diversas tribus Waika a la cuenca del Río Negro, es decir, en la esquina suroeste de la zona en que ellos viven sobre el lado brasileño, cerca de la frontera con Venezuela. Tuvimos la oportunidad de penetrar sistemáticamente en los hábitos de estos indios – y también de observar los cambios de hábitos de vida a lo largo de diez años. Encontramos las tribus a las cercanías del *Igarapé Tucano* - a la cabecera del Río Cauabori; en el canal Maturacá, al sur de la cascata Hua; en las cabeceras del Río de Maia, un afluente a la izquierda del río Cauabori y en la parte alta del Río Marauia, a las cercanías de la isla Irapirapi.” Seitz 1969, p. 226

geopolítico de gran bulto atestiguado por la pareja, que no por casualidad queda en el lugar en que habitaban los Yanomami / waika: (Seitz) 1963).

FIGURA 11 (SIN TÍTULO) ¿THEA SEITZ? – DOS MUJERES CABOCLAS EXTRAEM GOMA DE LA YUCA - ARCHIVO HISTÓRICO-FOTOGRAFICO RAUTENSTRAUCH-  
JOEST-MUSEUM-KULTUREN DER WELT – COLÓNIA. ALEMANIA



Empero, al no tener objetivos definidos, sus dos primeros viajes conllevan más bien a una sucesión de acontecimientos fortuitos, que solo toman el carácter de tesis científica - o incluso material para un reportaje periodístico – en sus expediciones de los años 60. No obstante, su contribución auténtica agrega datos para el aprendizaje de la actividad de campo de la posguerra, infiriéndose que estaban en el lugar exacto en el momento ideal, sabiendo aprovecharlo fotografiándole. Sus viajes, así, tributan con un importante papel histórico para las ciencias.

Asimismo, su narrativa, al mezclar curiosidad, audacia y muchas veces ingenuidad, aporta para una reflexión sobre los más variados actores sociales del contexto amazónico (la zona de contacto), y no omite los contratiempos y errores cometidos en la actividad de campo. Cabe, en este sentido, situar su producción en una trama que contribuye para variados abordajes técnicos, contrastando con datos de otros viajeros y científicos de su época, sobre cuestiones étnicas; geopolíticas etc.

## VII. CONCLUSIÓN

Los cambios estructurales en el Brasil de la posguerra, donde había un ambiente de avance económico y social con oportunidades fructíferas para la inmigración, despertaban el optimismo y los imaginarios de muchos ciudadanos europeos por el país. Esto fue, sin duda, el telón de fondo para la empresa viajera de la pareja Seitz, que sólo podría haber sido realizada a su momento. En otros términos, sus viajes expedicionarios encarnan una generación por haber sido una suma de factores decurrentes del momento político vivido en el país - conquistado por la breve democratización “pos-Vargas” y por el avance desarrollista e infraestructural de la década de 50.

Por lo tanto, si hay una palabra que es capaz de resumir la “empresa expedicionaria” de la pareja, esta sería la “casualidad”. El hecho de que incalculables oportunidades les surgieran en Brasil – en particular el contacto con el padre salesiano Antonio Góis - sucede de un conjunto de factores, en parte planeados, en parte fortuitos, considerándose que era

un momento en que la influencia personal y la confianza tenían una carga mayor que las instituciones.

Este es un detalle cardinal para comprender las relaciones entre patrimonio y jerarquías sociales en el país, de que la pareja – y en especial Georg – supo aprovecharse para mover sus planes. En otros términos, con el endurecimiento de las instituciones– más allá de la compleja condición geopolítica de la Amazonia en las décadas siguientes - repetir sus pasos sería prácticamente imposible.

A este respeto, se sobrentiende también que la posición social ocupada por la pareja en el país, asociada al cultivo de una identidad de clase (*habitus*) que trajeron de Europa, fueron la palanca para su recepción en las instituciones. En este caso, la aceptación de sus aportes vino no tanto de su indudable talento para la fotografía, sino por su incuestionable capacidad de articulación con las instituciones: Primero en Brasil, en donde, con cierta cordialidad, logra construir su “capital social” entre los salesianos y el *Museu do Índio*, publicando incluso reportajes en la prensa nacional sobre su de presencia pionera entre los Yanomami, luego en Alemania, consagrando su saga expedicionaria al publicar su libro “*Hinter dem grünen Vorhang*” por Brockhaus - un editorial reputado en el país – y donar parte de sus fotografías y videos etnográficos al Museo *Rautenstrauch-Joest*, de Colonia: - El sentido contrario sería poco factible.

Es por lo tanto imperioso hablar que la aceptación de Georg por las instituciones europeas y estadounidenses le motiva a proseguir con su empresa expedicionaria. Ésta también le condiciona una nueva forma de escribir y abordar sus temas de interés. Su “giro metodológico” entonces va en el sentido de tornar su obra fiable a sus “pares”, aunque sin tener precaución de caer en sentidos comunes.

Como retrato fiel de una época, su obra sirve como base para reflexionar sobre diversos aspectos de la sociedad brasileña y de la posguerra en Brasil, enfocado sobre todo en el paisaje y la política de la Amazonia y sus pueblos. Por esta razón sus viajes también deben ser estudiados por otros expertos como fuente, a título de situarlas entre las obras de grandes viajeros del siglo XX.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

Abdala, Victor (2016): IBGE revê altitude de sete picos brasileiros. O da Neblina fica mais alto. Edited by Agência Brasil - EBC. EBC. Agência Brasil. Available online at <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-02/ibge-reve-altitudes-de-sete-picos-brasileiros-pico-da-neblina-fica-mais-alto>, checked on 9/1/2017.

Bandeira, Moniz (2011): O milagre alemão e o desenvolvimento do Brasil (1949-2011). 2a. ed. rev. e ampliada. São Paulo, SP: Editora Unesp.

Diniz, Débora (2007): Avaliação ética em pesquisa social. o caso do sangue Yanomami. In *Revista Bioética, Brasília* 15 (2), pp. 284–297, checked on 6/24/2015.

Ferguson, R. Brian (1995): Yanomami warfare. A political history. Sante Fe N.M., Seattle: School of American Research Press; Distributed by the University of Washington Press.

Holmstedt, B.: Rypamine derivatives in epena an intoxicating snuff used by some south american indian tribes. In *Arch. Int. Farmachology* 1965 (156), pp. 285–305, checked on 10/28/2015.

Martinez, Paulo Henrique (2012): A nação pela pluma Natureza e sociedade no Museu do Índio (Rio de Janeiro, 1953-1957). Nature and society in the Museu do Índio (Rio

de Janeiro, 1953-1957). In *An. mus. paul.* 20 (2), pp. 119–149. DOI: 10.1590/S0101-47142012000200005.

Oliveira, Ione (2013): Imigrantes e Refugiados para o Brasil após a Segunda Guerra Mundial. XXVII Simpósio Nacional de História (Conhecimento Histórico e Diálogo Social). Available online at [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371328609\\_ARQUIVO\\_Refugiado\\_seimigrantes-Anpuh-2013.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371328609_ARQUIVO_Refugiado_seimigrantes-Anpuh-2013.pdf), checked on 4/5/2017.

Pratt, Mary Louise (1991): Arts of the Contact Zone. Available online at [https://www.jstor.org/stable/25595469?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/25595469?seq=1#page_scan_tab_contents), checked on 11/10/2016.

Pratt, Mary Louise (1992): Imperial eyes. Travel writing and transculturation. London, New York: Routledge.

Schultes, Richard Evans (1979): Evolution of the identification of the myristicaceous hallucinogens of South America. In *Journal of Ethnopharmacology* 1 (3), pp. 211–239. DOI: 10.1016/S0378-8741(79)80013-6.

Seitz, Georg: Pico da Neblina. Onde o Brasil é mais alto. In *Revista Manchete* 1963 (?), pp. 66–70.

Seitz, Georg (1960): Hinter dem grünen Vorhang. Fahrt zu den nackten Indianern an der Grenze Brasiliens. Wiesbaden: Brockhaus.

Seitz, Georg (1967): Epéna, the intoxicating snuff powder of the Waika indians and the Tucano medicine man Agostino. Proceedings of a Symposium held in San Francisco, California. In *Pharmacology Section, Psychopharmacology Research Branch National Institute of Mental Health Public Health Service U.S. DEPARTMENT OF HEALTH, EDUCATION, AND WELFARE*, pp. 315–338.

Seitz, Georg (1969): Die Waikas und ihre Drogen. In *Zeitschrift für Ethnologie* 94 (2), pp. 266–283.

Smiljanic, Maria Inês (2002): Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil). In *jsa* 88 (88).

Zerries, Otto (1964): Waika. die kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas. Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1954/55 nach Südost-Venezuela. München: Renner.

Zimmerman, Andrew (2001): Anthropology and antihumanism in Imperial Germany. Chicago: University of Chicago Press.

# **TOURIPILGRIMAGE IN THE PORTUGUESE INSIDE WAY TO SANTIAGO DE COMPOSTELA**

Pereiro Pérez, Xerardo  
Prado Conde, Santiago

# TURIPEREGRINACIÓN EN EL CAMINO PORTUGUÉS INTERIOR DE SANTIAGO DE COMPOSTELA<sup>1</sup>

## I. INTRODUCCIÓN

Desde una visión histórica más clásica, el turismo contemporáneo nace como producto de la industrialización y las nuevas condiciones laborales del capitalismo (cf. Corbin, 1989; Towner, 1996; Aron 1999; Lofgren, 1999; Boyer, 2000; Gyr, 2010). Pero desde otra perspectiva se considera que el origen del turismo contemporáneo está relacionado con las peregrinaciones históricas (cf. Collins-Kreiner & Gattrell, 2006; Margry, 2008; Sharpley, 2009; Norman & Cusack, 2015). Hoy en día, los viajes turísticos por motivación religiosa o espiritual (cf. Norman, 2011) se han popularizado de tal manera que constituyen un segmento importante del turismo internacional (cf. Timothy & Olsen, 2006; Margry, 2008, Norman & Cusack, 2015). De acuerdo con la OMT (2014), cerca de 330 millones de turistas visitan santuarios religiosos cada año. La relación entre turismo y religión es ya antigua. Horne (1984) llegó a afirmar que el turista contemporáneo es un peregrino moderno y MacCannel (1976) señaló que el turismo sería la versión laica moderna de la relación con lo sagrado.

En este texto analizamos los usos turísticos y los significados de una ruta de peregrinación religiosa antigua, el “Caminho Português Interior de Santiago de Compostela” (CPIS), que hoy se revitaliza, patrimonializa y se vuelve turística<sup>2</sup>. Nos vamos a centrar en las motivaciones (cf. Dias, 2009), las prácticas sociales y las postexperiencias de los turiperegrinos (cf. Frey, 2004) que recorren esta ruta transnacional entre Portugal y Galicia (España). A diferencia de otros autores (cf. Craig, Ryan y Coe, 2012), nosotros interpretamos este tipo de rutas culturales como un collage de peregrinación postsecular (cf. Blom, Nilsson, Santos, 2015), religiosidad, espiritualidad, materialidad, sociabilidad y turismo (cf. Hernández Ramírez, 2015).

Los caminos de Santiago de Compostela tienen como antecedente los antiguos caminos y viajeros hacia “el fin de la tierra” en Galicia según la tradición de “por lo menos” época romana (Cunha, 2005). Santiago Apóstol fue martirizado según diversas fuentes entre los años 41 y 44 después de Cristo, y la invención de la tumba de Santiago en Compostela data del año 813, y en el año 820 es confirmada por el Rey Alfonso II El Casto, con el objetivo de crear una cohesión social y política católica frente a los musulmanes (Brochado de Almeida, 2011: 5). Más tarde, el Papa Calixto II crea en el año 1112 el primer año Santo Compostelano (cf. Valiña Sampredo, 2010; Eustaquio Gomes, 2017: 18) y posteriormente entre 1340 y 1434 se oficializa el año santo jubileo compostelano (cf. Sánchez, 2010: 199). También durante el siglo XII, la orden de Cluny se expande a lo largo del camino de Santiago y crea infraestructuras (cf. Pousa, 1992; Valiña Sampredo, 2010). Y en el año 1140 se publica la guía atribuida a Aymeric Picaud, el Codex Calixtinus o Liber Sancti Jacobi, que en su libro V describe 13 etapas del camino de Santiago. En el año 1171 nace la Orden de Santiago apoyada por el Arzobispado de Santiago, para defensa contra el Islam y repoblamiento de las zonas reconquistadas. Y después de siglos de cierta decadencia de las peregrinaciones a Santiago de Compostela, a finales del siglo XIX, el cardenal compostelano Miguel Payá y el historiador Emilio López Ferreiro redescubrieron y reinventaron la tumba del Apóstol Santiago. En el año 1879, la Bula *Deus Omnipotens* del Papa León XIII recomienda la peregrinación a Santiago de

---

<sup>1</sup> Agradezco al Prof. Dr. José Portela (catedrático jubilado de la UTAD) la exhaustiva revisión de la primera versión de este texto), también al Prof. Dr. Francisco José Fidalgo Enríquez (docente de español en la UTAD) por su revisión idiomática, y al Prof. Dr. Martín Gómez Ullate (UNEX) la colaboración en la investigación inicial base de este texto.

“Este trabalho enquadra-se no projeto de I&D “Património cultural da Euro-região Galiza-Norte de Portugal: Valorização e Inovação. GEOARPAD” Programa operativo EP - INTERREG V A Espanha Portugal (POCTEP). Convocatória 1, Identificador 769-GEOARPAD (0358\_GEOARPAD\_1\_E), financiado pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER) através do Programa de Cooperação INTERREG V-A Espanha-Portugal 2014-2020 (POCTEP)”

<sup>2</sup> Ver la web oficial del proyecto promovido por instituciones públicas (municipios principalmente) y organizaciones de la sociedad civil: <http://www.cpisantiago.pt/> También empieza a haber algunas empresas que comercializan esta ruta, ejemplo en esta empresa gallega: <http://galiciaincoming.com/paquete/el-camino-de-santiago-desde-peso-da-regua-hasta-vern>

Compostela (cf. Mouriño, 1997). En el año 1884 el Papa León XIII reconoce que la Catedral de Santiago abrigaba los restos mortales del Apóstol Santiago el Mayor (cf. López Alsina, 1994).

En los años 1960 y 1970 Elías Valiña, el cura párroco de Pedrafita do Cebreiro (entrada del Camino Francés de Santiago en Galicia), luchó por la revitalización, investigación y dinamización del camino francés de Santiago y abrió un nuevo tiempo en la peregrinación jacobea. Elías Valiña contribuyó a la revitalización contemporánea del camino francés de Santiago y del fenómeno jacobeo en general. Él fue también el creador de símbolos maestro como la flecha amarilla, de gran eficacia simbólica y que siguen todos los peregrinos en los diversos caminos de Santiago (Gran Enciclopedia Galega, 2004, vol. 29: 226).

En el año 1982, el Papa Juan Pablo II peregrina a Santiago, y en el año 1987 el Consejo de Europa declara el camino francés de Santiago primer itinerario cultural europeo (cf. <http://culture-routes.net/>). En 1993 la Xunta de Galicia, gobierno autónomo de la comunidad gallega, inventa la versión laica del año santo jacobeo (cuando el domingo 25 de julio coincide en domingo recordando el martirio de Santiago el Mayor, discípulo de Jesucristo), el “Xacobeo”, una visión turístico-cultural de la peregrinación. En ese mismo año de 1993 el camino francés es declarado patrimonio de la humanidad por la UNESCO. Todos estos hechos dieron un gran impulso a la peregrinación jacobea (cf. Álvarez Sousa, 1999). En 1986 llegaron a Santiago unos 2491 peregrinos (a pie, en bicicleta o a caballo), en 1997 unos 25.179, en el año 2016 unos 277.854 peregrinos (fuente: Oficina del Peregrino de la Catedral de Santiago, <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>).

En el siglo XXI la peregrinación a Santiago de Compostela diversificó el reconocimiento de varios caminos y se produjo una implosión internacional de su conocimiento gracias a la publicidad turística, la divulgación hecha por los propios peregrinos, la literatura y el cine (ej. la película *The Way*). En la actualidad debemos hablar de los caminos de Santiago, que representan un símbolo de la identidad europea, una expansión del patrimonio cultural (cf. Ariño, 2002) y una estrategia de desarrollo turístico-cultural local, regional, nacional e internacional (cf. Lois González et al., 2014). Hoy en día, la Federación Europea de los Caminos de Santiago (cf. <http://www.saintjamesway.eu/>) integra más de 80 caminos oficiales existentes en toda Europa, lo que representa una inflación patrimonial (Hartog, 2005) importante. Y el 8 de julio del año 2015, la UNESCO amplía las anteriores declaraciones y declara también patrimonio de la humanidad los caminos del Norte (el costero, el vasco-riojano y el de Liébana –ramal con el monasterio de Santo Toribio) y el camino Primitivo (Oviedo-Santiago de Compostela) (cf. <http://whc.unesco.org/es/list/669>). En el año 2015, la asociación “Espaço Jacobeu” y la “Associação de Peregrinos Via Lusitana” presentan una candidatura a patrimonio de la humanidad reconocido por la UNESCO de cinco caminos portugueses de peregrinación a Santiago (el camino central, el camino de la costa, el camino de Torres, el camino interior portugués y el camino naciente portugués). El 30 de mayo del año 2016 la propuesta de candidatura entra en la lista indicativa para la UNESCO (Eustaquio Gomes, 2017: 18).

En el caso del “Caminho Português Interior de Santiago de Compostela”, aportar aquí algunos datos de contexto (cf. Baquero Moreno, 1986). Antes de la independencia de Portugal en el siglo XII había 184 parroquias con el nombre de Santiago y muchas cambiarían entonces para el patrón San Jorge, pero la iconografía de Santiago Apóstol – Peregrino (con libro, vieira, calabaza, bastón...) se siguió manteniendo y predominando sobre la iconografía del Santiago Matamoros (cf. Cunha, 2005; 2011; 2013; 2014). Hoy en día existen en Portugal 4377 parroquias eclesiásticas (cf. [http://www.anuariocatolicoportugal.net/lista\\_paroquias.asp](http://www.anuariocatolicoportugal.net/lista_paroquias.asp)), de las cuales 283 están dedicadas a San Pedro, 187 a Santiago y 70 a San Andrés (fuente: [http://www.anuariocatolicoportugal.net/lista\\_paroquias.asp](http://www.anuariocatolicoportugal.net/lista_paroquias.asp)).

En Portugal, los antiguos caminos romanos (cf. Tranoy, 1981) -ej. Viseu- Vila Real – Chaves- fueron usados por los peregrinos en la Edad Media y Moderna (Brochado de Almeida, 2011: 15). El camino portugués interior (cf. <http://www.cpisantiago.pt>) recorre 205 kilómetros desde Viseu hasta la frontera luso-gallega entre Chaves – Verín (Vilarelho da Raia) y 182 desde la frontera con Galicia hasta Santiago de Compostela, utilizando la Vía de la Plata. A diferencia de otros caminos este camino es de

doble sentido, pues permite a los peregrinos caminar hacia dos grandes centros de peregrinación católica: Santiago de Compostela (Galicia - España) o Fátima (centro de Portugal).

FIGURA Nº 1: MAPA DEL CPIS. FUENTE AUTORIZADA: [HTTP://WWW.CAMINHOSANTIAGOVIANA.PT/CAMINHOINTERIOR.HTML](http://www.caminhosantiagooviana.pt/caminhointerior.html)

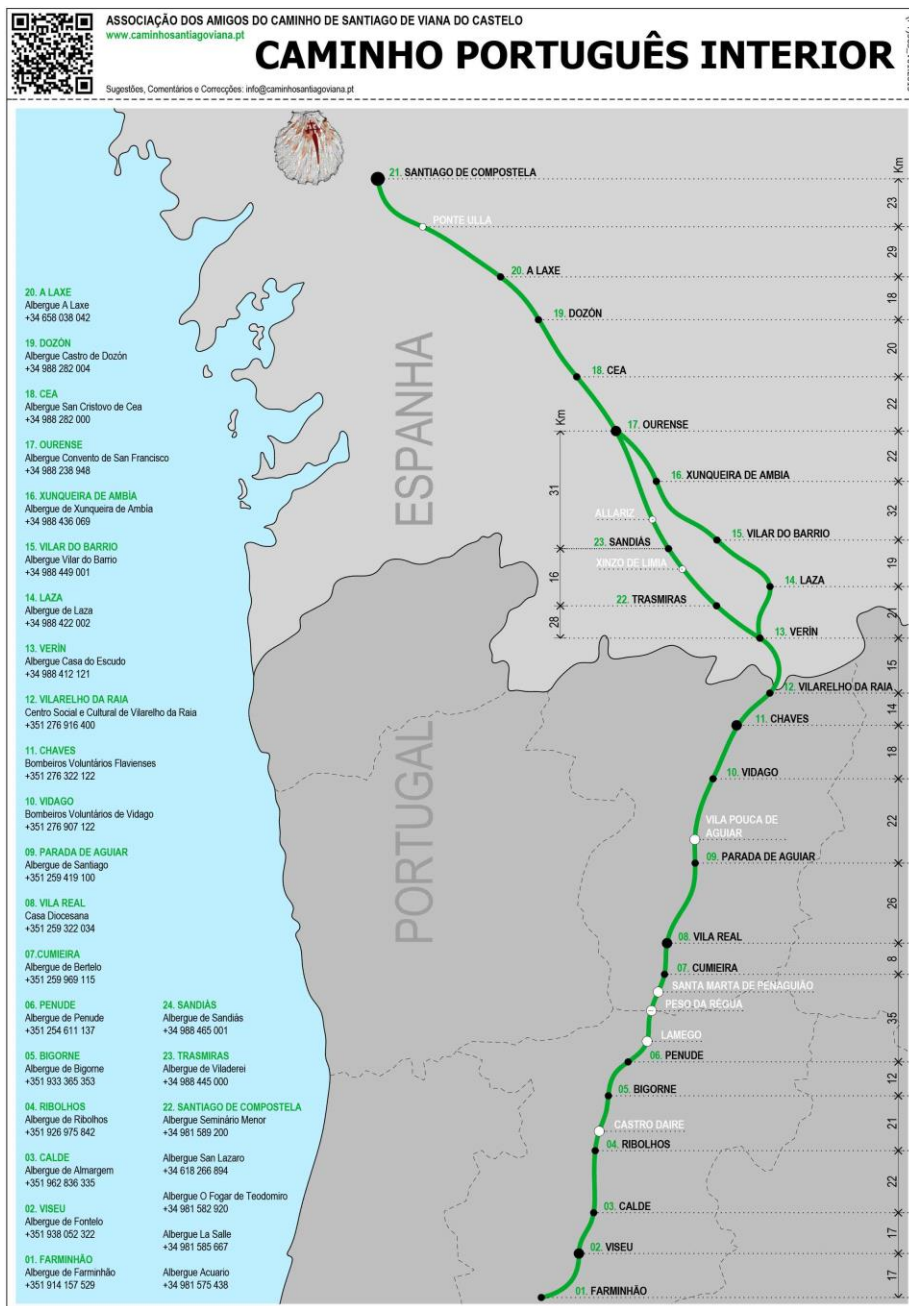


FIGURA Nº 2: RUTA DEL CPIS. FUENTE AUTORIZADA: [HTTP://WWW.CPISANTIAGO.PT/](http://www.cpisantiago.pt/)





La revitalización de este camino portugués interior en el siglo XXI ha tenido como inspiración el libro del profesor Arlindo Cunha de Magalhães (1995) sobre la historia de los caminos portugueses de Santiago de Compostela. Su exhaustivo trabajo de investigación está basado en relatos históricos de peregrinos, memorias sociales orales, el análisis toponímico y hagiotoponímico, el análisis histórico y artístico de capillas, iglesias y ermitas, el análisis de ferias y fiestas con el nombre de Santiago. De acuerdo con este historiador, el camino portugués interior de Santiago de Compostela es de todos los caminos de Santiago el de mayor concentración de patrimonio jacobeo de Europa. Para sustentar esta afirmación aporta varios datos interesantes. De las 184 parroquias con el nombre de Santiago en todo Portugal, 113 están al norte del río Douro y 14 de ellas en el distrito de Vila Real. De las 153 ermitas con advocación de Santiago en todo Portugal, 77 están al norte del río Douro, 30 en la diócesis de Vila Real. En los 205 kilómetros del CPIS en territorio portugués hay unas 32 parroquias con el nombre de Santiago, más incluso que en el camino portugués del litoral o en el francés (solamente 7) (Cunha, 2017).

La primera experiencia oficial contemporánea de caminar por este camino se produjo en el año 2000 entre las poblaciones de Cidadela de Aguiar y de Sabroso de Aguiar (municipio de Vila Pouca de Aguiar). Será entonces cuando la colaboración intermunicipal<sup>3</sup> llevará a la señalización completa de la ruta y al diseño de un producto turístico-cultural con apoyo en albergues para peregrinos cada 30-35 kilómetros. En el año 2011 se realiza una exposición divulgativa de los caminos jacobeos y el 7 de abril del 2011 se firmará un protocolo de cooperación entre los municipios del CPIS para homogeneizar la señalización de la ruta. En el año 2012 tiene lugar el primer recorrido oficial de esta nueva etapa. En palabras de una de sus técnicas responsables: “O Caminho Interior Português é um caminho recente... o objetivo é não criar um produto de massas... é perigoso” (Catarina Chaves, 06-04-2016, conferencia en la UTAD en Vila Real - Portugal).

La demanda de este camino es baja (378 peregrinos en el 2015 y 327 en el 2016 según datos oficiales de la Oficina del Peregrino da Catedral de Santiago, <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>) y es más frecuentado en la primavera y en el verano europeos (marzo – septiembre), lo que da idea del momento del ciclo de vida de esta experiencia turiperegrina y de la potencial intimidad de la misma. De todas formas, tenemos que hacer una puntualización sobre esta fuente oficial de la Iglesia Católica de Santiago de Compostela, pues no conceptualiza el camino portugués interior como unidad estadística y cuando se contabilizan los puntos de salida de los peregrinos se refieren solamente dos: Viseu y Chaves, incluyendo 2.261 personas en la categoría “Resto de Portugal”. Además hay que subrayar que no todos los peregrinos llevan credencial de peregrino y recogen la Compostela, el documento acreditativo de haber completado la peregrinación, en la Oficina del Peregrino en Santiago de Compostela.

## II. TURISMO Y PEREGRINACIÓN

“O Caminho é para o corpo uma disciplina que liberta o espírito” (Arlindo Cunha de Magalhães, Vila Real- Portugal, conferencia en la UTAD, 6-04-2017)

Las peregrinaciones pueden ser analizadas desde tres perspectivas antropológicas: a) una perspectiva funcionalista que destaca estas como forma de cohesión social y conexión con lo sagrado; b) una perspectiva simbólico-performativa-ritual, en la línea del antropólogo Victor Turner (1974); c) o también desde una perspectiva dialéctica postturneriana como un campo de disputas, discursos y sentidos (Eade & Sallnow, 2000).

El turismo es una forma laica de peregrinación (Amirou, 2007: 29) y la peregrinación es un desplazamiento a un lugar sagrado, un ritual simbólico, un ritual de paso con carácter performativo y metafórico (cf. Fernández, 1974), que en su relación con el turismo presenta nuevos contenidos simbólicos y materiales. La peregrinación puede ser interpretada como un tiempo liminar y ambiguo (Turner, 1974; Turner y Turner, 1978), diferente del tiempo cotidiano desde el punto de vista de la

---

<sup>3</sup> Son ocho los municipios portugueses que atraviesa: Viseu, Castro Daire, Lamego, Peso da Régua, Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar e Chaves. El liderazgo corresponde al municipio de Vila Pouca de Aguiar, a su técnica de turismo Catarina Chaves y la vice-alcaldesa Ana Rita Dias, quien también preside actualmente la Federación Europea de los Caminos de Santiago (cf. <http://www.sanitjamesway.eu>).

vivencia personal y social. Y en su expresión ritual, la conexión con la tradición y el pasado son muy importantes, también un cierto castigo corporal como forma de salvación espiritual y purificación previa al contacto con lo sagrado (Mariño Ferro, 1987: 100; Amirou, 2007; Cunha, 2017). El sacrificio del peregrino tradicional se realiza para purificar el alma y obtener el perdón de sus pecados. La penitencia y la purificación permitirán el contacto con lo sagrado y la repetición del viejo ritual va a otorgar OTORGARÁ autoridad a la tradición.

Tradicionalmente se pensó que la peregrinación era muy diferente del turismo (cf. Craig, Ryan & Coe, 2012, Cunha, 2017, Eustáquio Gomes, 2017), ella estaba asociada con la religión y los centros espirituales, y por su lado, el turismo estaba asociado con lo lúdico. La peregrinación tradicional significaba la revalorización social y moral del individuo, el aumento de su autoridad moral, la gracia y la realización humana y espiritual. El caminar del peregrino religioso sería un tiempo para pensar, meditar, penitenciar, un tiempo de promesa y de admiración de la naturaleza, de entrar dentro de sí mismo, misterio y procura de lo trascendente, algo más allá de lo prosaico (Cunha, 2017). En el turismo contemporáneo se destaca el culto a uno mismo, el orgullo corporal, la salud física y mental, la distinción social y la experiencia diferente y exótica (cf. Álvarez Sousa, 1999: 40).

Pero hoy en día la peregrinación matiza su sentido religioso en contacto con el turismo, se redefine y se resignifica convirtiéndose en un fenómeno social complejo y polisémico (cf. Álvarez Sousa, 1999). Entre el turismo y la peregrinación hay semejanzas estructurales y experienciales (Graburn, 1977; 1983; 2001) que se acentúan hoy en día y varias etnografías recientes muestran pocas diferencias entre ambas (cf. Herrero Pérez, 1995; Mouriño, 1997; Frey, 1998; Álvarez Sousa, 1999; Ebron, 2000; Slavin, 2003; Abumanssur, 2003; Steil, 2003; Badone & Roseman, 2004; Frey, 2004; Coleman & Eade, 2004; Amirou, 2007; Carneiro, 2007; Herrero, 2008; Mendes, 2009; Steil y Carneiro, 2011; Doi, 2011; Herrero, 2011; Cazaux, 2011; Sánchez-Carretero, 2015; Sánchez y Hesp, 2015, Guzmán et al., 2017, Havard, 2017). Muchas peregrinaciones se han convertido en un producto turístico semejante a otros, y el turismo implica emociones semejantes a las de la peregrinación. Las dos son una práctica social de identidades en un margen, con conexión entre pasado y presente (Augé, 2003), y las dos son experiencias corporales de lugares, algunos ancestrales. El turismo reconfigura lo sagrado en su relación con la peregrinación, y crea una categoría diferente de experiencia, lo que denominamos turiperegrinación.

La turiperegrinación significa hoy algo diferente de la peregrinación del pasado: a) un esfuerzo físico purificador y transformador, anterior al contacto con lo sagrado; b) un espacio de reflexión sobre la vida; c) un regreso a la naturaleza de acuerdo con los nuevos valores de armonía con ella; d) un negocio importante para las comunidades locales, los mediadores y otros agentes sociales; e) un espacio de discursos ideológicos, políticos e institucionales; f) una procura de paz interior y del sentido de la vida; g) un antídoto contra el mal-estar social. De esta forma, la peregrinación se ha turistificado y turismificado, tornándose una práctica social más espiritual y no solamente religiosa, polisémica y multimotivacional.

Las motivaciones generales de las peregrinaciones fueran cambiantes a lo largo de la historia. En la Edad Media (Valiña Sampedro, 2010: 81 e ss.) había dos tipos de modalidades de peregrinación: a) la voluntaria, por devoción, voto o promesa; b) la penitencial-expiatoria de penas canónico-civiles. Y en relación con las motivaciones de la peregrinación medieval (Cardoso, 2013: 44-46), había peregrinos por motivaciones religiosas (promesa, perdón, devoción, meditación, oración...), jurídicas (criminosos castigados, penitentes...) o profanas (curiosidad, exploración...).

Luego a partir del siglo XV la peregrinación a Santiago de Compostela declinó. Las peregrinaciones actuales, según Clift y Clift (1996), integran las siguientes razones: el contacto con lo sagrado (Dios, templo, santo, voto, promesa...), la fuga de lo cotidiano y sus problemas, la recuperación física y psíquica por medio del cambio de lugar, la comunicación con otros y uno mismo, el conocimiento cultural y de la naturaleza y el prestigio. La peregrinación es hoy un mestizaje entre sagrado y profano para alcanzar objetivos materiales y espirituales. Este nuevo collage cultural crea un envoltorio en la experiencia turiperegrina, como analizaremos más adelante en nuestro caso de estudio, que va desde lo espiritual y religioso (ej. paz, fe, reflexión personal, ideología *new age*, naturalistas...) hasta el turismo (ej. turismo cultural, ocio, deporte, diversión, convivencia...). Podemos afirmar que el turismo sacraliza

espacios profanos para atraer turistas y la peregrinación turística espacios sagrados. Son cada vez más dos caras de la misma moneda.

En cuanto a las motivaciones particulares para recorrer los caminos de Santiago de Compostela, Francisco Singul (1999) refiere cinco: a) las religiosas tradicionales (devoción, voto, favor...); b) las culturales (arte medieval, historia); c) ecológicas (contemplación y disfrute del paisaje y del medio ambiente); d) espirituales y ecuménicas; e) personales (meditación sobre la propia vida, terapia para encontrarse...). Y si bien las peregrinaciones existen en todas las culturas con rituales semejantes, y aunque ellas son vivenciadas de formas diferentes en diferentes contextos, del punto de vista estructural el ritual de peregrinación puede ser estructurado en tres fases que resumimos en el siguiente cuadro:

CUADRO 1: FASES RITUALES DE LA PEREGRINACIÓN. FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA CON BASE EN LA LITERATURA CIENTÍFICA Y EN TRABAJO DE CAMPO EN EL “CAMINHO PORTUGUÊS INTERIOR DE SANTIAGO DE COMPOSTELA”

Separación	Limiar	Agregación
Consciencialización y deseo de colocar en orden la vida; preparación mental y física para el viaje; decisión sobre la peregrinación y distanciamiento.	Purificación en la peregrinación; encuentro con lo sagrado; margen; ambigüedad;	Regreso y reintegración en la sociedad y en el grupo de origen; renovación y nuevo vigor;

Las nuevas peregrinaciones (turiperegrinaciones) integran infraestructuras y servicios turísticos en la creación de una cultura de hospitalidad propia. Y en el turiperegrino encontramos dos lógicas sociales de comportamiento cultural que no son necesariamente contrapuestas, y sí estratégicas y circunstanciales (cf. Steil, 2003):

a) Las de diferenciación social, distinción y competición por el estatus y posición social de clase, algo más estructural;

b) Las de comunión, *communitas* en el sentido turneriano, pertenencia comunitaria, proximidad, nostalgia de fusión con otros y el pasado; la de sociabilidad e identificación con otros peregrinos. Es vivir un estado de excepción más permisivo.

Tanto el turista como el peregrino y/o turiperegrino comparten el mismo mito o creencia colectiva, pues piensan que al cambiar de clima o espacio físico cambiarán su personalidad. Ellos procuran una mejoría, una mudanza simbólica de estatuto (Lisón Tolosana, 1992: 17; Amirou, 2007: 135) y no necesariamente se consideran turistas religiosos. Más bien, hay mucho de laico y turístico en las peregrinaciones religiosas, existiendo también verdaderas peregrinaciones laicas.

El turiperegrino y la turiperegrinación asientan hoy en día en los siguientes elementos de significación: a) el camino o itinerario físico y metafórico (la vida como camino y el camino como metáfora de la vida); b) el pecado, la insatisfacción, desequilibrio o situación de falta de plenitud vital; c) la promesa, exvoto, voto o agradecimiento posterior a tener que superar un momento difícil en la vida; d) la penitencia o sacrificio para poder contactar con lo sagrado; e) el abandono de cierto confort y bienes materiales; f) la condición liminar de extraño y el encuentro con uno mismo; g) el destino sagrado y el proceso ritual; h) el perdón, la indulgencia, la gracia, el milagro, la bula o absolución; i) el rito de paso, la transformación interior, la recomposición vital y el descubrimiento interior; j) la dimensión política de la procura de raíces culturales.

De forma sintética, podemos afirmar que hay una cierta convergencia entre turismo, religión y peregrinación en las sociedades contemporáneas. El turismo no presenta solamente un lado mercadológico, comercial o administrativo, sino que integra elementos sagrados y profanos de los cuales está lleno. Hay mucho de religioso en el turismo y hay mucho de turismo en las peregrinaciones.

### III. METODOLOGÍA TURIPEREGRINA

El antecedente de esta investigación ha sido una experiencia docente de “aulas en el camino” que desarrollamos en nuestra universidad a finales de los años 1990 y que consistía en premiar a los alumnos de último año de la licenciatura en turismo con un recorrido de varios días a pie por el camino de Santiago, preferencialmente la Vía de la Plata en su tramo gallego. Esta experiencia incluía pequeñas charlas con especialistas y visitas a lugares de interés cultural y patrimonial. Este antecedente ha inspirado el proyecto de investigación ahora en curso.

La metodología base de esta investigación ha sido el trabajo de campo antropológico en articulación triangular multimetódica con trabajo documental y entrevistas con peregrinos, camineros, técnicos de turismo, políticos, empresarios y otros agentes sociales. Durante el trabajo de campo, iniciado en septiembre del 2015, hemos realizado un ejercicio de auto-antropología al recorrer a pie y en varias etapas el trayecto portugués del Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela, desde Farminhão (Viseu), pasando por Vila Real, Chaves y con llegada a Verín (Galicia – España), completando en total unos 205 kilómetros aproximadamente. Durante las caminatas realizamos entre 25 y 30 kilómetros cada día, registramos audiovisualmente el recorrido, identificamos y analizamos elementos como la señalética, conversamos con hospitaleros, empresarios de hotelería, restauradores, técnicos de turismo, peregrinos y población local.

Esta experiencia de trabajo de campo y observación participante en un terreno familiar (Norte interior de Portugal), nos ha situado en una posición de vivencia íntima de este camino y su envolvente. Además, y para esta investigación hemos entrevistado en profundidad a los promotores políticos y técnicos de la revitalización de esta ruta, a varios camineros y algunos líderes de asociaciones de camineros locales. Del mismo modo también analizamos guías históricos y turístico-literarios (cf. Cardoso Pereira, 2013; Fonseca, 2017), y un conjunto de 32 entrevistas en profundidad a peregrinos portugueses que han realizado esta ruta. En curso está la realización de entrevistas a peregrinos de otras nacionalidades, con el fin de comparar esta variable identitaria en la construcción de las experiencias turiperegrinas.

El resultado de esta investigación exploratoria ha sido un conocimiento cualitativo y cuantitativo sobre la revitalización de esta ruta de peregrinación y sobre la relación entre turismo y peregrinación como problema general (cf. Phillmore & Goodson, 2004; Gutiérrez Brito, 2006, Ateljevitch, 2007; Richards & Munsters, 2010) desde la perspectiva de uno de sus protagonistas, los peregrinos portugueses a Santiago de Compostela. Pero más que aprender sobre los peregrinos, hemos aprendido de los peregrinos y con los peregrinos, articulando una auto-antropología con una antropología de los otros en diálogo permanente.

### IV. DE PEREGRINOS A TURIPEREGRINOS

En este apartado nos vamos a centrar en el análisis de las experiencias turiperegrinas de esta ruta de peregrinación, una ruta poco utilizada, minoritaria y en un momento del ciclo de vida de renacimiento lento en su parte portuguesa. Además analizaremos las percepciones e imaginarios de la experiencia turística en uno y otro lado de la frontera entre Portugal y Galicia (España).

#### *IV.1 El perfil del peregrino del CPIS*

“O Caminho Português Interior de Santiago é um caminho para se viver, não para caminhar” (Joaquim Gonçalves, Associação de Caminheiros Além Rio, Vila Real, UTAD, 6-04-2017)

Todos los peregrinos que han sido entrevistados para esta investigación son de nacionalidad portuguesa, 8 mujeres y 24 hombres, la mayoría son adultos con más de 30 años, 3 son ateos y 29 católicos. Todos ellos han realizado el camino en grupo, con más de dos personas, lo que denota la sociabilidad de la experiencia (ej. caminar juntos, comer juntos, dormidas sociales colectivas en albergues...). Muchos de los entrevistados han repetido aquí la experiencia de peregrinación en otros caminos de Santiago, en el de Fátima y en otros de cariz religioso. Once de ellos lo han hecho en bicicleta de montaña y 21 a pie. Viseu, Vila Real y Chaves son los principales puntos de salida de estos peregrinos.

La duración del trayecto ha sido de entre 3 y 15 días, siendo los “bicigrinos” (peregrinos que viajan en bicicleta) los que menos tiempo tardan en llegar a Santiago de Compostela, por su diferente velocidad. Solamente 8 de los entrevistados (25%) manifestó que habían llevado coche de apoyo, lo que abre un debate sobre lo que es o puede ser la peregrinación, pues algunos peregrinos afirman que el uso de coche deforma lo que ellos consideran una “verdadera peregrinación a Santiago de Compostela”.

Todos los entrevistados, con excepción de un caso, son naturales y residentes en el Norte de Portugal y 17 de ellos (53%) cuentan con estudios superiores. Todos ellos se han alojado en los albergues de peregrinos del Camino compartiendo cuartos, literas, olores, ruidos y ronquidos. También en algunos casos se han alojado en residenciales y pensiones, con más privacidad y comodidad. La mayoría ha realizado el camino entre abril y septiembre por la disponibilidad de vacaciones y por cuestiones meteorológicas: “O tempo é mais quente e os dias mais largos” (hombre, 57 años, mayo de 2016); “Maio e junho, são os meses com os dias maiores. A natureza é fabulosa e enchemos o espírito” (hombre, 59 años, mayo de 2016); “Nós costumamos ir ou em junho ou em setembro porque os dias são grandes, não são muito quentes e há muitos sítios no caminho de Santiago que não dá para fazer no Inverno por causa da neve” (matrimonio, 53 e 54 años, mayo de 2016).

#### *IV.2 Multimotivaciones turiperegrinas*

Los motivos de elección de este camino más expresados en entrevistas y conversaciones son los de curiosidad personal, la recomendación de amigos, la proximidad con su lugar de residencia, la diferencia con relación a otros caminos de Santiago. Menos citados son las razones de posibilidad de convivencia, práctica de deporte y refuerzo de los lazos de amistad. Estos son algunos discursos de los turiperegrinos, que son significantes y significativos:

“Em primeiro lugar, pelo facto de este ser, o mais próximo da minha residência. Em segundo lugar, porque dois dos meus colegas já o tinham feito, e assim, em caso de dúvidas/problemas, eles poderiam ajudar... Apesar, de ser uma altura quente, foi a única altura, em que tive férias laborais, por isso, teve mesmo de ser ....!” (hombre, 45 años, mayo de 2016)

“Era um sonho pessoal, pois habituei-me a ver peregrinos no caminho e tive curiosidade de ver o que os movia e apaixonei-me pelo caminho e tudo que o envolve, prazer de caminhar, conhecer pessoas de várias nacionalidades, e trocar experiências” (hombre, 54 años, 30-04-2016).

“Sim, já fiz uma peregrinação a Fátima. As maiores diferenças, para mim, são o facto de termos de passar pelas estradas, enquanto no caminho de Santiago temos sempre o caminho pelos montes e bosques, o que torna o caminho de Fátima mais perigoso” (hombre, 46 años, 2-05-2016).

“Como era o caminho estatisticamente menos percorrido, decidi aventurar-me (risas)” (hombre, 48 años, mayo de 2016)

“Este percurso foi escolhido por curiosidade, uma vez que já tínhamos feito também o caminho português do litoral, e queríamos desta forma ver as principais diferenças entre ambos, uma vez que este era muito mais recente e ao mesmo tempo desafiador” (mulher, 48 años, 4-03-2016).

“Porque passa na minha terra...” (hombre, 59 años, mayo de 2016).

Otra cuestión importante en nuestra investigación ha sido el por qué la gente camina y peregrina a Santiago de Compostela. Solamente tres de los treinta y dos peregrinos entrevistados no peregrinó con

credencial de peregrino, lo que nos indica dos cosas, uno es que el CPIS es más recorrido de lo que las estadísticas oficiales nos muestran, pues muchos turíperegrinos no se interesan por el reconocimiento que la Iglesia Católica otorga a quien peregrina por estos caminos. En segundo lugar, que el perfil del turíperegrino del CPIS y sus prácticas sociales en el camino están en relación con las motivaciones. Veamos estas con atención. Los motivos más expresados son los religiosos, los deportivos y culturales, por este orden. Los motivos menos citados son los sociales (convivencia), la aventura, los espirituales, los de ocio, los de desafío personal y los profesionales. Algunos discursos ejemplifican esta generalidad multimotivacional:

“O Caminho Interior, liga-nos a nós que somos transmontanos e passa pelas nossas terras, nossas localidades, nossas gentes. Temos também a nossa gastronomia...isso tudo...enfim! É um caminho que nos apaixona. Depois a parte do território espanhol, é a parte da Galiza que está ligado a nós...e conseguimos fazer como um nosso 2º país-Um País Irmão!” (hombre, 70 años, 25 de abril de 2016)

“Fiz este caminho essencialmente por motivos culturais, pelo enriquecimento da experiência... Além de ser um caminho de fé, é um caminho de reflexão e de uma tamanha riqueza diversidade cultural que nos faz crescer ainda mais enquanto pessoas. O caminho também veio fortalecer as amizades do grupo...” (hombre, 40 años, 17-06-2016)

“Sendo pertencente dos escoteiros, tínhamos várias motivações tais como culturais, religiosas e desportivas, sendo as religiosas as mais importantes” (mulher, 20 años, 16-04-2016)

“Faço por motivos espirituais, porque me sinto livre no Caminho, no entanto, é um momento de reflexão que nos faz pensar na vida e olhar de forma diferente para coisas que pensamos ser um grande obstáculo na nossa vida” (mulher, 32 años, mayo de 2016).

“Como referi anteriormente, apenas por aventura. Sou um amante do desporto, pelo que realizei o caminho a pé, também fruto de uma promessa que fiz a um amigo que faleceu (tom de voz altera-se, notando-se tristeza)” (hombre, 46 años, mayo de 2016).

#### *IV.3 Viviendo la experiencia del CPIS*

Otra cuestión importante en nuestra investigación es el significado de esta experiencia turíperegrina, su clasificación y conceptualización. Todas las respuestas apuntan en el sentido de significar su vivencia como peregrinación y turismo al mismo tiempo, es decir, la turíperegrinación en el CPIS es una actividad polisémica que relaciona el turismo con lo religioso y lo espiritual en algunos casos. Otros elementos que revelan significados de esta experiencia diseñan esta como una práctica intercultural, como un espacio íntimo con poca gente, tranquilo, como un desafío personal. El camino se muestra como metáfora de la vida, como un umbral o limiar, un espacio interpersonal y una experiencia inmemorable. Es decir, todos los discursos de los peregrinos muestran que la turíperegrinación es un ritual de paso y un espacio liminar, reflexivo y necesario para repensar los sentidos de la vida humana.

En este sentido, la turíperegrinación representa cierta ruptura tanto desde el punto de vista de la convivencia como de la sociabilidad comunicativa con uno mismo y con los otros, también utilizando las nuevas tecnologías de información y comunicación. Además, hacer este camino también significa asumir ciertos riesgos: desde ser cazado por cazadores, al pasar el CPIS en lugares de caza colectiva (ej. Vilarinho de Samardã); errores en la elección de los desvíos del camino; riesgos de malentendidos con los nativos; imposibilidad temporal de uso de telefonía móvil; riesgo de ingestión de agua no potable; atropellamientos; caídas con fracturas y lesiones musculares; pérdida o robo de bienes personales (cartera, tarjetas bancarias, teléfono móvil...).

#### IV.4 *Atravesando la frontera*

El turismo es un atravesar fronteras físicas y a veces mentales, es también un juego de espejos entre nosotros y los otros. En el caso del Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela, este es un camino de peregrinación que atraviesa la frontera entre Portugal y Galicia (España), es un camino transnacional, con semejanzas y diferencias percibidas subjetivamente por los turiperegrinos entre uno y otro lado de la frontera (“raya” desde el punto de vista local). Veamos ejemplos etnográficos representativos y significativos que nos muestran estas diferencias, en algunos casos padronizadas:

“Um peregrino do outro lado da raia é melhor compreendido. Eles estão anos-luz daqui, os espanhóis compreendem. Nos contactamos com pessoas que pensam que nós somos malucos deste lado da raia. E os espanhóis estão muito mais evoluídos. Também é do interesse deles nós portugueses, porque levamos muitas divisas. Eles vivem do turismo religioso. E nós somos muito mais aceites. Aqui somos olhados como doidos. É muito difícil um espanhol não dizer “bom caminho”, utilizam muito esta expressão. Um peregrino é uma mais-valia para eles. As pessoas acham que os peregrinos são pessoas que não têm mais nada que fazer. Nós aqui em Vila Real também ganhamos com os peregrinos só por passarem aqui e ir ao Pingo Doce, pastelarias, etc. “(hombre, 52 años, 9-05-2016).

“Notei que os caminhos eram melhores e estavam bem assinalados, comparativamente com os de Portugal” (mujer, 20 años, 16-04-2016)

“A parte portuguesa do caminho (especialmente até Vila Real) é mais dura (dizem que é mais dura que o caminho francês) mas estupidamente bonita. Lindíssimo. Os últimos 150 kms do caminho (talvez a partir de Ourense) têm já aquela mística de caminho que até ali não é tão visível. Talvez por ter mais peregrinos a fazer o caminho” (hombre, 35 años, 6-05-2016).

“Em Portugal, o caminho de Santiago (caminho interior) ainda não tem a magia que sentimos ao longo de toda a parte Galega. Em Espanha tudo está muito organizado e à “espera” dos peregrinos, coisa que não acontece em Portugal” (hombre, 61 años, 30-04-2016).

“No Caminho Português do Interior penso que as pessoas do lado de Portugal não estão muito informadas sobre o Caminho, no entanto já em Espanha os locais desejam sempre um “Bom Caminho” (mujer, 32 años, mayo de 2016).

“Comparando Portugal e Espanha, julgo estarmos em desvantagem no que toca à sinalização e organização do caminho, bem como em número de albergues à disposição. O alojamento português era razoável, aconselho a investirem na garantia de melhores condições. Não tive más experiências a não ser umas quantas picadas de mosquitos (risos). Recomendo o albergue de Santiago de Parada de Aguiar, onde fui muito bem recebido e alojado” (hombre, 46 años, mayo de 2016).

“Comparando ambos os lados da fronteira notei que em Espanha há um maior zelo e talvez valorização pelos caminhos, de certa forma como se do lado de lá houvesse um maior investimento não só nos percursos em si como também no apoio aos peregrinos. No entanto a paisagem é maravilhosa tanto no território português como no espanhol, isso é uma coisa que me agradou bastante.” (mujer, 48 años, 4-03-2016).

“Na parte espanhola os albergues eram muito mais inflexíveis em horários do que os nossos, e nós cá os albergues eram aproveitamentos como o exemplo de ficar no quartel dos bombeiros de Vidago, que era adaptado a albergue. A melhor experiência foi o próprio caminho pois gostou. Recomendaria todos os

albergues menos o de Verin... Bem sinalizado exceto a entrada em Espanha, os primeiros 10 km” (hombre, 56 años, 16-05-2016).

“Do outro lado da fronteira estão mais e melhor organizados, o apoio nos albergues foi incrível” (hombre, 39 años, mayo de 2016).

“No português está bastante melhor marcado na Galiza. Mas cá em Portugal não há vieras só há setas amarelas, nem em todos os sítios está muito bem marcado, os galegos têm mais cuidado com aquilo ate porque aquilo representa um recurso económico importante para a Galiza” (matrimonio, 53 e 54 años, mayo de 2016).

En forma de sumario condensamos estas percepciones en el siguiente cuadro:

CUADRO 2: PERCEPCIONES DE LOS TURIPEREGRINOS DEL CPIS SOBRE LAS SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL CAMINO EN PORTUGAL Y GALICIA. FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA CON BASE EN 32 ENTREVISTAS CON TURIPEREGRINOS PORTUGUESES

Portugal	Galicia
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Trayectos más duros y bonitos;</li> <li>• Menor número de peregrinos;</li> <li>• Más y mejores albergues;</li> <li>• Paisaje maravilloso;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Más empatía en relación a los peregrinos;</li> <li>• Mejor señalización del Camino;</li> <li>• Mejor organización alrededor del Camino;</li> <li>• Paisaje maravilloso;</li> </ul>

A modo de síntesis de este punto, podemos afirmar que esta ruta de peregrinación es algo más que una típica ruta túnel. Más que canalizar masas de turiperegrinos que pasan y no se integran o interaccionan en el entorno, el CPIS representa un modelo de ruta árbol intercultural y transcultural que posibilita experiencias turísticas experimentales, experienciales y existenciales, en el sentido que Erik Cohen (1979) señala en su teorización de las experiencias turísticas.

## V. CONCLUSIONES

“O Caminho de Santiago ... é uma mistura de religião, também ligada ao turismo (Hernâni Carvalho, Presidente da Associação de Caminheiros de Vila Real – Portugal).

El arquetipo del peregrino representa la versión medieval del turismo contemporáneo, que en el siglo XXI se ha convertido en un turiperegrino, motivado por ser parte de una liminaridad turneriana. Podemos concluir que las multimotivaciones para la turiperegrinación por el CPIS son de dos tipos: a) de tipo secular, las de deseo de huida, recuperación por el cambio, la necesidad de comunicación, el conocimiento cultural y el prestigio; b) de tipo religioso-espiritual: las motivaciones sagradas, de purificación espiritual, buscar a Dios, cumplir un voto o una promesa. El primer tipo viene condicionado por la percepción de la influencia de la turiperegrinación en la calidad de vida del turiperegrino, en su felicidad y bienestar. El segundo tipo de motivaciones pueden entenderse como un fin o un medio para obtener algo eminentemente simbólico, es decir, a través de un esfuerzo físico nos recuperamos espiritualmente, nos reseteamos.

El CPIS es un viaje interior por el interior de Portugal y Galicia, una nueva reinención de la tradición que se presenta como alternativa patrimonial a otros caminos de peregrinación a Santiago. Esta experiencia turiperegrina refleja un cierto síntoma de malestar social (cf. Krippendorff, 2003) y una conexión con la naturaleza, la religión y las nuevas espiritualidades humanas como mecanismo terapéutico y de reflexividad. El CPIS es bueno para pensar el mundo y la vida según el punto de vista de los



turiperegrinos portugueses, quienes como el trapeceista descubren que precisan de los otros (cf. Cardoso Pereira, 2013: 110). Y de la “tradicional” peregrinación jacobea pasamos hoy a una peregrinación turística (cf. Álvarez Sousa, 1999: 41; Bauman, 2003) o turiperegrinación. Este cambio hace que los turiperegrinos busquen una realización humana y espiritual, una revalorización moral de la persona, un nuevo culto a la salud y el cuerpo, además de una experiencia exótica en la proximidad con la naturaleza y la diversidad cultural. Esta experiencia actúa como un limbo en un ritual de paso para colocar en orden nuestras vidas y nacer de nuevo en términos simbólicos.

El turismo y la peregrinación son formas de movilidad humana semejantes (Frey, 2004: 89) y estudiar los turiperegrinos a su regreso a casa es muy importante para la comprensión de las movilidades turísticas. La turiperegrinación es expresiva y significativa, como ha quedado demostrado por los discursos de sus protagonistas, y nos permite conocer como el viaje afecta, transforma y cambia a los turiperegrinos. Es por lo tanto una experiencia turística existencial, en el sentido que le otorga Erik Cohen (1979). Las múltiples voces de los turiperegrinos nos muestran un nuevo estatus social a su regreso y unas memorias corporales, emocionales y mentales que presentan las posibilidades de los turismo alternativos como enriquecedores desde el punto de vista espiritual, educativo, personal y social.

La peregrinación a Santiago de Compostela fue un ejemplo de prototurismo, que hoy en día ha creado un nuevo modelo de ruta turístico-cultural global: “Camino de Santiago S.A.” Las rutas culturales son una forma de estructurar la experiencia de visita turística y de crear una red interterritorial. El CPIS representa así una nueva forma de construir y escribir en el paisaje, su contemplación y disfrute. Asociada a una experiencia de turismo cultural creativo (Richards y Raymond, 2000; Jelincic e Zuleva, 2012; Korstanje, 2015), esta ruta recrea íntimamente paisajes naturales desde una proximidad corporal y mental en contacto con la naturaleza. Es decir, los turiperegrinos quieren incorporarse al contorno natural como una nueva forma de contacto con lo que ellos ahora sacralizan. El CPIS es resultado de una osmosis de modelos de itinerarios culturales jacobeos, es lo que el antropólogo holandés Peter Magry define como “caminonization” (Magry, 2008).

El CPIS es un camino histórico reinventado que crea un nuevo mapa y representación de los espacios rurales del Noroeste de la Península Ibérica gracias a un proceso político, técnico, económico, pero también social y cultural. Para ello, han sido creadas nuevas narrativas temáticas que van camino de la turiperegrinación y una nueva espiritualidad laica. Además, su transformación y conversión actual en producto turístico amplía hoy su sentido inicial religioso cristiano y católico para nuevos sentidos polisémicos espirituales y turísticos (cf. Steill y Carneiro, 2011; Berger, 2016).

## VI. BIBLIOGRAFÍA

ABUMANSSUR, E. S. (org.) (2003): Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas, Papirus.

ÁLVAREZ SOUSA, A. (Dir.) (1999): Homo peregrinus. Vigo, Xerais.

AMIROU, R. (2007): Imaginário turístico e sociabilidades de viagem. Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas – APTUR.

ARIÑO, A. (2002): «La expansión del patrimonio cultural», Revista de Occidente, nº 250, pp. 129-150.

ARON, Cindy S. (1999). Working at Play: A History of Vacations in the United States. New York, Oxford University Press.

ATELJEVIC, I., PRITCHARD, A. Y MORGAN, N. (Ed.) (2007): The Critical Turn in Tourism Studies. Innovative Research Methodologies. Amsterdam, Elsevier.

AUGÉ, M. (2003): El tiempo en ruinas. Barcelona, Gedisa.

BADONE, E. y ROSEMAN, Sh. (Ed.) (2004): Intersecting Journeys. The Anthropology of pilgrimage and tourism. Illinois, University of Illinois Press.

- BAQUERO MORENO, H. (1986): «Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média», *História. Revista da Faculdade de Letras*, nº 3, pp. 77-89.
- BAUMAN, Z. (2003): «De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad», en *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 40-59.
- BERGER, P. L. (2016): *Los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca, Sígueme.
- BLOM, TH.; NILSSON, M. Y SANTOS, X. (2015): «The way to Santiago beyond Santiago. Fisterra and the pilgrimage's post-secular meaning», *European Journal of Tourism Research*, nº 12, pp. 133-146.
- BOYER, M. (2000): *Historire de L'Invention du Tourisme – XVI- XIX Siècles*. Paris, Éditions de L'Aube.
- BROCHADO DE ALMEIDA, C. A. Y BROCHADO DE ALMEIDA, P. M. (2011): *Caminhos Portugueses de Peregrinação. O Caminho do Litoral para Santiago*. Maia, ISMAI- CEDTUR – CETRAD.
- CAZAUX, F. (2011): «To be a pilgrim. Contested Identity on Saint's James Way», *Tourism*, vol. 59, nº3, pp. 353–367.
- CARDOSO PEREIRA, F. (2013): *Bom Caminho. Um convite à viagem e à reflexão*. Lisboa, Planeta.
- CARNEIRO, S. (2007): *A pé com fé. Brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo, ATTAR.
- CLIFT, J. D. y CLIFT, W. B. (1996): *The Archetype of Pilgrimage. Outer action with inner meaning*. New York, Paulist Press.
- COHEN, E. (1979): «A Phenomenology of Tourist Experiences», *Sociology*, vol. 13, nº 2, pp. 179-201.
- COLEMAN, S. Y EADE, J. (Ed.) (2004): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London, Routledge.
- COLLINS-KREINER, N. Y GATRELL, J. D. (2006): «Tourism, heritage and pilgrimage: The case of Haifa's Baha'i gardens», *Journal of Heritage Tourism*, vol. 1, nº 1, pp. 32-50.
- CORBIN, A. (1989): *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. Lisboa, Campo das Letras.
- CRAIG T., PALMER, RYAN, O. B. Y COE, K. (2012): «In Defence of Differentiating Pilgrimage From Tourism», *International Journal of Tourism Anthropology*, vol. 2, nº 1, pp. 71-85.
- CUNHA, A. (1995): *Caminhos Portugueses de Peregrinação a Compostela. Itinerários portugueses (Identificação dos caminhos e coordenação da investigação)*. Santiago de Compostela/Porto, Xunta de Galicia/Centro Regional de Artes Tradicionais.
- CUNHA, A. (2005): «O Caminho português: património e etnografia», en *Turismo religioso: o Camiño de Santiago*. Vigo: Universidade de Vigo, pp. 49-84.
- CUNHA, A. (2011): «A devoção e a peregrinação jacobéias em Portugal», *Ad Limina*, nº II, pp. 85-114.
- CUNHA, A. (2013): «A devoção e a peregrinação jacobéias em Portugal (II)», *Ad Limina*, nº IV, pp. 117-152.
- CUNHA, A. (2014): «Mestre Aquilino e o Caminho de Santiago», *Ad Limina*, nº V, pp. 165-179.
- CUNHA, A. (2017): *O Caminho Português Interior de Santiago de Compostela*. Vila Real: UTAD (conferencia inédita, grabación audiovisual de los Servicios Audiovisuales de la UTAD).
- DIAS, F. (2009): «Visão de síntese sobre a problemática da motivação turística», *Percursos e Ideias*, nº 1, pp. 117-142.

- DOI, K. (2011): «Onto emerging ground: Anticlimactic movement on the Camino de Santiago de Compostela», *Tourism*, vol. 59, nº 3, pp. 271-285.
- EADE, J. Y SALLNOW, M. J. (Ed.) (2000): *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, Routledge.
- EBRON. P. (2000): «Tourists as Pilgrims: Comercial Fashioning of Transatlantic Politics», *American Ethnologist*, vol. 26, nº 4, pp. 910-932.
- EUSTÁQUIO GOMES, L. (2017): *Os Caminhos Portugueses a Santiago de Compostela. O Património em Processo*. Tesis doctoral no publicada, Coimbra, Departamento de Ciências da Vida, Universidade de Coimbra.
- FERNANDEZ, J. (1974): «The Mission of Metaphor in Expressive Culture», *Current Anthropology*, vol. 15, nº 2, pp. 119-145.
- FONSECA, S. (2017): *Caminho Português de Santiago de Compostela*. Maia, Objecto anónimo.
- FREY, N. L. (1998): *Pilgrim Stories: On and Off to Road to Santiago*. Berkeley, University of California Press.
- FREY, N. L. (2004): «Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermaths», en *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Chicago, University of Illinois Press, pp. 89-109.
- GRABURN, N. (1977): «Tourism: The Sacred Journey», en *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 17-31.
- GRABURN, N. (1983): *To Pray, Pay, and Play: The Cultural Structure of Japanese Domestic Tourism*. Aix-en-Provence, Centre des Hautes Études Touristiques.
- GRABURN, N. (2001): «Secular Ritual: A General Theory of Tourism», en *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21<sup>st</sup> Century*. London, Cognizant Communications, pp. 42-50.
- GRAN ENCICLOPEDIA GALEGA (Ed.) (2004): «Elías Valiña Sampedro», en *Gran Enciclopedia Galega*, nº 29, pp. 226.
- GYR, U. (2010): «The History of Tourism: Structures on the Path to Modernity», en *European History Online (EGO)*. Institute of European History (IEG). Disponible en <http://www.ieg-ego.eu/gyru-2010-en> URN: [urn:nbn:de:0159-20100921246](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0159-20100921246)
- GUSMÁN, I.; LOPEZ, L.; LOIS GONZÁLEZ, R. C.; SANTOS, X. M. (2017): «The challenges of the first European cultural itinerary: the way of St. James», *Almatourism: Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*, vol. 8, nº 6, pp. 1-19.
- GUTIÉRREZ BRITO, J. (coord.) (2006): *La investigación social del turismo. Perspectivas y aplicaciones*. Madrid, Thomson.
- HARTOG, F. (2005): «Time and heritage», *Museum International*, vol. 57, nº 3, pp. 7-18.
- HAVARD, M. (2017): «Grit or Grace: Packing for the Camino de Santiago», *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 5, nº 2, Article 3. Disponible en <https://arrow.dit.ie/ijrtp/vol5/iss2/3>
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J. (2015): «La ruta turística como estrategia de producción de la diferencia territorial». En *Actas IX Jornadas de Patrimonio Histórico y Cultural de la provincia de Sevilla. Itinerarios y rutas culturales*. Sevilla, Casa de la Provincia – Diputación de Sevilla, pp. 111-127.
- HERRERO PÉREZ, N. (1995): «Camiño de Santiago, metáfora da vida humana», *Compostellanum*, vol. 40, nº 3-4, pp. 465-480.
- HERRERO PÉREZ, N. (2008): «La recuperación de la peregrinación jacobea. Aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación». En *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián, Ankulegui, pp 123-138.

- HERRERO, N. (2011): «La posmodernización de la tradición. Nuevos retos para la gestión del patrimonio», *Revista de Antropología Social*, nº 20, pp. 293-307.
- JELINCIC, D. A. y ZUVELA, A. (2012): «Facing the Challenge? Creative tourism in Croatia», *Journal of Tourism Consumption and Practice*, nº 4, pp. 78-90.
- KRIPPENDORF, J. (2003): *Sociologia do Turismo. Para uma nova compreensão do lazer e das viagens*. São Paulo, Aleph.
- KORSTANJE, M. (2015): «Un análisis crítico del turismo creativo», *Gran Tour: Revista de Investigaciones Turísticas*, nº 12, pp. 23-41. Disponible en <http://www.eutm.es/revista/numero12/pdf/Articulo2.pdf>
- LISÓN TOLOSANA, C. (1992). *Individuo, estructura y creatividad. Epopeyas para la antropología cultural*. Madrid, Akal.
- LOFGREN, O. (1999): *A History of Vacationing*. Berkeley, University of California Press.
- LOIS GONZÁLEZ, R. ET AL., (Coords.) (2014): *New tourism in the 21st century: culture, the city, nature and spirituality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LÓPEZ ALSINA, F. (1994). «La invención del sepulcro de Santiago y la difusión del culto jacobeo». En *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico: XX Semana de Estudios Medievales*, Estella, 26 a 30 de julio de 1993. Gobierno de Navarra, (Ed.) Navarra: Gobierno de Navarra, pp. 59-84.
- MARGRY, P. J. (ed.) (2008): *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam, Amsterdam University.
- MACCANNELL, D. (1976): *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York, Schocken.
- MARIÑO FERRO, X. R. (1987): *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo, Xerais.
- MENDES, A. C. (2009): *Peregrinos a Santiago de Compostela. Uma etnografia do Caminho Português*. Tesis de máster no publicada, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- MOURIÑO, E. (1997). *Vivir o camiño. Revivir a historia*. Vigo, Ir indo.
- NORMAN, A. (2011). *Spiritual Tourism: Travel and Religious Practice in Western Society*. London, Continuum.
- NORMAN, A. Y CUSACK, C.M., (eds.) (2015): *Religion, Pilgrimage and Tourism*. London, Routledge.
- OMT (2014): *El primer Congreso Internacional de la OMT sobre Turismo y Peregrinaciones explora el nexo entre el turismo y las rutas espirituales*. Madrid, Organización Mundial del Turismo. Disponible en: <http://media.unwto.org/es/press-release/2014-09-16/el-primer-congreso-internacional-de-la-omt-sobre-turismo-y-peregrinaciones->
- POUSA, X. R. (1992): *El Camino de Santiago*. A Coruña, La Voz de Galicia.
- PHILLMORE, J. y GOODSON, L. (Ed.) (2004): *Qualitative Research in Tourism. Ontologies, Epistemologies and Methodologies*. London, Routledge
- RICHARDS, G. y RAYMOND, C. (2000): «Creative tourism», *ATLAS News*, nº 23, pp. 16-20.
- RICHARDS, G. y MUNSTERS, W. (coords.) (2010): *Cultural Tourism Research Methods*. London, CABI.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (ed.) (2015): *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre*. New York, Springer.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, X.M. (2010): «La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio durante los siglos XII a XIV», *Ad Limina*, vol. 1, nº 1, pp. 181-200. Disponible en

[https://www.caminodesantiago.gal/documents/17639/140878/adlimina\\_castellano\\_1.pdf?version=1.0](https://www.caminodesantiago.gal/documents/17639/140878/adlimina_castellano_1.pdf?version=1.0)

SÁNCHEZ y SÁNCHEZ, A. y HESP, A. (eds.) (2015): *The Camino de Santiago in the 21st Century. Interdisciplinary Perspectives and Global Views*. London, Routledge.

SHARPLEY, R. (2009): «Tourism, Religion and Spirituality». En *The Sage Handbook of Tourism*. London, Sage, pp. 237-253.

SINGUL, F. (1999): *O Caminho de Santiago: a peregrinação ocidental na Idade Média*. Rio de Janeiro, Editorial da UERJ.

SLAVIN, S. (2003): «Walking as Spiritual Practice. The Pilgrimage to Santiago de Compostela», *Body and Society*, vol 9, nº 3, pp. 1-18.

STEIL, C. A. (2003): «Romeiros e turistas no Bom Jesús da Lapa», *Horizontes Antropológicos*, vol. 9, nº 20, pp. 249-261.

STEIL, C. A. y CARNEIRO, S. (org.) (2011): *Caminhos de Santiago no Brasil. Interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria.

TIMOTHY D. J. y OLSEN, D. (eds.) (2006): *Tourism, Religions and Spiritual Journeys*. New York, Routledge.

TOWNER, J. (1996): *Historical Geography of Recreation and Tourism in the Western World: 1540-1940*. Chichester, John Wiley and Sons.

TRANOY, A. (1981): *Le Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*. Paris, Publications du Centre Pierre Paris, Diffusion de Boccard.

TURNER, V. (1974): *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.

TURNER, V. y TURNER, E. (1978): *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York, Columbia University Press.

VALIÑA SAMPEDRO, E. (2000): *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*. Lugo, Diputación Provincial de Lugo.

# **LOS RITUALES TELÚRICOS CENTRO-ANDINOS COMO METONIMIAS SIMBÓLICAS**

Di Salvia, Daniela

# LOS RITUALES TELÚRICOS CENTRO-ANDINOS COMO METONIMIAS SIMBÓLICAS

## I. INTRODUCCIÓN

A partir de datos etnográficos recopilados sobre los cultos telúricos entre los runakuna de dos comunidades quechuandinas sur-peruanas (Willoq y Patakancha, distrito de Ollantaytambo – Cuzco), en esta breve ponencia analizamos las formas simbólicas de interacción ritual que las poblaciones quechuandinas mantienen con su entorno ambiental, y especialmente con parajes topográficos como la tierra y las montañas. La finalidad es observar cómo tales interacciones rituales, que se desarrollan en su mayoría en ámbitos de uso familiar, se caracterizan como metonimias simbólicas a través de las cuales los quechuas manifiestan comunicarse eficazmente con entidades telúricas como la Pachamama, los Apu y otros lugares topográficos de su entorno. Lo cual nos invita a repensar en los gestos y actos rituales de la veneración andina a lo telúrico como procesos semióticos que buscan un constante contacto referencial con la fisicalidad y vitalidad productiva de los elementos geo-físicos andinos.

Sabemos que, ya sea en sus facetas agrícolas o silvestres, la tierra conocida en los Andes del Cuzco principalmente como Pachamama, es venerada por los pueblos quechuas locales como un ser vivo cuyas capacidades productivas aseguran la continuidad vital de hombres y rebaños animales. Éstos le brindan ofrendas rituales con la intención de alimentarla pero también con la finalidad de que siga proveyendo salubridad y bienes agropecuarios tanto a seres humanos como animales de la sierra andina. Esta «benevolencia telúrica» es rebuscada porque los quechuas creen que la tierra manifiesta las mismas necesidades de alimentación que ellos, y puede castigarlos con la pérdida de cultivos o rebaños si éstos no le recompensan por las benevolencias productivas recibidas a lo largo del año. Por ello, el ritual religioso actúa como el medio más efectivo para asegurar que pagar la deuda que al respecto los humanos mantienen con la Pachamama en cuanto dispensadora alimenticia.

Existen diversas prácticas rituales con las que los quechuas disipan las culpas humanas derivada de esa deuda moral; su ejecución prescriptiva muchas veces pasa por los canales de la intuición onírica, y en todo caso por sentires individuales que buscan la ‘comunidad’ recíproca y equilibrada con lo telúrico. Vamos a ver brevemente las que se realizan en el valle interandino de Patakancha, donde residen poblaciones campesinas que se denominan a sí mismas runakuna y viven en comunidades de entre 500 y 1000 habitantes. Dos de ellas son Willoq y Patakancha, ubicadas a poco menos de 4000 metros en la cordillera ollantayatabina del Cuzco.

## II. LA T'INKA Y LA CH'UYA

La t'inka y la ch'uya constituyen dos de las más ineludibles prácticas rituales patakanchinas, en la que cuerpo material y gesto rebuscado dan cuenta de la referencialidad ínsita en la construcción de significados canónicos de veneración telúrica. En efecto, ambas prácticas consisten en un derramamiento gestual de porciones y/o gotas de líquidos alcohólicos, que alcanzan literalmente la ‘tierra’ entendida en su faceta superficial, pero no sólo: los Apu y los lugarkuna reciben igualmente su propia parte de ofrenda líquida, desde el momento en que los runakuna la arrojan a su alrededor, para que montañas y parajes del entorno la reciban. Lejos de etiquetar operativamente estas ritualidades gestuales como simplemente destinadas a manifestar una cierta eficacia simbólica, tenemos que tener presente que las mismas se consideran metonímicamente

efectivas sobre los númenes telúricos, ya que constituyen un medio por el cual los runakuna creen aplacar realmente la sed de éstos.

### III. EL PHUKURIKUY A LO TELÚRICO

La ofrenda ritual de bebidas alcohólicas no es la única con la que los runakuna satisfacen las necesidades fisiológicas o el antojo gustativo de lo telúrico, ni la sola que se incluye dentro de una más amplia dimensión socio-ritual; en las tareas rituales de alimentación y agrado aparece también la ofrenda concreta de un elemento particularmentepreciado, como es la hoja de coca. La práctica común de “chaccheo” de hojas de coca (hallpay) se configura, de hecho, como un evento cum-participativo, que empeña el tiempo cotidiano de los runakuna bajo las formas de un descanso o sosiego que éstos se permiten a sí mismos, o bien en el trabajo doméstico y agropecuario, o bien en otras tantas tareas en las que puedan estar involucrados a lo largo del día. Pero las visitas y la compañía social constituyen asimismo ocasiones rituales a todos los efectos, en las que, además de mascar coca y llipt’a conjuntamente, se intercambian ofrendas de k’intu, esto es, de ramilletes de hojas selectas cuya entrega gestual se acompaña con la tradicional invitación de «hallpakusunchis» (‘masticaremos coca juntos’, lit. quechua), en aras de reforzar los lazos de cohesión familiar, interpersonal y grupal. En lo que a la práctica misma del hallpay se refiere, consideramos importante destacar en particular que, más allá de la socialización a la que compromete, en la misma se canalizan formas sencillas y estandarizadas de comportamiento cuya observancia integra a sus participantes dentro de un marco cultural más amplio, destinado en lo específico a tender lazos de comunión también con los propios númenes telúricos. Concretamente, los runakuna establecen metonímicamente tales lazos mediante la ritualidad gestual del phukurikuy, es decir, soplando en su propio k’intu de coca, levantándolo y ostentándolo a manera de ofrenda hacia su entorno geográfico animado, y frecuentemente acompañando su gesto ofertorio a íntimas invocaciones de recuerdo, agradecimiento o propiciación a la Pachamama y a los Apu; de este modo, los mismos llevan por tanto a cumplimiento una acción fija y pautada, que, de acuerdo con la semanticidad propia del término phukurikuy (incita a los númenes telúricos a beneficiarse literalmente de la ofrenda de coca, por medio del “soplo” con el que ésta se les “alcanza”<sup>1</sup>).

Lejos de configurarse como una modalidad de “bendición” destinada a santificar de alguna manera la ofrenda ritual, es evidente por tanto que el phukurikuy desprende una ritualidad fuertemente cargada de propósitos metonímicos, que expresa al mismo tiempo «la integración de la dimensión espacial, social y religiosa de los quechuas». De hecho, esta práctica gestual interviene no sólo en eventos asociativos como los de que nos hicieron partícipes en Willoq y Patakancha, sino también en ocasiones más propiamente litúrgicas, como son aquéllas relacionadas con los rituales de ‘pago’ prescriptivos a la Tierra y, no por último, en otras tantas ofrendas cotidianas, o “haywakuy pequeños” (como los llamábamos en nuestras conversaciones), en los que las nociones espaciales predominan netamente, y hasta parece que lo hacen de forma “sensorial”.

### IV. KUKA K’INTU Y OTROS MANJARES RITUALES

En torno a la hoja de coca y otros “manjares” gira toda una serie de pequeños ritos habituales, en los que la unión con lo telúrico se busca y se realiza dentro de una auténtica “dimensión sensorial”, es decir concretamente, avivando la comunicación metonímica runa → Tierra mediante canales perceptivos como el olor o el gusto. Así, el soplar sobre k’intu de coca y

---

1 Phukurikuy deriva del verbo phukuy (‘soplar’), y se acompaña aquí al sufijo incoativo -ri, que designa una exhortación a realizar una acción, y también al sufijo reflexivo -ku, que refuerza el sentido de correspondencia recíproca entre actor y receptor de la acción.



colocarlos en el fogón doméstico se compone de una gestualidad ritual, que para los runakuna tiene su eficacia metonímica desde que el aroma desprendido por las hojas de coca quemadas se dispersa (además que en la choza familiar) en el entorno circundante, y alcanza a los parajes telúricos acompañado por diversas intencionalidades espirituales.

Además que por vías olfativas y con varios fines, las tareas de alimentación de los númenes quizá alcanzan su clímax metonímico con el “enterramiento” concreto de k’intu en suelos productivamente fecundos, pero también en lugares no sujetos al trabajo fructífero del hombre. En su óptica perceptiva, los runakuna cumplen con esta prescripción ritual para que la Tierra masque y saboree las hojas de coca al igual que ellos, pero operativamente lo hacen tanto en fechas movibles del ciclo productivo, como son las del principio de los trabajos de aradura y siembra en las chaqra, a fin de que el terreno recobre metonímicamente las energías que esta planta es orgánicamente capaz de infundir, como también en todo momento (y lugar natural) que vivencien como prescriptivo para propiciar la salubridad de sus productos futuros. Si nos fijamos bien, la finalidad última persigue patrones de satisfacción productiva para la dimensión humana, pero, para (y antes de) que esto se dé, los runakuna consideran prescriptivo brindar a su dueña telúrica muy diversos “ingredientes alimenticios” (hojas y semillas de coca, gajos de naranja, cereales como la qañiwa, resinas y yerbas aromáticas como incienso y wiraq’oya, granos selváticos y grasas animales), con los que “endulzarla en el gusto” y “embriagarla en el olor”.

## V. EL HAYWAKUY PATAKANCHINO

Estos ingredientes son los que figuran en un típico pago a la tierra o despacho’, que es el medio más formalizado y completo para la propiciación telúrica en favor de las dinámicas productivas venideras, y como el que corona las gratitudes emocionales que involucran al runa en su unión relacional con la Tierra. En el Cuzco es ritual se denomina de muchas formas (alcanzo, haywasqa, etc.). En el valle de Patakanche la forma nativa quechua es la de haywakuy, una noción conceptual interesante porque se presenta con una partícula morfémica añadida, el sufijo reflexivo –ku que, «añadido a un verbo o a un sustantivo forma un verbo nuevo». En este sentido, ya no nos encontramos ante la simple voz hayway, que en quechua designa «alcanzar, dar algo a alguien», ni ante cualquiera de sus declinaciones gramaticales (como haywasqa), sino ante la voz distinta de haywakuy, que designa la «acción de ofrendar dando a la mano del otro. Presentar algo y entregar. Invitar u ofrendar algo depositando en la mano de una persona». En otras palabras, estamos en el pleno del clímax performativo, en el paso de una intencionalidad interior a una conducta exterior, que supondrá: un orden organizativo y comportamientos secuenciales; escenarios espaciales de realización; tipologías de gestos y ajuares materiales; y obligaciones en el intercambio recíproco que involucra tanto a runakuna oferentes como a númenes telúricos destinatarios.

La gran parte de los elementos materiales que componen el ‘despacho’ pueden comprarse en los mercados urbanos del Cuzco, más bien que en Ollantaytambo o Urubamba, y bajo la forma de un gran paquete embalado que contiene otros tantos pequeños envoltorios de papel artificial (normalmente periódicos), cada uno de los cuales es un “ingrediente” específico para usar ritualmente en su momento. El coste efectivo del paquete gira en torno a los treinta soles (poco menos de diez euros), que suben hasta los cuarenta o cincuenta, al añadirle la compra de otros elementos que, por su frescura o su alto valor comercial, no figuran incluidos en el paquete original: ch’uspa de hojas de coca frescas, vinos licorosos y dulces como el Oporto, y claveles de color blanco, amarillo y rojo, que se hacen fácilmente asequibles acudiendo al mercado céntrico de San Pedro y a sus callejuelas cercanas, donde filas y filas de mujeres comerciantes venden coca procedente de la norteña selva oqhobambina. Además de esto, nos resulta también importante destacar que, más allá de aquéllos normalmente previstos en la compra urbana de un ‘despacho’, los runakuna hacen uso ritual de ciertos objetos y manufacturas que les han sido heredados de

generación en generación, y que por ende se revelan tanto más preciados cuanto más antiguos se presentan en su pregnancia material y en su valor tradicional (unkhuña, conchas, etc.).

Sin negar que un pago a la tierra adquiere a menudo dimensiones ceremoniales que aúnan a toda una colectividad local, lo cierto es que durante la mayor parte del año los runakuna vivencian su unión relacional con lo telúrico de manera discrecional, llevando a cabo “su propio” obsequio ofertorio a la tierra, frecuentemente amparado por la intimidad de su hogar, de su núcleo familiar o de su entorno de uso más inmediato: su modesta choza, sus chaqra, o su ‘estancia’ de altura. Además de la pequeña variabilidad ínsita en la elección escrupulosa del día o de los días de agosto personalmente adecuados para propiciar una comunión personal con lo telúrico, hay que dar cuenta de que estas mismas ocasiones rituales igualmente varían con respecto a su rigidez canónica, y no impiden por ejemplo «innovaciones, sustituciones e incluso el uso de equivalencia». Así por ejemplo, es habitual que algún runa que otro haga uso de ofrendas alcohólicas que pueden ser chicha o licores (normalmente aguardiente); o cuando, asimismo, algún runa elija no usar todos los constituyentes del “paquete artificial” originario, pues simplemente no tiene por qué conocer su estricto uso ritual. En cuanto a ofrendas complejas «lo andino se esmera en la variación, la diversidad y es así como debemos entenderlo»; y esta variabilidad interna a la secuencia litúrgica del ‘despacho’ es además autorreferencial, porque informa precisamente de un estado contingente, ya sea del que remite a un conocimiento tradicional más o menos especializado de parte de quien oficia el ritual, o ya sea de otras tantas razones, entre las cuales no podemos excluir la que tiene que ver con la inmediata disponibilidad de acceso a los referentes materiales que normalmente componen el haywakuy.

Por otro lado, la ejecución secuencial de un haywakuy se realiza en la pukara (‘baluarte’, ‘castillo’, ‘fortaleza’), esto es, un recinto protegido o rincón inculto, sagazmente ocultado en el corralito adyacente a la choza o a la ‘estancia’ de altura, o ubicado en sus inmediaciones circunstantes, así como en lugares distantes de la vivienda y más bien situados en alguna chaqra familiar. Este clímax ejecutivo está normalmente marcado por la quema del ‘despacho’ completo, pero a menudo también cabe la posibilidad de que la ofrenda se entierre en lugar de quemarse. Una y otra modalidad responden a una exigencia espiritual de unión con la Pachamama por un lado, o con los lugarkuna por otro; y es significativo que, una vez más, se haga empleo de gestos ejecutivos que, más allá de su estandarización específica, están destinados a transmitir metonímicamente o bien el aroma de la ofrenda a los parajes del entorno, o bien el sabor de la misma al terreno que, en cuanto vivificado, puede concretamente degustarla.

# **BODIES' MATTER. AN ANALYSIS OF PILGRIMAGE IN CONTEMPORARY INDIGENOUS MEXICO**

Rainelli, Federica

## BODIES' MATTER. AN ANALYSIS OF PILGRIMAGE IN CONTEMPORARY INDIGENOUS MEXICO

On the basis of the Eastern Highlands Otomies' case study, the aim of this paper is to propose an interpretation of the ritual practices realized during pilgrimages that emphasizes the centrality of the body in its material aspect. Namely, the intent is to subvert the classical ascetical Judaeo-Christian perspective, which looks at pilgrimage as a form of mortification of the flesh and, therefore, as a useful means of reaching some kind of transcendent experience. Instead, I would rather draw the attention on the body as an instrument by which it is possible to materialize and immanentize incorporeal sacred extra-human forces.

The ethnographical data underlying the following analyses have been collected within a doctoral research project concerning the Eastern Highlands Otomies' ritual theory and practice. Therefore, one of the main purposes has been to retrace the Otomí ritual calendar, within which I suggest we may distinguish three fundamental events: Carnival, local pilgrimages<sup>1</sup> and All Saints. These are all moments of one and only ritual cycle, whose object are the "Ancients" (*Yogí*) in their various acceptations – the demonic ancestors represented during the carnivalesque farce; the lithomorphic forbears worshipped during pilgrimages; the deaths celebrated in the famous Mexican *Todos Santos* – and whose common purpose is the preservation and regeneration of both natural and, *lato sensu*, cultural world. In this context, I must leave aside the analysis of Carnival and All Saints (which respectively correspond to the opening and closure of the cycle), in order to focus on the fertility rites realized during the pilgrimages towards those places (generally, sacred caves and mountains), which draw the region's sacred geography. More precisely, I will take into account the pilgrimage to Mayonnijä, commonly known as the most important sacred place of the region, which I attended in March 2016, along with a group of about 40 people from various villages of San Bartolo Tutotepec municipality (HGO). Besides the well-known significance of the destination, my choice is due to the remarkable complexity entailed by such devotional practice, which allows us to illustrate a considerable variety of cultural practices and to make some wide-ranging remarks about the rhetorics it relies on and the horizons of meaning it belongs to. Namely, by means of such case study, I would like to draw the attention on an ethical imperative asserting a reciprocity principle based on a 'dynamic' conception of the cosmos, which, in turn, relies on an ontological assumption by which a transcendent spiritual principle common to all living beings might be embodied in various tangible media.

As mentioned above, Mayonnijä represents the sacred place par excellence: in according with the Otomí cosmogram, it constitutes «the centre of the world» (*ra mbëi ximbat*), a «place of genesis» (Galinier 1990: 206), where waters, winds, and all the «seeds» (*bmuda*, embryonic prototype of all the existent, cf. López Austin 1994) originate and where the Otomies' mythical ancestors (*yogí*) are supposed to live. Practically, this is a pre-hispanic settlement in which, besides the ruins' poor conservation status, it is possible to recognize a lower level possibly intended for residential and commercial use, and an upper part (on top of the overlooking mountain) likely intended for religious use – it is still possible to distinguish quite clearly two pyramids and a certain number of altar and ceremonial platforms. The Otomí name of the site in itself is highly evocative: 'ma-' is a locative prefix; 'yo-' is a morpheme that might be referred to the idea of 'oldness' and 'antiquity' (from the noun 'yogí'), as well as to the notion of 'duality' (from the numeral 'yobo'); finally, the noun *nijä* (*bnini* /village/ + *-jä* /suffix that indicates greatness, holiness/) is nowadays generally traduced as "church", but broadly refers to each kind of sacred place. Thus, 'Mayonnijä' might be quite rightly translated as both "ancient sacred place", or "sacred place of duality" – and actually both translations are currently

---

<sup>1</sup> Talking about "local" pilgrimages I am referring to those peregrinations carried out entirely on foot, within the region limits, toward autochthon sacred places. I distinguish them from "national" pilgrimages, which are peregrinations carried out toward catholic places of worship situated outside the region limits.

accepted, since in vehicular language my Otomí interlocutors refers to Mayonnijä indiscriminately naming it “Old Church” (*Iglesia Vieja*) or “Two Churches” (*Dos Iglesias*).

The pilgrimage towards Mayonnijä lasts about eight days, and that is because it is just the final destination of a wider ritual path, which starts with a series of lustral opening rites realized during the night in the house of the *mayordomo* – i. e., the leader, who is responsible for the organization and management of the pilgrimage, gathering the participants, establishing the time-frame and methods, and bearing the great part of the costs. The proper pilgrimage begins in the early hours of the following day and runs through a highly personalized territory. Thus, in accordance with the mythical account, local geography is composed by the lithomorphized bodies of gigantic ancestors, petrified by the beams of the first sun, which constitute the cliffs, caves, peaks, and all the elevations that shape the current highlands landscape. This kind of inscription of the mythical past into the landscape constitutes a form of «topographic writing» (Santos-Granero 1998) which presents relevant repercussions on the way the Otomies think about the relations between man and territory. Particularly, the overall landscape appears to be as some kind of «memory space», testifying the mythical origin of present world, as well as an irremediably Other space, supremely «delicate» (*xom sũ*), that is to say, dangerous, powerful and fertile. In the light of the above, the question is how to distribute the spaces between one’s own (human and domestic) and Other’s (extra-human and wild). Among the Otomies, such subdivision goes through a process of sacralisation of the Other’s space in regard to which the man lives in a relation of close dependency both a) materially, insofar men concretely obtain from the territory their livelihood; and b) symbolically, insofar the territory results depository of ethnic memories. Finally, the genealogical link established between the human ensemble and the surrounding landscape characterizes such relationship of dependency in terms of parentage, so that the territory «feeds» and «reprimands» his children, and the ritual path followed during pilgrimages is represented as a «courtesy visit» to the ethnic group’s forefathers. In the words of one of my interlocutors: «you go faraway, you live your life, have your job... but sometimes you speak to your mother, to your father, you go back to visit them, to see how they’re doing, you bring them something... because they’re your family, they gave you life, they give you food and if you never show up they won’t support you no longer»<sup>2</sup>. As mentioned above, we shall notice that the *yogi* – as well as other personalized and deified natural elements, such as the Waters or the Winds – are worshipped in various moments of the Otomies’ ritual calendar – even though according to peculiar logics and practices, which may vary from time to time. Nonetheless, the obligation to go to «their place» remains. Such requirement to pilgrim constitute a distinctive feature within Otomí *ethos*: leaving the village’s comfortable and domestic space, entering the others’ wild and dangerous space, along with the efforts and struggles that this entails, represent as many elements which demonstrate the willingness («*las buenas ganas*») of the attendees. The will and interest represent a fundamental aspect on which my interlocutors insist constantly, stressing how important it is to «show the intention». In the very explicit words of a ritual specialist, who was taking pride in the practical efforts we faced to reach Mayonnijä (strenuous daily walks, sleep deprivation, food and water shortage among the others): «where the road arrives, there’s no suffering; and if there’s no suffering, it is not worthy»<sup>3</sup>. Such kind of commentary leads us to an ethical perspective in which worshipping in itself is not enough and it is necessary to prove – through objects, gestures, efforts and deprivations – how deep is the desire, the willingness, to do what is done, and to give what is given.

It is also worth recalling the significance of the first sunrise as a moment of passage from mythical to historical time. In this regard, the sun serves as *principium individuationis* by enshrining the end of the mythical temporality, humid and nocturnal, blurred and unrelated, and hence creative and fertile, and the beginning of historical time conceived as a human temporality, dry and diurnal, orderly and conservative (see also López Austin 2006 [1990]: 53-70; 1994: 21-22). Nonetheless, the advent of the present solar era does

---

2 «Tú andas lejos, tienes tu vida, tu trabajo... pero de vez en cuando le hablas a tu mamá, a tu papá, vas a verlos, a ver como están, les llevas algo... porque son tu familia, te dieron la vida, te dan de comer y si nunca vas ya no te apoyan» F. T., 25/02/2016.

3 «Donde llega la carretera, ya no sufre uno; y si no se sufre, no se vale» I. T., 30/03/2016.

not lead to the disappearance of the mythic world, which remains simultaneously present beneath the surface, constituting a “there and then”, which may re-emerge in the “here and now”, according to some determinate places and times. Hence, it is possible to qualify ritual praxis in large extent as an attempt to glean that primordial unruly fecundity. Namely, all ritual actions rely on an ethical imperative, which identifies in the act of feeding the keystone of the relationship between man and world: just as the latter ensures the first’s livelihood, man is periodically called upon to «return the favour»<sup>4</sup> feeding the world in its hypostatized aspects (Earth, Fire, Water, Air, and so on), that is to say, throwing back into circulation this primordial “force” (*nzaki*), which is responsible for the perpetual regeneration of a cosmos constantly subject to a slow but steady process of degradation and weakening. In this respect, every ritual act is a creative act (Good-Eshelmann 2013), intended to mobilise a vital energy that balances out the physiological drops affecting the world. Within the Otomies such ideological assumption results quite explicit since the set of material elements and performances that compose each ritual episode are called *ndite* (*ndini* /to feed/ + *-te* /suffix characterizing the agent/, i.e., «feeder»), which explicitly links ritual praxis with the necessity to re-establish a balance of forces capable of regenerating nature’s cycle, when, during the dry season, it seems to come to a standstill.

As anticipated, such practices might be explained in the light of an ontological assumption based on the unity of essence and the diversity of the bodies. Namely, the Otomì cosmos is ruled by a «dynamic of fluids» (Galinier 1997, p. 22), that is, by the key idea that a same essence common to all living beings constantly circulates in a steady stream which vivifies the world (cf. also Galinier 2005). Such kind of essence or ‘force’ (*nzaki*) is unevenly distributed, so that the varying degrees of *nzaki* determine a sort of cosmic hierarchy (generally explained in the terms of *mestizos*’ socio-political hierarchy) with God as the head, from whose force all the others proceed. In light of this, we shall see that there is not a clear ontological discrepancy between humans and extra-humans<sup>5</sup>, but rather a graduated representation of beings. However, even though on a metaphysical level it seems impossible to distinguish the entities but on the basis of a quantitative criterion, they still present quite distinct morphological features. Moreover, the extra-human beings are considered much more powerful than humans (i.e., they have got more *nzaki*), so that it seems reasonable to claim a discrimination based on agency – see also Trejo et al. 2014. To summarise, we might say that, besides an essential continuity, compared to humans the extra-human entities have both something more (force) and something less (body). Thus, a central part of each ritual action consists in the attempt to «give body» to those entities who lack of it.

Going back to the case in hand, we shall notice that each stage of the pilgrimage involves a process of incorporation of the extra-human powers, which consists in the manufacture of «simulacrum-bodies», that is, paper-cut figurines conveniently dressed and adorned according to very specific esthetical and iconic canons. These representations play a crucial role in Otomì ritual life. Usually known as *hmite* (that is ‘mask’ or ‘portrait’, from *hm?* /face/ + *-te* / suffix characterizing the agent/), these figures represent «signifying symbolic objects» (Sperber 1974), empty bodies vivified by ritual action, surfaces to perform in order to make direct contact with extra-human beings through a process of “transfiguration”. Such a process allows paper-cuttings to incarnate “spirits” (extra-human incorporeal entities) making them present: in this extent, we might say that mimetic gesture is indeed a creative gesture at the end of which it will be possible to operate not only over the representation, but over the represented itself, since by means of ritual practice the two terms become an indissoluble unity<sup>6</sup>.

Secondly, each sacred place reached by the pilgrimage is marked by the presence of one or more sacred stones (weirdly shaped rocks, stalactite, or even precolumbian stone figures), which are supposed to

---

4 We shall briefly notice that this kind of ritual practices undergoes by the otomì term «mate», which actually means «favour».

5 In this respect, see also the positions taken by López Austin 1980, 1994: 9-43, and Gutiérrez Estévez 2010: 9-55.

6 On mimetic gesture as an embodiment process see Taussig 1993 and Stoller 1994.

be the lithomorphized body of the different *genii locorum*. As we have already seen in the case of the *hmite*, each sacred stone is then dressed and adorned, reaffirming the idea that dressing up represents an embodiment practice, as well as a way to ratify the personal bond<sup>7</sup> that binds humans and extra-humans.

To shed some light on the logics that guide the ritual treatment of both paper-cut figures and sacred stones, it might be appropriate to refer us to the concept of *ixiptla* – which, along with Arild Hvidtfeldt, I propose to translate as «impersonator» (Hvidtfeldt 1958: 81). This is a native Aztec concept, which refers to the idea that some kind of material support (whether a human being or an object) might be ritually treated in order to become not merely representative of the deity, but its actual incarnation. In a recent paper, Danièle Dehouve analyses the notion of *ixiptla* trying to clarify its meaning in accordance with the role played by the attires and adornments in Aztec rituals; within this context, she emphasises that «dressing up a human or material support with some garments representative of a god constituted a privileged way to concretize a divine presence within humans»<sup>8</sup> (Dehouve 2016). Applying such considerations to the Otomí case-study, we shall notice that dressing and adorning both paper-cut figurines and sacred stones represent a crucial step of ritual praxis. In this regard, paper-cut figurines and sacred stones might be intended as a certain type of «ritual bodies», material supports that the attires and the adornments actually transform in «impersonators» (*ixiptla*) of the worshipped extra-human entities. Finally, it should be stressed that in both cases the embodiment of the extra-human entities in their ritual bodies is only accomplished by the delivering of the offering and of the ritual invocation that goes along with it, so that ritual action in its whole might be interpreted as an embodiment practice, that is, as the attempt at making-present otherwise unattainable forces.

In both the above mentioned cases, man manufactures and “activates” such ritual bodies in which the extra-human powers will materialize, while these last ones play a pretty passive role. Nonetheless, there is a third way of embodiment that stands out during pilgrimages, that is, trance. Specifically, by the term trance I refer to an altered state of consciousness experimented by some women (eloquently called «cantoras», singers) during which an extra-human entity takes possession of the woman’s body in order to communicate (singing) with the rest of the onlookers, giving thanks or pointing out some faults. In this instance, we deal with an active intervention by the extra-human entity, who «beats», as they says, the *cantora* taking possession of her human body, to such an extent that the women who suffer of this altered state of consciousness later relate they cannot remember anything that happened and that they felt «as if I were drunk», «as if I were asleep». This kind of statements become especially significant within the Otomies’ horizons of meaning, where drunkenness, sleep and – seemingly – trance-like states are all considered as analogous states of consciousness, caused by the discharge of one of the Otomí soul components – namely, the so-called *xudi*. More precisely, the animical entity which leave the body during altered states of consciousness (including sleep) corresponds to that sentient and volitional part of human soul in which resides what we might call the subject’s “personality”. Therefore, it seems possible to understand possession as an episode of substitution of personality or agency, during which the extra-human entity takes over in the woman’s body, which serves as material support.

By way of conclusion, we may understand Otomí pilgrimage as a way back to the land of the ancestors, studded with various ritual practices aimed at feeding these extra-human forefathers (*yogí*), which are in turn responsible for their human progeny’s sustenance. In this regard, we shall understand not only the food offering, but also the other elements comprising the ritual deposit (e.g., flower, candles, incense, etc.) and the ritual gestures (e.g., dance, music, processions, etc.) from a relational perspective as some sort

---

7 Parental, we might say, since, on the one side, as we have briefly mentioned, these extra-human entities are conceived as Fathers and Mothers of current humanity; on the other, it is worth mentioning that the person who practically dresses up a sacred stone becomes his or her god-mother or god-father.

8 «[e]l hecho de vestir un soporte humano o material con alguna prenda representativa de un dios constituía un medio privilegiado para concretizar una presencia divina entre los hombres.»

of chiasmi (Houseman – Severi 1994), which shape the relationship between human and extra-human beings. Thanks to them, the ontological distance diminishes, in so far as they testify the very same nutritional needs of both categories, and, at same time, it increases by showing the different modalities of energetic assimilation (see also López Austin 2006 (1990); 1997; Graulich – Olivier 2004; Lorente 2011, and especially Pitrou 2016). Within this ritual context, humans and extra-humans, corporeal and incorporeal beings, come together and engage by being intelligible one to the other thanks to the bodies the extra-human entities are (temporarily) provided with (see Trejo et al. 2014). In this respect, we may intend the body (both human and ritual) as a material support by means of which it is possible to realize a process of personification, that is to say, a device throughout which it is possible to bridge the gap between humans and extra-humans, leveraging on that fundamental essence (*nzaki*), which is common to and flows through all living beings. Therefore, the body conceived in its material(s) aspect(s) does not represent an obstacle, but rather the *conditio sine qua non* necessary to “transcendence”, intended as a way of communication and as a manner of mobilising the *nzaki*. Pushing it further, we shall interpret Otomí ritual actions as practices based on mechanics of translation, whose common alphabet is that of the body, whose various materialities (stone, paper, flesh and bones) permit to realize mimetic and embodiment processes intended to comprehend and handle Alterity.

## I. BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Dehouve, Danièle (2016): “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de personificación”. In <http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305>; DOI: 10.4000/nuevomundo. 22th, may 2018.

Galinier, Jacques (2005): “¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una *philosophia prima*”. In: *Alteridades*, 15 (29), pp. 81-86.

Galinier, Jacques (1997): “Le quadrilatère des idoles : une vie psychique dans la nature”. In : *Ateliers*, 18, pp. 25-33.

Galinier, Jacques (1990): *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. Mexico : Universidad Nacional Autonoma de Mexico : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos : Instituto Nacional Indigenista.

Good-Eshelmann, Catherine (2013): “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”. In Broda, Johanna (ed.): *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*. Veracruz, Mexico: Instituto Veracruzano de la Cultura, pp. 45-81.

Graulich, Michel / Olivier, Guilhem (2004): “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35, pp. 121-155.

Gutiérrez Estévez, Manuel (2010): “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”. In Gutiérrez Estévez, Manuel / Pitarch, Pedro (eds.): *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana: Vervuert, pp. 9-55.

Houseman, Michael / Severi, Carlo (1994): *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique - Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Hvidtfeldt, Arild (1958): *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen: Munksgaard.

López Austin, Alfredo (2006 [1990]): *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.

López Austin, Alfredo (1994): “Tamoanchan y Tlalocan”. México: Fondo de Cultura Económica.



López Austin, Alfredo (1980): “Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas”. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lorente Fernández, David (2011): *La razzia cósmica: Una concepción nahua sobre el clima. Las deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Iberoamericana.

Pitrou, Perig (2016): *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*. Nanterre : Société d’ethnologie.

Santos-Granero, Fernando (1998): “Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia”. In *American Anthropologist*, 25 (2), pp. 128-148.

Sperber, Dan (1974): *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann.

Stoller, Paul (1994): “Embodying Colonial Memories”. In: *American Anthropologist*, 96 (3), pp. 634-648.

Taussig, Michael (1993): *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Sense*. New York: Routledge.

Trejo Barrientos, Leopoldo / Gómez Martínez, Arutro / González González, Mauricio / Guerrero Robledo, Claudia / Lazcarro Salgado, Israel / Sosa Fuentes, Sylvia Maribel (2014): *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

# **HEALTH-DISEASE-CARE PROCESS IN CASES OF INFECTIOUS DISEASES**

Ramos Valencia, Jimmy Emmanuel  
Yañez Moreno, Pedro

# HEALTH-DISEASE-CARE PROCESS IN CASES OF INFECTIOUS DISEASES.

## I. INTRODUCTION

Since its late nineteenth century, anthropology has been focused on the study of the health-disease-attention process in human groups; the ethnographic method being the basic tool of description and analysis (Inhorn & Brown 1995). Nowadays, ethnography continues to redefine the scope of its theoretical and methodological approach in order to deepen the anthropological knowledge of the perceptions and representations of human groups regarding the 'microbial world' in which they live (Manderson 1998; Singer 2014).

Thus some examples of recent studies on emerging infectious diseases are: Lowe who defined the application of the ethnographic method as the "ethnography of a virus" in a study about the avian influenza H5N1 in Indonesia (Lowe 2010); the Chikungunya on the French Island La Reunión (2005-2007) (Weinstein & Ravi 2009) and the H1N1 in Mexico (Menendez 2010); and different sociocultural approaches to dengue in Latin America (Winch 1991; Whiteford 1997; Schneider 2009).

With respect to this study, the focus of attention is the analytical description of the disease experience of the Chikungunya outbreak in 2015, understood as a sociocultural phenomenon according to the narratives of the suffering of the interviewees. The various narratives shed evidence on the social perception of the population affected by this disease, as well as the re-signification of seeking care for probable cases of infection with this virus. Thus, anthropological research allowed to explore the social responses of the population against a new disease for the care and protections of their members.

## II. STUDY POPULATION AND METHODOLOGY FOR INFORMATION COLLECTION.

The study was conducted in the urban locality of Ticul, Yucatan, Mexico located 80 kilometers south of the city of Merida, Yucatán, México. The city has been identified as a medium risk area for transmission of dengue disease. Despite having the entire basic urban infrastructure, it keeps rural features. The percentage of population that speaks indigenous languages is 46.5%, 82% of the population have access to health care services, with the People's Insurance Health Services in Yucatan, commonly called Seguro Popular being the most representative (71%) followed by the Mexican Social Security Institute (IMSS) (16.6%) and the Institute for Social Security and Health Workers (ISSSTE) (12.4%).

The families involved in the project "Families without Dengue" (FSD for its acronym in Spanish) of the Autonomous University of Yucatán (UADY). The formal process of searching for probable cases of dengue fever led to the identification of symptomatic Chikungunya symptoms in individuals from families that were given domiciliary monitoring by the project team. A total of 90 families were identified and visited with a total of 585 individuals interviewed.

The study population was divided in two categories according to the type of diagnosis: (1) people who were clinically diagnosed as a probable case of Chikungunya (CDx) and refers to consultation with a medical specialist who corroborated a probable case (clinical) or confirmed case (laboratory-confirmed) of Chikungunya disease; (2) individuals who were self-diagnosed when they experienced possible symptoms of this disease, but did not visit a doctor to confirm or rule

out the diagnosis (SDx) and refers to family members who reported having had similar symptoms to those who were clinically diagnosed with Chikungunya, that is, they conceive having contracted the disease based on the epidemiological association with other cases. The reason for including this second profile in the study is because it was a very common behavior in subjects who expressed having similar symptoms to those who were diagnosed previously.

### III. STUDY DESIGN, DATA COLLECTION AND ANALYSIS.

The Grounded Theory method identifies three stages of coding and analysis (Jones, Manzelli, & Pecheny 2004; Baggio & Lorenzini Erdmann 2011; Halaweh 2012; Paramo Morales 2015). In this study three phases are present during collection and data analysis regarding the coding system of the proposed method: 1) Visits (open coding) corresponds to the detection of the first cases from the formal domestic visits regarding the Families Without Dengue project for the timely recognition of cases associated with dengue fever. From the beginning, all probable, suspected and confirmed Chikungunya cases were recorded in family trees that represent the number of members living in the household. The order and the chronological period that the disease lasted, the care and treatment received according to sex and age were also recorded. 2) Pilot (axial coding) refers to the phase in which certain patterns of lived experience of the illness were identified in the families, which would then be useful for the description of the phenomenon, but insufficient to provide an explanation (how? why?). Thus the first instruments of systematic data collection were generated and piloted, forming a structured and in depth interview containing five categories (sources of information, transmission of the disease, symptoms experienced, experience with health services, social perception of risk); 3) Ethnographic study (selective coding) corresponds to the phase of systematic application of data collection instruments (Table 1). All interviews were recorded on audio and transcribed for later analysis. The program used to classify categories according to the frequency rates identified in the responses was the MaxQda Version 10.0.

In the first phase of the study, the coding of the qualitative information was based on two guiding axes of the narrative of the disease: "experience of the symptoms" and "experiences of attention in the health services". However, as the investigation processed the information, other nodes of analysis emerged. These, served for the comprehensive understanding of the spread of the disease. The founding nodes emerged are: "sources of information about Chikungunya", "social representations of the logic of transmission" and "perception of the risk of getting sick". In such a way that the five analysis nodes served to deepen the information provided in the in-depth interviews.

### IV. SOURCES OF INFORMATION.

At the beginning of the contingency for chikungunya in the locality, the population experienced a total uncertainty to assimilate the logic of the disease. So at first, the sociocultural parameters about knowledge of dengue fever were the patterns associated with their transmission and care of the sick. Disease that is well-known to the population. That is why the first strategies of attention were the known practices of the therapeutic management of dengue fever; as well avoid its transmission. This dengue - chikungunya relation was formed from the information circulating in the electronic media, along with the information they were provided in health care services related to common symptoms of both diseases. Regarding the transmission of the disease; the analysis of the interviews showed that it was not feasible to assimilate that the vector *Aedes Aegypti*, already known by the population as a vector of dengue, as the same vector of Chikungunya.

Misunderstanding of the increasing occurrence of cases where specific signs were myalgia, arthralgia and pruritus; symptomatology that were less known to the population. Although those symptoms are referred in cases of dengue, the fact is that the population is used to receive information about dengue, but only few families recognize the disease in their household. The latter was the main reason that hindered the initial understanding and assimilation of the emerging infectious disease.

The families were informed about the symptoms, transmission, diagnosis and treatment of the disease through their social networks as family, neighbors, co-workers, and etcetera. The starting point for self-diagnosis in suspected cases of Chikungunya within the household was the epidemiological association with previous cases presented in one or more family members, co-workers or acquaintances who experienced symptoms. Similarly, the Internet was a source of reference on the emerging disease. However, it is considered an indirect source of information, because most of that information on Chikungunya was available to the population through face to face communication and not through direct visit to web pages. The same happened with other media such as radio, press and television.

The sources of information that families consulted to know about the disease fueled their skepticism about the origin of Chikungunya and its transmission, since there were "conspiracy theories" circulating on the Internet that promote the idea that the appearance of infectious diseases was deliberately made by political and economic powers. For example, about the means of transmission of the disease, the results of the interviews show the *Aedes Aegypti* present in the speech, but more emphasis was put on air and lead as the real responsible for the disease. In the interviews, difficulty to understand how the disease was transmitted through mosquitoes was manifested; because families conceived that the mosquitoes are always present in their daily lives and for that reason, they do not understand how a new disease transmitted by them suddenly appeared.

A tendency was found when someone's own symptoms were associated to cases outside the household; more specifically to people belonging to their social network. In other cases, the self-diagnosis was made from a single consult of a member of the household and the other cases were epidemiologically associated as Chikungunya infection. All of the interviewed families reported knowing at least one close case. The ratio of adults with clinical diagnosis and adults with self-diagnosis was 50-50, while with children it was 70-30 respectively. The information obtained by the clinically diagnosed cases was passed on in their households and their social networks, in both private and public spaces, taking into account the symptoms and basic recommendations that were already well known by the population.

As mentioned before, the main symptoms that helped the population to identify the disease were: fever, myalgia, arthralgia and pruritus. Severe pain in muscles and joints, and fever that would not yield to any physical means or medication, helped to differentiate the diagnosis in comparison to a probable case of dengue fever, because dengue is associated more with a fever that does not cause much pain and is more easily controlled through physical means. Still, a common behavior pattern was to associate all high fever cases to the Chikungunya virus, with either less or more bone, muscle and / or joint pain.

As far as treatment is concerned, the basic recommendation was the administration of antipyretics, although other speeches circulated with recipes and recommendations to mitigate the pain. The pharmacopoeia recommended was taking vitamins B complex; some pharmaceutical painkillers; and home remedies like drinking citrus with baking soda and honey, among others mentioned less frequently.

Public places where information was shared were the park, church, market and health center. In the latter, the information was shared among people in the waiting rooms and hallways before they could consult with a doctor. Members of the interviewed families mentioned that the information provided by people who already had a family member with the disease was more helpful than the information provided during medical consultation, which usually was scarce or non-existent. The stories emphasized that doctors would only diagnosed chikungunya, prescribe paracetamol and recommend control of the fever through rest and physical means.

## V. MEANS OF TRANSMISSION

With regard to infectious transmission, the data reveals a tendency to associate outbreaks to a location in particular: some families stated that the district of San Roman (which is one of two clusters of manufacturing and domestic distribution of footwear) was the source of the earliest known cases. Other families thought there was a high probability that they contracted the disease in their own homes or the homes of relatives, but not outside the city or in public places. And others believe the transmission happened in the workplace, as in the case of those engaged in the manufacture and / or distribution of footwear. Unlike office workers who spend their days in air-conditioned spaces, or drivers of mototaxis (an adapted motorcycle that is used as a taxi) that are constantly moving; the "shoe factories" are spaces predominantly domestic (a space or room at home that has been adapted to be used as a shoe factory) where humidity is concentrated, coupled with the immobility of the worker (who are in their chairs and desks); so it is common to have mosquitoes and to get bitten constantly. Some families also mentioned how people watched co-workers in pain during the mornings; then in the afternoon the fever would go up; the next day they were absent for work. Few days later, they came back to work with pruritus all over their body.

In many workplaces there was a denial of the existence of the disease. The employers would ignore the problem, in order to avoid giving disability leaves. However, those aspects were not explored further during the research process, mainly because many of the workers with symptoms continued to go to work normally. The decision was to self-medicate with antipyretics (Paracetamol) and painkillers (Flanax, Diclofenac) to control pain and fever during working hours. With regard to the means of transmission of the disease, all of the families interviewed know the mosquito as the vector, fewer families expressed the possibility that it could be transmitted from person to person. The information collected showed that air is the entity that transmits the disease; that reference to air is cataloged by the population as "viral". In the analysis, the "viral" category was formed and fed based on the experience of family and neighborhood transmission, since the symptoms that appeared in some member of the family, was subsequently suffered by someone else in the same household within three days to two weeks.

Regarding the transmission pattern, once a member showed symptoms, in a period no longer than two weeks, the other members had them too. In the cultural scheme, this phenomenon led to the speeches that associated the transmission with lead contamination through air, and that theory had a wider acceptance than the information that said the *Aedes Aegypti* was the vector of the infection. It was difficult for people to accept the *Aedes Aegypti* as the transmitter of the disease because of the comparisons with dengue fever, especially those that referred to it as a disease transmitted through a type of "infected mosquito." One element that hampered their understanding was that, from the population perspective, there was a low chance that a mosquito could be infected with both diseases.

## VI. EXPERIENCE WITH THE SYMPTOMS

The stories about the experience of having the disease expressed the way knowledge about Chikungunya was acquired by the affected population. The construction of their experience with the disease was focused on the chronological and comparative account of the symptoms and the care and treatment (prescribed or not by medical personnel). The category also shows the social burden of having the disease and cases that presented complications. For example, there was an initial misunderstanding in schools manifested by the education authorities (mainly teachers) regarding absenteeism or refusal to participate in physical activities. The same happened in workplaces where the employees were required to do physical activities or being exposed to sunlight for a long time. As the population was accustomed to disease, such misunderstanding decreased since teachers and employers started experiencing symptoms themselves.

The interviews demonstrated a pattern of acceptance and waiting since the moment a second member of the family got infected. Such pattern of cultural behavior reinforces that stated in the category "means of transmission" of the infectious disease referring to the skepticism around the transmission through the *Aedes Aegypti*, since some families reported that despite the preventive measures implemented, they failed to prevent the virus from affecting their family members. With regard to treatment, the trend on medication is clear: Paracetamol was taken; whether they had been supplied with a prescription or recommendation by an acquaintance. Paracetamol was complemented with "physical means" to control and reduce fever; and pain medications such as Naproxen or Dexamethasone in adults to fight muscle and joint pains during the acute stage and afterwards. Vitamins made from B complex were also used both orally and intramuscularly.

Pharmacopoeia of any member of the family was established after consultation with a public or private physician; and through the information provided by their social networks. Allopathic supplements were used by families only in adults. In the case of children, they used only antipyretics and home recipes. Sodium bicarbonate mixed with honey and lemon was the most representative.

## VII. EXPERIENCE WITH HEALTH CARE SERVICES

In the initial interviews, some participants mentioned that some of the first cases were not diagnosed as Chikungunya, but as dengue fever by the staff of public and private health services. However, after the first case of Chikungunya was registered, an exponential growth in demand for health services started.

The first case recorded in the city was an active member of the cohort study of dengue infection, who communicated with the Families Without Dengue team to report a fever that lasted over 48 hours as part of the communication protocol and follow-up between families and the research team.

Between late August and mid-September, the capacity of the local private and public health care services was surpassed and generated a trend where diagnoses were done by epidemiological association both by health personnel and by the population themselves. Similarly, the process of care and treatment was communicated to the rest of the population affected based on the experience of the first cases. The excessive demand for health services, the difficulty to move caused by severe pain and increased awareness of the symptoms; were some of the reasons why people began to self-diagnose and stopped seeking medical attention, mainly the adult population.

The stories describe how families choose not to attend the health center due to the number of people consulting for probable cases of Chikungunya. The data evidences the perception of despair for the patients when they consulted the doctor and "without being checked [they tell you] ... is Chikungunya ..." besides that "... the hallways were crowded with people complaining about pain and with extremely high fevers ... ". The stories also show an interesting aspect regarding the decision not to consult with a doctor if any other family member had already presented the symptoms: "... the doctors don't say anything helpful, just that it is Chikungunya, that you have to take paracetamol and bathe to control the fever `...". This information helped the families to identify the symptoms, medication and care process that should be followed in case that any other member of the family got infected. In this process, there was no mention of the communication and promotion of preventive and control measures to avoid the infection of healthy individuals.

## VIII. SOCIAL PERCEPTION OF RISK

The category of risk perception was the least frequently mentioned since the infection spread so fast that people began to be perceived it as something inevitable along with the formulation of certain discourses of adaptation in the population.

Such discourses are defined as mechanisms from which a logical understanding of the disease was formed, based on the cultural structures of the health-disease-care process. These mechanisms allowed individuals to understand and assimilate the disease from their default behavioral patterns. At the beginning and due to the ignorance surrounding the disease, analogies comparing it with dengue were made due to the vector and the presence of high fever. However, Chikungunya got a higher perception of risk because of the intensity of myalgias and arthralgia. Once people obtained information from clinical diagnoses and informal talks, they could differentiate between the two diseases. Therefore, such knowledge gradually led to a decline in the risk perception of Chikungunya.

The "risk perception" focused their attention in the "health of the family" referring to how dangerous the disease could be for children and the elderly. The discourses show a tendency towards protection of children. The most important information in this section is the cultural identification of the category "preventive measures". An attempt was made to obtain information about the need to take preventive measures to avoid infection. However, when trying to understand the perception of the meaning attributed to prevention, a culturally distinct category appeared as a result; more attached to subsequent palliative treatment in the acute phase of the disease. Such sub-category emphasizes that food is the first thing to be changed after being infected with the virus and a breviary to recover from the pain. Something striking is that in interviews there are few references to population control of the *Aedes Aegypti* vector as a preventive measure against the disease.

## IX. CONCLUSIONS:

The study population was exposed for the first time to the Chikungunya virus during the second semester of the 2015 year. Because it is an emerging infectious disease, the cultural process of health-disease-attention was set in motion according to the behavioral patterns associated with dengue virus. Both diseases share constant high fever as the main symptom, but myalgia and arthralgia are characteristic of the Chikungunya disease, as well as pruritus during or after the acute phase. Aforementioned elements of symptomatology helped the population to differentiate between the two diseases, based on their own sociocultural terms (severe pain and rash).



The high incidence of symptomatic cases started a process of adaptation to the Chikungunya disease, characterized by the gradual abandonment of seeking medical attention. While the cases grew in number and the range of care was extended to the household, family members questioned if *Aedes Aegypti* was the only vector that could transmit the disease.

The prevention campaigns against dengue fever have failed to effectively reach the population. Similarly, the prevalence of the Chikungunya virus, and how the population experienced it and conceptualized it, gives evidence of the gap between the knowledge of the etiology of infectious diseases and the cultural preconceptions that associate these infectious outbreaks to other discourses about the existence, transmission and dissemination of the emerging viruses.

## X. BIBLIOGRAPHIC REFERENCES.

Baggio, M., & Lorenzini Erdmann, A. (2011). Teoria fundamentada nos dados ou Grounded Theory e o uso na investigação em Enfermagem no Brasil. *Revista de Enfermagem Referência*, III (3), 177-188.

Cheroni, S, Rial V, Rodríguez E. Principales actividades y resultados de un estudio antropológico sobre el dengue con un enfoque ecosistémico, César Basso (ed.) *Abordaje ecosistémico para prevenir y controlar al vector del dengue en Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República, 2010.

Halaweh, M. (2012). USING GROUNDED THEORY AS A METHOD FOR SYSTEM REQUIREMENTS ANALYSIS. *JISTEM: Journal of Information Systems and Technology Management*, 9 (1), 23-38.

Inhor M & Brown P (eds). *The Anthropology of Infectious Disease. International Health Perspectives*. Gordon and Breach Publishers: Atlanta, Georgia, 1995.

Lowe C. Viral Clouds: Becoming H5N1 in Indonesia. *Cultural Anthropology*, 2010:25: 4: 625-649.

Jones, D., & Manzelli, H., & Pecheny, M. (2004). Grounded Theory Una aplicación de la teoría fundamentada a la salud. *Cinta de Moebio*, (19), 0.

Manderson L. Applying Medical Anthropology in the Control of Infectious Disease. *Tropical Medicine and International Health*, 1998: 12: 1020-1027.

Menéndez E. Influencias por todos tan temidas o de los difíciles usos del conocimiento, *Desacatos*, 2010: 23: 17-34.

Nava-Frias M, Searcy-Pavia RE, Juarez-Contreras CA, Valencia-Bautista A. Chikungunya fever: current status in Mexico. *ReviewArticle. Bol MedHospInfant Mex*, 2016: 73(2):67-74.

Páramo Morales, D. (2015). La teoría fundamentada (Grounded Theory), metodología cualitativa de investigación científica. *Pensamiento & Gestión*, (39), vii-xiii.

Rivera-Avila RC. Fiebre chikungunya en Mexico: caso confirmado y apuntes para la respuesta epidemiologica. *Salud Ppublica Mex*. 2014; 56: 402-404.

Schneider S. Anthropology and Epidemiology of Dengue Fever in Mexico and the United States. *WUURD, the Washington University Undergraduate Research Digest*, 2009: 5: 1: 31-40.

Suárez R. Dengue, Políticas públicas y realidad sociocultural: una aproximación al caso colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 2004: 40: 185-212.

Suárez et al. An Ecosystem Perspective in the Sociocultural Evaluation of Dengue in Two Colombian Towns. *Cad. SaúdePública*, 2009: 25 Sup 1: 5104-5114.

Weinstein Ph & S Ravi. Print Media Representations of an Unusual Health Event: Chikungunya Virus, Risk and Identity on Réunion Island. *Transforming Cultures eJournal*, 2009: 4: 2.

Whiteford L. The Ethnoecology of Dengue Fever. *Medical Anthropology Quarterly*, 1997: 11: 2: 202-223.

Winch P Et al. Beliefs about the Prevention of Dengue and other Febrile Illness in Merida, Mexico. *Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 1991: 94: 000-000.

**LA EMANCIPACIÓN DE LAS MINORÍAS ÉTNICAS  
EN AMÉRICA LATINA: UN RETO ÉTICO  
DE LOS ANTROPÓLOGOS ANTE LA ESCUELA  
HOMOGENEIZADORA**

Guillermo Dabbraccio Krentzer

# LA ÉTICA DEL ANTROPÓLOGO FRENTE A LA DIVERSIDAD CULTURAL EN AMÉRICA

## I. INTRODUCCIÓN

Este capítulo refleja la etapa final de un proyecto de investigación titulado “El adentro y el afuera: escenarios de inclusión o discriminación de los estudiantes indígenas en las universidades. El caso de la Universidad Nacional de Colombia en la ciudad de Manizales”, desarrollado desde el año 2015 en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales.

El objetivo del texto consiste en visibilizar desde la ética del antropólogo, la problemática de los jóvenes indígenas en las universidades colombianas, al hacer explícita la presencia o no de fenómenos de inclusión (interculturalidad plena) o de exclusión (marginación y negación) de estos grupos, cuya presencia es cada vez más creciente en la matrícula universitaria. Para dar cuenta de este objeto de estudio fue realizada una investigación que implicó un estudio cualitativo, el cual se llevó a cabo a través de diferentes técnicas como la observación participante, la entrevista y los grupos focales.

El estudio desde la perspectiva antropológica y política buscaba indagar en las configuraciones de escenarios de inclusión para los estudiantes indígenas universitarios, por una parte, así como de exclusiones o discriminaciones sufridas por estos (estudiantes indígenas) en la ciudad de Manizales. Para conocer los procesos de integración cabe señalar: 1) la integración en un mundo académico que les exige ciertas aptitudes y procesos cognitivos para sobrevivir en escenarios “competitivos”; 2) por otra parte, la integración a una ciudad capital de departamento que todos/as desconocían antes de iniciar sus carreras universitarias.

Es pertinente aclarar al lector que desconoce el contexto de la ciudad y universidad referida, que la sede Manizales de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL) es un espacio académico donde predominan los estudios disciplinares de las ingenierías. Once de los programas de pregrado de los quince ofertados corresponden a las ingenierías, siendo las otras cuatro las de Arquitectura, Administración de empresas, Gestión cultural y Administración de sistemas informáticos.

El interés se centró entonces en conocer esas dificultades de los estudiantes indígenas – provenientes del mundo de la oralidad– con los procesos de asimilación de contenidos curriculares de carácter universal y propios de la academia occidental, tales como las competencias que se solicitan desde: 1) lecto-escritura (elaboración de ensayos por ejemplo); 2) bilingüismo (asumiendo en América Latina que la segunda lengua que “requerimos” es el inglés, y no sus lenguas indígenas); 3) las diversas matemáticas y cursos cercanos a ellas (matemáticas básicas, cálculo diferencial, cálculo integral, cálculo vectorial, probabilidad y estadística, álgebra lineal, etcétera).

Inicialmente, es pertinente señalar la categoría “discriminación” como piedra conceptual de partida. Para ello seguiré a Bejar, quien asume la discriminación como “un tratamiento desfavorable de personas, con criterios arbitrarios que con frecuencia entran en conflicto con las ideas socialmente aceptadas de justicia y equidad. Juicios que se basan en las diferencias entre los grupos sociales, sin tomar en cuenta las capacidades individuales o la conducta de la persona” (Bejar, 2003: 409). La discriminación es una práctica cotidiana que consiste en dar un trato desfavorable o de desprecio inmerecido a determinada persona o grupo.

Apenas con la Constitución de 1991 se hizo un reconocimiento de la diversidad cultural. Sin embargo, y haciendo un símil de un dicho popular, de la norma (el dicho) al respeto y convivencia (el hecho) hay mucho trecho. Esto ha sido propiciado por un rol discriminador del Estado colombiano, responsable de la construcción de un proyecto nacional excluyente, que subestimó las diferencias culturales y étnicas del país y promovió la asimilación como estrategia de manejo del tema indígena, acentuando y no disminuyendo así las desigualdades sociales y brechas en torno a las minorías más vulnerables, como es el caso indígena. Proyecto que refuerza la subvaloración que asocia lo indígena con el subdesarrollo, con la pobreza e ignorancia, con “resistirse a la modernización”.

La premisa inicial de esta ponencia es que las condiciones desventajosas de los indígenas se hacen más evidentes en los espacios universitarios, en los cuales los jóvenes indígenas carecen de recursos de partida (capitales culturales diría Pierre Bourdieu) para participar en igualdad de condiciones con el resto de estudiantes, lo cual no es visible o percibido por las directivas de la universidad, y menos aún por los docentes con los cuales comparten el día a día.

Para ello, desde la perspectiva antropológica, la diversidad de relatos, prácticas sociales y cosmovisiones inciden en el temor de la Escuela Occidental en su incapacidad para comprender esta heterogeneidad, pero sobre todo en su falta de criterio para interpretar dichos relatos y cosmovisiones de mundo. Los antropólogos fungirían como “intermediarios” o “gestores” de los procesos cognitivos y de interacción del mundo entre los jóvenes de los pueblos indígenas, por una parte, y la Escuela Occidental por la otra.

Diversas investigaciones en Colombia han enfatizado que son los pueblos indígenas los que menos atención y calidad educativa reciben, lo cual parte desde las condiciones materiales y humanas que se le destinan. Ello se refleja en el pobre aprendizaje y, en consecuencia, en la deserción académica. Por todo ello, desde la básica primaria y secundaria el sistema deja de ser una opción atractiva para los niños y jóvenes indígenas, y la problemática de la deserción y el abandono escolar incrementan las tragedias de las cuales han sido víctimas en la historia nacional. Ante tales irregularidades, la continuidad escolar en niveles superiores como universidades se vuelve mucho más complicada y difícil para los jóvenes.

La relación inclusión-exclusión está relacionada directamente con los derechos y las libertades básicas implicadas con el bienestar: trabajo, salud, educación, vivienda, calidad de vida, entre otros. La inclusión social, como posibilidad de acceso a niveles mínimos de bienestar y de protección, responde al ideal de una sociedad justa y democrática, en la que todos los grupos sociales formen parte de la dinámica general de desarrollo (Bejar, 2003: 411). En este tenor, debemos subrayar el papel que se le ha asignado a la educación como uno de los principales pilares para apuntalar la búsqueda de la inclusión social; a la que se le ha planteado como factor de cambio la disminución y posible erradicación de las desigualdades.

## II. PARA ENTENDER EL ESCENARIO DEL CONTEXTO: LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA

Para comprender el fenómeno reciente y en ascenso de los estudiantes indígenas en las universidades colombianas, es pertinente observar los pueblos indígenas en los diversos “censos” de población en Colombia, labor que le corresponde al Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE).

En las tres últimas décadas, las dinámicas de los pueblos indígenas han estado vinculadas a los procesos de cambios políticos y culturales. Una forma de abordarlos es a través de las transformaciones demográficas y del reconocimiento jurídico como procesos paralelos.

Para ello, es pertinente analizar los censos de población en Colombia elaborados por el DANE. Actualmente, en Colombia viven 87 pueblos indígenas, que se encuentran distribuidos en 700 resguardos ubicados en 27 departamentos del país. Cruzando datos extraídos tanto del DANE como del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), resulta que algunos de ellos habitan en localidades muy remotas y con menos de 100 miembros, como los taiwano, originarios del sur del departamento del Vaupés, quienes viven en los ríos Paca, Tiquié y Cananarí.

Si observamos los cambios en las dinámicas poblacionales en el país (y delimitamos a las poblaciones indígenas), a nuestros fines será pertinente detenernos en los tres últimos censos de población, pues comprenden dos hitos fundamentales: 1) el recrudecimiento de la violencia y, con ello, el desplazamiento forzado de pueblos enteros, principalmente de minorías étnicas y campesinos; 2) la promulgación de la Constitución de 1991, Carta Magna que, entre otros aspectos de reforma, incluye el reconocimiento de la diversidad étnica y religiosa en Colombia.

Haciendo esa aclaración de por qué tomar los datos de los censos de 1985, 1993 y 2005, podemos dar luces a las tragedias colombianas, entre el terror de la guerra y la emergencia de una nueva Constituyente que promovió el reconocimiento de las alteridades, de los otros, de los excluidos anteriormente (aunque suene raro pensar que ya están incluidos, lo cual no es cierto).

Según el censo de población de 1985 en Colombia había un total de 30.062.200 habitantes, de los cuales 237.759 se reconocieron como indígenas, es decir, el equivalente al 0,79% de la población de ese entonces.

Causa curiosidad que, para el censo de 1993, de un total de 33.109.840 habitantes, 532.233 se declararon indígenas, lo cual equivalía en ese momento al 1,61%. Ese crecimiento de 1993 se confirmó en el año 2005, puesto que en el censo de ese año la población colombiana ascendió a 41.468.384, de los cuales se reconocieron como indígenas un total de 1.392.623, equivalente al 3,40% de la población.

Sobre el fuerte crecimiento de 1993 y 2005 cabe plantear dos interpretaciones: por una parte, una primera mirada apuntaría al diseño de la pregunta realizada en el cuestionario del censo de 1993 (formulada para conocer las cifras de poblaciones indígenas) que era: “¿Pertenece a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra?”. Pregunta muy abierta, ambigua y, por lo tanto, no muy clara para recoger la información. En cambio, la pregunta del cuestionario en el censo de 2005 fue: “¿De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos [...] se reconoce como:?” (acto seguido las opciones de reconocimiento para seleccionar). Por otra parte, se puede hacer una segunda interpretación y es que la Constitución de 1991 promovió la identificación y el reconocimiento de la pluralidad, lo cual trajo como consecuencia mayor orgullo a las comunidades y pueblos indígenas.

Según la página del DANE: “Estos altísimos crecimientos poblacionales no pueden ser explicados solamente por la dinámica demográfica que han tenido los grupos étnicos en esos 12 años. Las organizaciones indígenas han desempeñado un importante papel en el fortalecimiento de la identidad étnica, lo cual puede verse reflejado en los datos censales. Pero, también es cierto que los derechos políticos, económicos y territoriales, que benefician especialmente a los pueblos indígenas, han llevado a que las poblaciones de campesinos y colonos del área rural y la población pobre de las ciudades asuman la estrategia de autoreconocerse como indígenas para acceder a

los beneficios que les brinda el Estado” (DANE, 2005). Desde 1998 el DANE realiza anualmente las proyecciones de población indígena en los resguardos legalmente constituidos y elabora el respectivo documento metodológico. La Dirección de Censos y Demografía realizará la construcción de una nueva metodología para estimar las proyecciones de población en resguardos indígenas a partir del año 2011 y establecerá un protocolo donde se consignen las normas relacionadas con la creación, modificación y ampliación de los resguardos indígenas, que oriente el accionar de las entidades estatales que intervienen en estos procesos o que son usuarias de esa información.

Todos los departamentos del país tienen indígenas, los de mayor porcentaje son en orden descendente: Vaupés (66,65%), Guainía (64,90%), La Guajira (44,94%), Vichada (44,35%) y Amazonas (43,43%). A excepción de La Guajira, estos departamentos forman parte de la Orinoquía y la Amazonia. Otros departamentos son: Cauca (21,55%) y Putumayo (20,94%). Los departamentos de La Guajira, Cauca, Nariño, Córdoba y Sucre, concentran el 65,77% del total de la población indígena. Los departamentos que tienen menos del 1% de indígenas son: San Andrés, Bolívar, Santander, Cundinamarca, Quindío, Boyacá, Antioquia, Valle del Cauca, Norte de Santander y Magdalena. Igualmente, el Distrito Capital (D.C.), es decir Bogotá –la ciudad más poblada de Colombia–, no cuenta en su haber con población indígena significativa. La mayoría de la población indígena se ubica especialmente en el área rural, en los resguardos indígenas legalmente constituidos, en las parcialidades indígenas, o en territorios no delimitados legalmente. Cabe señalar un dato preocupante: la creciente ola de familias indígenas que han sido desplazadas de sus resguardos y ocupan zonas marginales de las ciudades colombianas. Los denominados “indígenas urbanos”.

Un resguardo es un territorio con límites establecidos por la ley, ocupado por uno o más pueblos indígenas, con organización social propia y con títulos de propiedad colectiva, inembargable e intransferible. Definidas por el decreto 2164/95 como agrupaciones de descendencia amerindia que tienen conciencia de su identidad y comparten valores, rasgos, usos y costumbres.

El DANE pudo, a partir de los dos últimos censos, mejorar la recolección de información sobre los grupos étnicos minoritarios y, de este modo, certificar que la población de los resguardos indígenas legalmente constituidos, con base en el último censo realizado, condujo a la inclusión de la variable de territorialidad en el cuestionario censal para localizar a la población residente en los territorios étnicos, lo que permitió detectar que el 72,83% de la población indígena reside en los resguardos indígenas y que el 27,17% reside por fuera de ellos. Es pertinente señalar que en el censo de 1993 no se incluyó dicha variable.

Según el censo de 2005, la población indígena en área rural fue de 1.094.258 habitantes distribuidos de la siguiente forma: un grupo ubicado en resguardos identificados conformado por 770.633 personas (equivalente al 70,43%); un grupo que no otorga información de resguardos integrado por un número alto de 26.283 indígenas (equivalente al 2,40%); y un grupo de 297.342 indígenas (equivalente al 27,17%) distribuido en otras zonas rurales por fuera del área de resguardos. En el año 2005 había 710 resguardos titulados –ubicados en 27 departamentos y en 226 municipios del país–, los cuales ocupaban una extensión de aproximadamente 34 millones de hectáreas, el 29,8% del territorio nacional. En octubre de 1993, los resguardos titulados eran 313 y cubrían un área correspondiente al 22,8% de la superficie del territorio nacional (DANE, 2000: 33). Actualmente hay 737 resguardos legalmente constituidos

### III. EL DESPLAZAMIENTO FORZADO Y LA EMERGENCIA DE UNA TRAGEDIA ANUNCIADA: LA MARGINALIDAD DE LOS INDÍGENAS “URBANOS FORZADOS” EN COLOMBIA

Como se señaló anteriormente, los indígenas en Colombia representan el 2,74% del total de la población colombiana, pero a eso habría que agregarle una cifra preocupante: constituyen, según el ACNUR, el 3,4% de los casi 4.900.000 desplazados internos por el conflicto armado colombiano (avance paramilitar, despojo de tierras y éxodos violentos de sus resguardos).

Colombia es el hogar de 90 grupos indígenas, una de las diversidades étnicas más ricas en el mundo. Pero muchos de estos pueblos son vulnerables al conflicto armado y al desplazamiento forzado que este ha generado. Como consecuencia, advierte la Corte Constitucional colombiana, aproximadamente un tercio de los pueblos indígenas del país se encuentran en alto riesgo de extinción.

¿Por qué son más vulnerables los indígenas que muchos otros sectores de la sociedad colombiana? Sencillamente, porque sus resguardos constituyen “objeto de deseo” de la depredación de los grupos armados irregulares, al igual que de la ambición desmedida de transnacionales y compañías nacionales y extranjeras, especialmente dedicadas a la extracción minera. La ocupación forzada y la explotación de la tierra se encuentran entre los factores centrales del desplazamiento en Colombia, considerando que los resguardos indígenas están ubicados en extensos territorios colectivos que son ricos en recursos naturales (biocombustibles, petróleo, madera), en lugares próximos a las fronteras o propicios para el cultivo de la coca.

Con cerca de 5 millones de desarraigados (que en el país se denominan “desplazados”), Colombia vive una de las situaciones más graves de desplazamiento interno en el mundo. Los efectos devastadores del desplazamiento forzado se reflejan en el caso de la población indígena, en detrimento de sus sistemas económicos, sociales y culturales, pues estos se fundamentan completamente en su relación con la tierra. De ahí que el desplazamiento forzado represente la peor de las amenazas posibles. Este destruye modos de vida ancestrales, estructuras sociales, lenguas e identidades. En última instancia, puede implicar la desaparición de grupos enteros. La creencia generalizada es que los pueblos indígenas viven en sus territorios rurales, pero la realidad es cruda: hay muchos indígenas que viven en zonas urbanas. Los indígenas que migran hacia dichas zonas son objeto de discriminación y, con frecuencia, no gozan de derechos básicos, ya que tienen un acceso limitado a los servicios de salud, habitan en viviendas inadecuadas y sufren del desempleo.

Según los datos con los que cuenta el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR: 2014), desde 1997 hasta 2013 se han desplazado un total de 106.562 indígenas y, solo en el 2011, se desplazaron 4.080 indígenas en Colombia. Nuestro país vecino al sur –Ecuador– cuenta con el fuerte peso –simbólico y material– por tener la mayor población de refugiados en América Latina. Acoge 55.092 personas con el estatus de “refugiado”, entre las cuales el 70% son indígenas colombianos que huyen del conflicto interno armado.

Si empezamos a desagregar por pueblos indígenas específicos, los Wayúu con alrededor de 300.000 integrantes, conforman el grupo indígena más grande en Venezuela. Los Barí y los Yukpa tienen 3.500 y 1.000 miembros, respectivamente. En concordancia con las preocupaciones anteriores, según datos de la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) existen 102 pueblos indígenas en riesgo de desaparecer. 32 de estos pueblos generan especial preocupación, pues cuentan con menos de 500 personas. La Corte Constitucional colombiana declaró que existen 35 pueblos indígenas en riesgo de extinción física y cultural.



A partir de las arremetidas del proyecto paramilitar de despojo y terror, que se desarrollaron de 1998 hasta 2006 —supuesta desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)—, con posteriores reactivaciones de los neoparamilitares (eufemísticamente denominados “BACRIM” o bandas criminales emergentes), cada vez es más frecuente el movimiento de indígenas hacia las cabeceras municipales y hacia las grandes ciudades colombianas, con pocas posibilidades de retorno voluntario sostenible. En otros casos, varios pueblos se han visto obligados a concentrarse en un reducido espacio de tierra para sobrevivir, lo que ha puesto en riesgo su cultura propia y ha generado conflicto con otras comunidades locales. El interés de los grupos armados ilegales por el control territorial generó que, entre los años 2009 y 2013, un total de 35 líderes indígenas fueran asesinados, en comparación con los 17 dirigentes asesinados durante el período 2003-2008. Según el portal *Verdad abierta*, en el que se cruzan datos de diversas fundaciones defensoras de derechos humanos, así como de organizaciones indígenas, “los pueblos más afectados por homicidios en el 2011 y a principios de 2012 han sido los zenúes, que reportan un total de 13 dirigentes asesinados en el departamento de Antioquia, y los emberas, con 6 líderes asesinados en este mismo departamento y otros 3 en el Chocó. Los awá, entre 2009 y 2011, han perdido a 80 de sus miembros” (*Verdad abierta*, 2013: 21).

Sin lugar a dudas, en el escenario colombiano pondera un cúmulo de preocupaciones que también reflejan la situación de grupos nómadas y seminómadas de la Orinoquía y de la Amazonía colombiana. Se combinan y cruzan en esta tragedia nacional tanto los procesos de confinamiento ejercido por parte de grupos armados ilegales, como la presencia de “minas antipersonas”, el reclutamiento forzado de sus hijos e hijas a las guerrillas, la violencia sexual que paramilitares ejercen contra mujeres y niñas, y la negligencia estatal que se refleja en la falta de seguridad alimentaria. Todos estos aspectos de la tragedia han alterado los patrones de movilidad de los pueblos jiw (Meta), nukak y Sicuani (Guaviare), Embera katío y kofán (Caquetá), los kankuamo (Cesar), iguanitos (Arauca), awá y epera (Nariño) y bari en la frontera entre Colombia y Venezuela.

#### IV. ESTUDIANTES INDÍGENAS EN LAS UNIVERSIDADES COLOMBIANAS: CONTRIBUCIONES DE MEDIACIÓN DE LOS ANTROPÓLOGOS

La presencia de estudiantes indígenas en las universidades colombianas es un fenómeno de las últimas dos décadas que tiende a crecer rápidamente. El hecho de que los indígenas colombianos habitaran en comunidades rurales y selváticas, con muy bajo nivel de escolaridad, ha provocado que, hasta hace apenas tres décadas, ningún indígena llegara a la universidad y eran muy pocos quienes cursaban la educación secundaria. Una de las principales consignas de la ONIC ha sido la formación de maestros bilingües para que se encargaran de la educación primaria en sus comunidades. A finales del siglo XX, gran parte de la educación primaria ya estaba orientada por principios etnoeducativos y los indígenas comenzaron a llegar a las universidades (*El Espectador*: octubre 2014).

Aún no se sabe con exactitud cuántos universitarios indígenas hay en el país. No hay rigurosidad ni colaboración en todo el sistema universitario —Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN)— que permita conocer una cifra exacta. Cálculos aproximados dan cuenta de más de 6000. En Bogotá, hay aproximadamente 2.500, principalmente cursantes de ciencias sociales, ingenierías y ciencias de la salud. Actualmente, existen carreras de

etnoeducación en 7 universidades del país, tales como la Universidad del Cauca, Universidad de La Guajira, Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Universidad Bolivariana de Medellín, Universidad Distrital y Universidad de la Amazonía. Adicionalmente, se están iniciando programas a nivel de especialización y maestría en esta temática, como también programas de doctorado en educación multicultural, que incluye el tema de la educación para grupos étnicos. No obstante, con excepción de estos programas de etnoeducación, las universidades no cuentan con modelos pedagógicos específicos, que tengan en cuenta las particularidades culturales de los estudiantes indígenas ni las necesidades, cosmovisiones y sistemas de conocimiento tradicional de sus comunidades.

Por su parte, varias organizaciones indígenas regionales, por sí mismas o en alianza con universidades oficiales, están adelantando también sus propios programas de educación especializada en las temáticas más pertinentes a su movimiento social. Ejemplo de ello fue la creación de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en Cauca, la Escuela de Medicina Tradicional en Caldas, el Instituto de Educación Indígena en Antioquia, y la Escuela de Derecho Propio en Nariño. Esta nueva concepción educativa “no se reduce a las paredes de un salón, ni a las tres hectáreas de la sede principal en el norte de Popayán. Se expande, como su raza, por los territorios de los nueve pueblos indígenas de esta región: Nasa, Ambualeño, Quizgueño, Polindara, Totoro, Kokonuko, Epeará Sipiadara, Yanacona e Inga” (Bolaños:2015:55). Y vale la pena señalar que, antes de la aparición de esta universidad, las autoridades tradicionales “ya habían creado el programa de educación bilingüe intercultural, para recuperar las cuatro lenguas que hoy practican y estudian en la universidad: namrik, siapede, quechua y nasa yuwe” (*El espectador*, 2014).

En la UAIIN se ofrecen cinco programas (cuatro de pregrado y uno de maestría): 1) Licenciatura en Pedagogía Comunitaria; 2) Derecho Propio, 3) Comunicación Propia Intercultural, 4) Educación Bilingüe e Intercultural. La Maestría en Desarrollo con identidad (creada en conjunción con pueblos indígenas de Brasil, Perú, México, Guatemala, Bolivia y Ecuador) es financiada por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Los pregrados se dictan en Tierradentro (Inzá), Jambaló y Santander de Quilichao (Cauca) y la maestría se dictan en la sede central (Popayán). Hasta este momento la Universidad Indígena cuenta con 200 egresados y continúa atendiendo a más de 160 estudiantes. Metodológicamente, los cursos en las carreras se imparten en cinco jornadas presenciales por año, cada una de 30 días durante 5 años.

Respecto a la antropología, es evidente que existe una carencia de líneas de investigación que sirvan para abordar este fenómeno de crecimiento pequeño pero paulatino de la presencia de jóvenes indígenas.

Lamentablemente, el papel de intermediación entre los jóvenes indígenas y la institucionalidad la están cumpliendo los profesionales de la psicología. Sin embargo, lo hacen mal o simplemente no lo hacen, pues sus sesgos conductistas influyen en una nociva influencia perturbadora de desconocimiento de las diferencias de parte de los profesionales formados desde una ética occidental.

## V. LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA Y SUS PROGRAMAS PAES Y PEAMA

Desde el año 1997, se crearon en las cuatro sedes de presencia de la Universidad (Bogotá, Medellín, Manizales y Palmira), a través de la Dirección Nacional de Bienestar Universitario, los programas especiales denominados PAES Y PEAMA.

El Programa PAES significa “Programa de Admisión Especial”, el cual busca facilitar el ingreso, mediante cuotas porcentuales, en el examen de admisión de estudiantes provenientes de: mejores bachilleres de municipios pobres de Colombia; b) bachilleres afrocolombianos; c) bachilleres indígenas; y d) “Ser Pilo Paga” (SPP) —programa gubernamental para estratos 0, 1 y 2—.

El programa PEAMA significa “Programa Especial de Admisión y Movilidad Académica”, y es el derivado del PAES, pero a nivel de la sede Manizales. A través del PEAMA que se hace el proceso de bienvenida, recepción, traslado, ingreso, adaptación, instalación en las residencias universitarias (tres masculinas y tres femeninas: para un total 140 estudiantes entre afrocolombianos/as, indígenas y jóvenes pobres de todo el país), e incorporación a programas de bienestar (prevención y salud oral).

## VI. METODOLOGÍA

El estudio realizado se enfocó desde lo cualitativo, dado que buscaba aprovechar la potencialidad de las entrevistas en profundidad, a través de las voces de solamente tres entrevistados, con el objeto de llegar a resolver las tres preguntas de investigación centrales, a saber:

- 1) ¿Cómo son los espacios de inserción social y académica de los estudiantes indígenas en una ciudad como Manizales?
- 2) De igual modo, ¿cómo han sufrido procesos de exclusión en los diversos espacios de la ciudad de Manizales?
- 3) ¿En qué medida las universidades han sabido integrar o no sus saberes ancestrales (oralidades) con las dinámicas específicas del mundo académico (bilingüismo, lectoescritura, investigación)?

## VII. PRESENTACIÓN Y CARACTERIZACIÓN DE NUESTROS ENTREVISTADOS/AS

### VII.1 *¿Quiénes son?*

Luz Marina Zaita Remuy, 24 años, madre de un niño de 7 años. Representante del pueblo Tikuna, estudiante de octavo semestre del pregrado en Gestión Cultural. Actualmente haciendo trabajo de grado.

Dean Sabir Fariratofe, 22 años, soltero, estudiante de quinto semestre del pregrado en Gestión Cultural. También es músico.

Julio Mozombite, 22 años, estudiante de sexto semestre de la Universidad Nacional de Colombia. Practica karate y ha sido representante del Departamento de la Amazonía ante los

Juegos Deportivos Nacionales organizados por el Departamento Administrativo del Deporte, la Recreación, la Actividad Física y el Aprovechamiento del Tiempo Libre (COLDEPORTES).

Todos son originarios de la Amazonia colombiana, enaltecida como el “pulmón de la humanidad” y reconocida como el más grande cruce de fronteras nacionales en Suramérica, el cual se constituye en un extenso territorio mayoritariamente selvático, que cubre en el caso colombiano el 35% de su territorio y el 61% de los bosques naturales en Colombia. Allí viven 44 pueblos indígenas.

Si lo abordamos desde la perspectiva meramente administrativa, la Amazonia tiene una superficie de 403.348 km<sup>2</sup> en lo que corresponde a los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guainía, Vaupés y Putumayo. La región permaneció relativamente marginada de la vida del resto de la nación. Históricamente, fue región de enclaves extractivos de recursos naturales y de la labor misionera de grupos religiosos. El auge cauchero dio lugar a abusos y excesos de violencia, como los de la tristemente famosa empresa Casa Arana –Peruvian Amazon Rubber Company–, que ocasionó la muerte entre 1900 y 1910, de cerca de 40.000 indígenas (Pineda, 1987:34). La disputa con los intereses de los caucheros llevó al país, en 1932, a un conflicto bélico con Perú.

#### VIII. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS: PROCESOS DE INTEGRACIÓN SOCIAL-ACADÉMICO EN EL CAMPUS UNIVERSITARIO VERSUS ESPACIOS DE EXCLUSIÓN SOCIAL EN EL ÁMBITO DE LA CIUDAD DE MANIZALES

La presencia de estudiantes indígenas en la Universidad Nacional de Colombia no ha conducido a la implementación de estrategias específicas para su atención. No existe un departamento o área encargada de atender a los indígenas o afrocolombianos para hacer frente a las problemáticas académicas.

En cuanto al rendimiento académico, existen diferencias importantes entre los estudiantes indígenas y no indígenas en la Universidad Nacional de Colombia. Calificaciones más bajas, dificultades en los cursos relacionados con las matemáticas, en la redacción de ensayos, en el manejo de las TICS, y en la comprensión de grandes volúmenes de lectura, tal y como exige la mejor universidad estatal de Colombia. A esto se suma la complejidad de la comprensión de lecturas en inglés. Ello denota no solamente la exclusión de sus lenguas nativas, sino que, a pesar de contar con cuatro cursos a lo largo de sus carreras de lo que en la academia colombiana se denomina “segunda lengua”, los estudiantes indígenas encuentran otro “cuello de botella” u “obstáculo en el camino”. En forma trivial, los profesores universitarios aluden a que dichas diferencias en el rendimiento se deben a una cuestión del carácter, pues los estudiantes (indígenas) son, en general, más retraídos y poco participativos en las clases, lo cual afecta negativamente al rendimiento académico, debido a que el entorno universitario privilegia la discusión y el debate. Coinciden en que la diferencia radica en una dificultad de adaptación.

Qué paradoja. Estas diferencias culturales no son entendidas ni siquiera por profesores que poseen doctorados, han publicado libros y viajan por muchos países del mundo. No les cabe en la cabeza (a los profesores y a sus compañeros) que “escuchar” es un reflejo de respeto y de la tradición indígena amazónica, más que el “hablar”. Permanecer en silencio y hablar en voz baja adquieren otros significados y sentidos para las poblaciones indígenas amazónicas.

Los tres entrevistados señalan que es grave que algunos indígenas universitarios, al principio de sus carreras, ocultan o niegan deliberadamente su etnicidad, a modo de vergüenza. Sin embargo, con el tiempo entienden que sus vestimentas, modos de habla, y “silencios comunicativos” son parte de su riqueza identitaria. Y por ello, resaltan significativamente el

apoyo recibido por parte de muchos estudiantes de los colectivos “militantes” de la izquierda en la universidad pública. Tras todo ese enriquecedor pero traumático camino, llegan a entender que siempre deben sentirse orgullosos portadores de sus identidades indígenas.

Un reto que enfrentan los estudiantes indígenas en la UNAL es la alimentación, puesto que tienen acceso a productos alimenticios baratos, de mala calidad y antes desconocidos. Este cambio en la dieta y las condiciones precarias de salud, pueden generar enfermedades que no padecían en sus resguardos, lo cual se recrudece por los bajos ingresos económicos que limitan la atención de los padecimientos en clínicas u hospitales.

## IX. LAS VOCES DE LOS JÓVENES AMAZÓNICOS: LAS MIRADAS DE LUZ MARINA ZAITA REMUY, DEAN SABIR FARIRATOFÉ Y JULIO LEÓN MOZOMBITE

En el cruce metodológico-conceptual del trabajo realizado, se quisieron construir dos categorías de análisis: una desde la inclusión y otra desde la exclusión.

A efectos de la investigación, se entendió la discriminación como cualquier situación que niega o impida el acceso en igualdad a cualquier derecho, pero no siempre un trato diferenciado será considerado discriminación. Por ello, debe quedar claro que, para efectos jurídicos, la discriminación ocurre solamente cuando hay una conducta que demuestre distinción, exclusión o restricción, a causa de alguna característica propia de la persona que tenga como consecuencia anular o impedir el ejercicio de un derecho.

Desde la inclusión, se perciben los modos de integración de las diferencias, en la medida de un enfoque “intercultural” y no meramente “multicultural”. La interculturalidad permite el cruce de sentidos, el conocer la significación social de las diferencias, a través de las prácticas sociales. Desde esa perspectiva, plantearé que la inclusión de los estudiantes indígenas universitarios se circunscribe a la Universidad Nacional de Colombia (sede Manizales), teniendo en cuenta que ahí viven (habitan en las Residencias Universitarias con estudiantes de todas partes del país). La exclusión, en cambio, la sufren o padecen cuando salen de la zona de confort en la UNAL y deben hacer compras o trámites en otros espacios no universitarios.

Se encontró que Julio, Dean y Zayta configuran sus procesos de inclusión en el ámbito universitario a partir de la fortaleza de sus personalidades individuales, apropiándose e interiorizando el complejo simbólico-cultural que ellos perciben, no solamente en la Universidad Nacional de Colombia, sino también en la propia ciudad de Manizales en la que habitan.

Desde la *exclusión* o discriminación, se encontraron conductas de rechazo implícito o explícito, directas o simuladas, que incitan a la invisibilidad, a la imposibilidad de acceder a espacios privados, o al malestar e incomodidad ante miradas risueñas o despectivas, entre otras. La mera carencia de capacidad económica para acceder al consumo, sumado al letrero de “este lugar se reserva el derecho de admisión” son fronteras simbólicas (y no tan simbólicas) que conllevan a la exclusión de los jóvenes indígenas universitarios.

La *inclusión* es sinónimo, en el caso que nos ocupa, de la seguridad que da encontrarse en la zona de “seguridad” y “confort” del ámbito universitario. Ese es el “adentro”, el cual se refleja y expresa, en el caso de los estudiantes indígenas de la UNAL, a través de la efectividad de las políticas estudiantiles de esta universidad. Dichas políticas se cristalizan en los dos programas especiales anteriormente señalados (PAES y PEAMA).

Los mismos proveen servicios de salud (odontología y primeros auxilios), servicio de transporte gratuito (conexión entre los tres campus universitarios), servicio de comedor (lunes a

sábado, almuerzo y cena, no incluye el desayuno) y una oficina de divulgación cultural. Esta última es significativamente importante en la inclusión social de los estudiantes de las minorías, en tanto propicia la denominada “semana de la interculturalidad”, que incluyen a todas las regiones del país, así como grupos étnicos (indígenas de 12 grupos étnicos de todo el país y afrocolombianos) en aspectos como “muestra de gastronomía”, “danza” y “vestidos típicos”.

Pero, más allá del muro universitario, se encuentran los “peligros del afuera” o la “exclusión de las diferencias”. Para los tres entrevistados, la *exclusión* o discriminación adquiere ribetes de abierta o disimulada. Y los tres coinciden en que ambas duelen por igual, pues la abierta la sufren en bares, restaurantes o librerías ajenas al ámbito universitario. Por el contrario, la “disimulada”, la perciben cuando en una calle cualquiera observan a una persona que viene frente a ellos a 30 o 40 metros y, cuando se dan cuenta que se cruzarán con ellos en el “andén”, cruzan la calle o avenida y pasan por otro lado. Eso es pan de todos los días.

Por lo anterior, es pertinente que “leamos” a Dean: “venía caminando en una noche a media luz, cuando vi venir de frente a tres señoras, una de ellas hablando por celular. Cuando ellas me vieron, inmediatamente pasaron a la otra calle de enfrente y apretaron sus bolsos, y aceleraron el paso”. Visualizar la demarcación de los territorios, de lo que para muchos constituye la “seguridad”, se enmarca en el fenotipo, en la vestimenta, en la marca registrada de la identidad, como si no tuvieran bastante los indígenas colombianos con el desplazamiento forzado. La “repulsión” o “el miedo a sus presencias” suena exageradamente ridículo, pero sucede.

En el mundo de las apariencias, Colombia ocupa el primer lugar en cirugías estéticas en América Latina, tanto por costos como por la llamada calidad del servicio “estético”. Es por eso que existe un parámetro de “belleza” muy occidental, pero, a su vez, frágil y fuertemente superficial, banal, ligero y reflejo de la mediocridad reinante: en ese mundo de las apariencias (Bauman, Lipovsky, etc.), los jóvenes indígenas no “satisfacen” los parámetros de belleza. Por ello, es pertinente la mirada de Luz Marina Zaita: “me gusta bailar y divertirme, y generalmente lo hacemos dentro de las residencias universitarias. Afuera sería imposible asistir, no solamente por costoso (sic) del licor, sino porque no tengo ropa ni maquillaje para que me dejen entrar. Supe de amigas de otros pueblos indígenas a las que no las dejaron entrar en un bar a escuchar música, ni siquiera para ir a bailar”.

Aunque la Universidad Nacional de Colombia, a través del PEAMA y de las Residencias Universitarias, les cubre el alojamiento gratuito y dos comidas diarias (de lunes a sábado), lo cierto es que, para cubrir los desayunos de lunes a lunes, así como las comidas de fines de semana y las fotocopias (cuando no encuentran un libro en la biblioteca o en la base de datos), los estudiantes indígenas se ven abocados a buscar trabajos de medio tiempo o “un cuarto de tiempo” como ellos lo llaman, trabajo a destajo y por horas.

Uno de esos casos lo constituye Julio Mozombite, de la etnia Ticuna y estudiante de Gestión Cultural de la UNAL sede Manizales. Julio practica karate, ha sido representante de la Amazonia en Juegos Deportivos Nacionales, pero eso no ha sido suficiente para obtener becas que complementen la manutención de ese 40% de alimentación que no cubre la universidad pública en la que estudia. “He trabajado de mesero, he lavado pisos, automóviles, mucho trabajo por horas, y en muchas circunstancias por benevolencia de personas que me ayudan, pero no son muchas las ocasiones de apoyo. Muchos domingos completos no he comido nada, y recién puedo probar comida el lunes al mediodía. Agua y galletas desde el domingo que me despierto

hasta el lunes al mediodía. Si tengo clases los lunes, es difícil concentrarse con el estómago vacío”.

En síntesis, las conductas discriminatorias señaladas por los estudiantes indígenas en Manizales fueron, principalmente: a) Impedir el acceso a establecimientos de diversión nocturna; b) Impedir el acceso a restaurantes y bares; c) Rechazo en empleos de servicios al público; d) Sutiles discriminaciones por parte de compañeros/as universitarios/as, especialmente al no invitarlos a fiestas, o alejarse cuando los docentes solicitan trabajos grupales; e) Algunos/as han señalado que cuando obtienen trabajos informales, los “jefes” en dichos espacios laborales han establecido diferencias en los salarios, las prestaciones y las condiciones laborales para trabajos iguales; f) Una de ellas señaló haber sido demorada en un servicio de urgencias de un hospital público en Manizales, y ser atendida después de otras personas pese a haber llegado antes que dichos pacientes de urgencias; y g) Burlas despectivas por sus vestimentas, fenotipos, olores, o solamente por sus acentos o actos de habla.

## X. A MODO DE CONCLUSIONES

Del trabajo realizado es posible derivar tres grandes conclusiones, a saber:

1) Los planes y programas curriculares desarrollados en la Universidad Nacional de Colombia son inadecuados para la interculturalidad con grupos poblacionales diversos, indígenas y afrocolombianos, por la sencilla razón de que son excluyentes, pues están diseñados para un alumnado homogéneo, evidenciando una marcada incompatibilidad del sistema educativo universitario con las culturas indígenas. Esto puede menguarse si se incluyen herramientas que permitan a los docentes y estudiantes compañeros de jóvenes indígenas el fomento de la inclusión e interculturalidad dentro de las aulas y fuera de ellas.

El fomento de una visión intercultural en las universidades demanda algo más que la voluntad de los profesores, es necesario que cuenten con herramientas que les permitan realizar tal labor.

2) Los jóvenes son particularmente vulnerables en los entornos urbanos. Sin poder y marginados de la sociedad urbana en la que viven, tampoco tienen la posibilidad de conservar y desarrollar su identidad cultural. Entre este grupo de personas que sufren la discriminación e intolerancia encontramos: las mujeres y niñas; los migrantes, desplazados y refugiados; la población negra, indígena y demás grupos étnicos y campesinos.

Sin embargo, en las universidades colombianas la vulnerabilidad se reduce, en la medida en que no existen, por lo menos abiertamente, prácticas de exclusión. La exclusión, se presenta o se da en los escenarios de las ciudades a los cuales llegan los jóvenes indígenas a cursar estudios universitarios, pero no en los ámbitos académicos propiamente dichos.

La estancia de un joven indígena en la universidad tiende a ser considerada transitoria. Frente a ello se tienen dos caminos: a) la asimilación; y, b) la desestabilización que conlleva al abandono o la deserción. En el primer caso, para poder sobrevivir en la universidad, no le queda otro camino que asumir las reglas del juego de la academia occidental o, por el contrario, regresar a su resguardo con la frustración del fracaso académico. La realidad, con la cual se enfrentan los estudiantes indígenas en las universidades, es la reproducción de las estructuras de desigualdad y de exclusión de las ciudades.

3) La vulnerabilidad educativa es el complejo escenario de posible fracaso en el ámbito académico. Proliferan decenas de estudios que relacionan grupos étnicos con bajo nivel

socioeconómico y ello con los más bajos resultados educativos. Lo anterior conlleva a predecir que los estudiantes indígenas en su mayoría no alcanzarían los requisitos mínimos para “sobrevivir” en la universidad. A pesar de todo, desde muchos enfoques se asume a la educación como una estrategia para contribuir al desarrollo cultural de las minorías indígenas, a partir de la creación de condiciones de igualdad de oportunidades y, en consecuencia, de la posibilidad de alcanzar niveles formativos más elevados y ajustados a las necesidades curriculares de las sociedades en las que habitan (UNESCO, 2008: 43). Se observa una relación de dominación de los saberes occidentales a partir de sus disciplinas estatuidas (matemáticas, sociología, antropología, economía, ingenierías, etc.), lo cual conlleva a situaciones de vulnerabilidad en sus rendimientos académicos.

## XI. BIBLIOGRAFÍA

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) 2014a *Informe desplazamiento forzado en Colombia* (Bogotá: ACNUR).

Agencia de las Naciones Unidas para el apoyo de los Refugiados (ACNUR) 2014b *La situación Colombia. El caso de los pueblos indígenas* (Bogotá: ACNUR).

Bejar, R. 2003 “Prejuicio y discriminación racial en México” en *Revista mexicana de sociología* (México: UNAM) N° 31(2).

Bolaños de Tattay, Graciela (2015) *La Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN): un proceso que consolida, construye y revitaliza las culturas desde la acción organizativa*. Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN)

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) 2005 La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos (Bogotá: DANE) en <[http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad\\_estadistica\\_etnicos.pdf](http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf)> acceso 2 de julio de 2016.

Departamento Nacional de Planeación (DNP) 1997 *Los Pueblos Indígenas de Colombia – Desarrollo y Territorio* (Bogotá: TM Editores; Departamento Nacional de Planeación).

*El Espectador* 2014 “Por la memoria ancestral, la primera Universidad Autónoma Indígena del país” (Bogotá) 16 de octubre de 2017 en <<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/memoria-ancestral-primera-universidad-autonoma-indigena-articulo-522413>> acceso 25 de marzo de 2018.

*La verdad abierta* 2014 “Nariño convulsiona” en <<http://verdadabierta.com/component/content/article/50-rearmados/3735-narino-convulsiona/>> acceso 4 de julio de 2016.

Pineda Camacho, Roberto (1987) *El ciclo del caucho (1850-1932)*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) 2013 “La Universidad Autónoma, indígena e intercultural- UAIIN: Un proceso para consolidar y cualificar la educación indígena y comunitaria en el marco de la Interculturalidad” en <<http://www.cric-colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigena-intercultural-uaiin/>> acceso 20 de enero de 2013.



UNESCO 2008 *La educación inclusiva: el camino hacia el futuro* (Ginebra: Conferencia Nacional de Educación, cuadragésima octava reunión del Centro Internacional de Conferencias).

# **CONOCIMIENTO TRADICIONAL DEL HUERTO FAMILIAR EN EL ALTIPLANO CENTRAL MEXICANO**

Gar cía Flores, José Carmen  
Gutiérrez Cedillo, Jesús Gastón  
Juan Pérez, José Isabel  
Balderas Plata, Miguel Ángel  
Calvet-Mir, Laura

# CONOCIMIENTO TRADICIONAL DEL HUERTO FAMILIAR EN EL ALTIPLANO CENTRAL MEXICANO

## I. INTRODUCCIÓN

Los agroecosistemas son una estrategia implementada para el manejo de recursos naturales (Altieri, 2009: 71), donde realizan prácticas de producción y conservación (Garnatje et al., 2011: 73; Montañez et al., 2014: 102). Su funcionamiento se sustenta en el conocimiento tradicional, estrechamente relacionado con la cosmogonía de las comunidades, su finalidad es fortalecer el manejo de plantas, semillas, animales y formas de organización (Toledo et al., 2008: 350; Calvet-Mir et al., 2014: 2). Por esta razón, el conocimiento tradicional favorece que el sistema de producción promueva la diversidad y se acumule conocimiento acerca del ambiente, la biodiversidad, así como el contexto local. Algunos ejemplos de estos agroecosistemas son el huerto familiar, la milpa y el cultivo de café bajo sombra (Colín et al., 2012: 13; Cahuich et al., 2014: 157; Montañez et al., 2014: 104; Santana et al., 2015: 407).

En el caso particular de los huertos familiares, son una práctica desarrollada por generaciones, en estos agroecosistemas ocurren procesos sociales, culturales, ecológicos y agronómicos (Rivas, 2014: 4). En México son llamados *traspacios*, *solares* y *huertos caseros*. Se caracterizan por estar cerca de la casa (Rivas y Rodríguez, 2013: 7), su composición florística, arreglo espacial, así como el aprovechamiento de las especies dependen de las características del terreno, circunstancias de vida y necesidades de las personas (García et al., 2016a: 31; García et al., 2016b: 624). En los huertos se cultivan una amplia diversidad de árboles, arbustos y herbáceas, su importancia ecológica es la conservación de agrobiodiversidad *in situ* (Van der Wal et al., 2011: 5).

Debido a que las actividades humanas influyen en las plantas cultivadas que existe en el huerto familiar, propician el desarrollo de especies silvestres por medio de su siembra fomentada o tolerada (Calvet-Mir et al. 2014: 6). Por lo general, las mujeres definen lo que se cultiva en los huertos, puesto que en muchas sociedades son las principales responsables de la alimentación y de la salud familiar. Esto propicia la adaptación de las especies al contexto local, a las condiciones ambientales, así como a las técnicas de cultivo. Los productos obtenidos de origen vegetal como animal satisfacen necesidades básicas de alimentación familiar (Montañez et al., 2014: 101; Salazar et al., 2015: 2). En este sentido, son fuente de alimentos e ingresos durante todo el año, aún sin hacer uso de insumos agrícolas sofisticados (FAO, 2015: 30; Toledo, 2005: 17). Por lo tanto son importantes para las familias de escasos recursos económicos (Mariaca, 2012: 10; White et al., 2013: 175; Juan et al., 2013: 18).

En los municipios de Malinalco, Tenancingo y Villa Guerrero, Estado de México se presentan los Agroecosistemas con Huerto Familiar (AEHF), sin embargo, el proceso de urbanización, el crecimiento de la familia, la división del terreno para construcción, el abandono por causa de la migración, la pérdida de conocimientos para el manejo del huerto, la falta de mecanismos de transmisión pone en riesgo su continuidad (Chablé et al., 2015: 35; García et al., 2016b: 639). El objetivo principal fue analizar el conocimiento tradicional acerca de los huertos familiares que poseen los habitantes de las localidades rurales de Colonia Juárez (Malinalco), El Carmen (Tenancingo) y Progreso Hidalgo (Villa Guerrero).

## II. MATERIALES Y MÉTODOS

La investigación utiliza métodos cualitativos y cuantitativos, en la descripción de las características del área de estudio, el análisis socioeconómico de las localidades, las condiciones de la familia, las actividades realizadas en los agroecosistemas y el manejo de los huertos familiares. La metodología se basó en la Planeación Geográfica Integral (Gutiérrez, 2013: 67), porque permite explicar en un marco metodológico las fases del estudio.

La investigación participativa para obtener información cualitativa acerca del conocimiento tradicional sobre huertos familiares se desarrolló en tres fases: 1) Talleres participativos para la obtención del conocimiento tradicional; 2) Análisis e interpretación de la información de las personas que asistieron a los talleres; y 3) Reflexión crítica que incluye: a) interpretación de los saberes locales, b) comprensión lógica del conocimiento tradicional y c) reflexión sobre los principales hallazgos. El proceso participativo incluyó: a) aplicación de un cuestionario inicial y final para conocer el nivel del conocimiento de los participantes, y b) tres talleres participativos para profundizar en los saberes locales. Se llevó a cabo de enero a marzo de 2017. Posteriormente se realizó la sistematización del conocimiento tradicional de las personas en estas localidades.

## III. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

### III.1 *Caracterización del área de estudio*

El área de estudio se ubica en la Zona de Transición Ecológica (ecotono), entre las regiones biogeográficas Neártica y Neotropical, comprende 24 municipios del Estado de México. Esta característica se acentúa por gradientes latitudinal y altitudinal, es una región de importancia geográfica, ecológica y socioeconómica, ya que coexisten especies vegetales y animales representativas climas cálido y templado (White et al., 2013: 183). Esto a su vez favorece la presencia de huertos familiares donde las familias cultivan una amplia agrobiodiversidad con impactos ambientales, sociales y económicos, íntimamente relacionado al conocimiento tradicional que ponen en práctica en los AEHF.

Los municipios donde se ubican las localidades estudiadas son Malinalco, Tenancingo y Villa Guerrero, Estado de México; localizados a los 18° 48' 58" y 19° 57' 07" de latitud norte y a los 99° 38' 37" y 98° 35' 45" de longitud oeste. El clima predominante es semicálido, subhúmedo con lluvias en verano, la temperatura media anual es de 18.5 °C, presenta una precipitación promedio de 1 305 mm al año (García et al., 2016a: 34).

### III.2 *Condiciones físico-geográficas de Colonia Juárez, Malinalco*

Se ubica al sur del municipio de Malinalco, a 26 km. de la cabecera municipal y a 86 km de la ciudad de Toluca, posee una superficie de superficie total de 74 495 m<sup>2</sup>, a una altitud de 1 200 msnm. Se localiza en una cañada con pendientes abruptas que desembocan al río Chalma, la vegetación predominante es de tipo Selva Baja Caducifolia.

Otra de las laderas se emplea para el cultivo principalmente de maíz (*Zea mays*), frijol (*Phaseolus vulgaris* L), calabaza (*Cucurbita pepo* L.) y rosas (*rosa* sp), además existen extensos huertas de zapote negro (*Diospyros digyna* Jacq.), anona (*Annona reticulata*), chicozapote (*Manilkara zapota*), plátano (*Musa paradisiaca* L.), mamey (*Pouteria sapota*), mango (*Mangifera indica* L.), ciruela (*Spondias lutea* L.) y aguacate (*Persea americana*); en zonas con menor pendiente se conservan elementos de la vegetación original que sirven de protección a los cultivos de café (*Coffea arabica*).

La población representa el 27% de las tres localidades, 53.1% de los habitantes son mujeres y 46.9% hombres (INEGI 2010), la mayoría son campesinos y su religión es el catolicismo. Al respecto de infraestructura tiene kínder, primaria y secundaria, cuenta con servicios de luz, agua y salud, pero carece de drenaje; posee una carretera pavimentada que le permite tener acceso hacia el sur y norte del municipio. Practican la agricultura de temporal y cultivan huertas frutales, su ingreso al día son \$ 120.00, la percepción mensual es de \$ 2 880.00. Con lo que ganan les permite satisfacer a dos personas la línea de bienestar; impidiendo pagar servicios de salud y educación.

### *III.3 Condiciones físico-geográficas de El Carmen, Tenancingo*

Se ubica al sur del municipio de Tenancingo, a 9 km de la cabecera municipal y a 65 km de la ciudad de Toluca, cuenta con una superficie total de 211 827 m<sup>2</sup>, a una altitud de 2 400 msnm. En esta localidad existe el convento del Santo Desierto, construido en el siglo XVIII, es llamado "desierto" por ser un lugar de retiro (López et al., 2012: 52).

Su población constituye el 36.9% del total de las localidades estudiadas, 50.5% son hombres y 49.5% mujeres (INEGI, 2010), en su mayoría son católicos. De las tres localidades es la más grande, cuenta con kínder, primaria y secundaria, servicios básicos de luz, agua y salud, pero carece de drenaje, posee solo una carretera pavimentada que permite el acceso a la comunidad. La principal actividad que realizan es la agricultura de temporal, cultivan maíz, haba, avena, frijol y chile manzano. El ingreso que perciben al día es de \$ 150.00, mensualmente ganan \$ 3 600.00. Su salario les permitiría acceder a dos personas a la línea de bienestar, los excluye de servicios de salud y educación.

### *III.4 Condiciones físico-geográficas de Progreso Hidalgo, Villa Guerrero*

Se ubica al sur del Municipio del municipio de Villa Guerrero, a 16 km. de la cabecera municipal y a 65 km. de la ciudad de Toluca, tiene una superficie total de 46 169 m<sup>2</sup>, a una altitud de 1 700 msnm. Los habitantes practican agricultura de riego enfocado a cultivos comerciales, y de temporal, cultivos para la subsistencia familiar (Pérez, 2010: 49). De acuerdo con Juan (2013: 56) es una región caracterizada por su amplia biodiversidad.

La población representa el 36% a nivel de localidades, 50.3% son hombres y 49.7% mujeres (INEGI 2010), la mayoría es católico. En cuanto a infraestructura cuenta con kínder, primaria, secundaria y bachillerato, posee los servicios básicos de luz, agua y salud, pero carece de drenaje, para llegar a la comunidad es por una única carretera que esta pavimentada. La principal actividad que practican es la agricultura, cultivan fresa, cebolla, terciopelo, rosa, maíz, frijol y calabaza. En esta comunidad participan hombres y mujeres en las actividades agrícolas. El ingreso que perciben al día es de \$ 170.00, al mes su ingreso es de \$ 4 080.00. Esto supondría el acceso a la línea de bienestar para dos personas, pero los limita a sufragar gastos en salud y educación.

### *III.5 Descripción de las familias que cultivan los agroecosistemas con huerto familiar*

La muestra de estudio presentó las siguientes características sociodemográficas: 51% fueron mujeres y 49% hombres. En el 51% de los hogares, el tamaño de la familia se conformó de una a cuatro personas por vivienda y el 42% de cinco a nueve personas que se caracterizaron como familias extendidas. Los años que llevan viviendo en la comunidad, 40% tiene 21 a 40 años y 29% de 21 a 60 años, con esta información se infiere que conocen costumbres, tradiciones y creencias de las localidades, también la vegetación, suelo, clima y épocas de sequía o lluvia. La religión predominante 70% catolicismo, 18% adventista y 5% testigo de Jehová. El nivel escolar de las familias es básico, distribuido de la siguiente manera: 30% primaria, 25% primaria incompleta, 19%

secundaria y 7% secundaria incompleta. La ocupación principal 45% son ama de casa, con 34% campesino y 5% empleado.

Los datos revelan que las familias el nivel escolar es bajo, lo que condiciona su actividad económica, esto está relacionado con su ocupación que es ama de casa o campesino, sin embargo, su actividad laboral favorece las actividades de manejo del huerto familiar debido a que su conocimiento, así como las tareas diarias están íntimamente ligados al cultivo de plantas, esto se refuerza con los años que han vivido en la comunidad.

### *III.6 Características de los huertos familiares en el Altiplano Central Mexicano*

La superficie promedio, donde están los diversos componentes del AEHF, en Progreso Hidalgo es 642m<sup>2</sup>, Colonia Juárez 626m<sup>2</sup> y El Carmen 454m<sup>2</sup>. Con base en la información de campo los componentes que integran al agroecosistema con huerto familiar en el área de estudio son: casa, patio o corredor, pileta, cerco, corral, hortaliza y zona de composta. En el centro del país Colín et al. (2012: 16), Santana et al. (2015: 418) y García et al. (2016c: 153) reportan similares resultados, mientras que en el sur de México Mariaca (2012: 10), Cahuich et al. (2014: 158) y Chablé et al. (2015: 29) consideran una mayor superficie e incluyen un área de quema de basura y galera.

El huerto familiar les contribuye en su ingreso familiar, cuando hay excedentes de productos se destinan a la venta o intercambio; y el autoconsumo favorece el ahorro porque no compran estos alimentos. La presencia de vegetación les proporciona un clima agradable, ya que al permanecer bajo la sombra de los árboles se refugian del calor, además mantiene la temperatura más homogénea durante el día y una humedad que favorece el confort de la vivienda. García et al. (2016a: 39) categoriza los beneficios en ético-estético, científico-educativo y recreacional, por su parte Juan (2013: 90) los considera en ambiental, social, cultural y económico.

### *III.7 Utilización de los agroecosistemas con huertos familiares*

Los productos alimenticios que las familias consumen del AEHF de origen vegetal y animal son: frutas, plantas medicinales, de condimento, hojas, huevo, leche, verduras y tallos. Tienen la idea que al consumir lo que han cultivado cuidan su salud ya que saben de donde proviene, que utilizaron en su producción y con que los regaron. Para Colín et al. (2012: 14), Santana et al. (2015: 407) y Chablé et al. (2015: 24) la principal función del AEHF es cubrir las necesidades de alimento; los productos que las familias consumen del huerto son diversos, proporcionando cantidad y variedad de alimentos que complementan la dieta familiar.

A partir de la distribución de las tareas para cuidar del agroecosistema, se promueve la interacción familiar y la relación con vecinos. El intercambio de productos o conocimientos refuerza la integración al interior de la familia y propicia la cohesión social de la comunidad. Estos espacios son utilizados para otros fines, por ejemplo, actividades lúdicas, recreación familiar, eventos sociales y compartir el conocimiento (Juan, 2013: 98; Rivas, 2014: 5; García et al., 2018: 132).

### *III.8 Aprovechamiento de las especies cultivadas en los agroecosistemas con huertos familiares*

Las características analizadas previamente permiten establecer una relación entre variables ambientales, sociales y económicas con la presencia de especies en el huerto familiar. De acuerdo con White et al. (2013: 185) al ser una zona de transición ecológica la diversidad de especies es alta. Las características de las familias, así como la ocupación, religión y creencias propician tener un sistema productivo para asegurar alternativas que provean alimento. La importancia del huerto familiar, junto con el aprovechamiento y el manejo de este, favorecen la existencia de riqueza y

abundancia de especies. Los productos que consumen del huerto 96% fruta, 47% hojas, 42% condimentos, 31% plantas medicinales, 23% carne, 20% huevo y 13% verduras.

El huerto familiar es una importante fuente de alimentos para las familias, de acuerdo con Toledo et al. (2008: 349), Juan (2013: 32), Rivas (2014: 6) y García et al. (2016c: 155) los huertos familiares proveen frutos, hojas, semillas, tallos, raíces, tubérculos, flores, savia, hortalizas, carne, leche, huevo, y su principal destino es para autoconsumo familiar. De acuerdo con Palacios y Barrientos (2011: 315) y García et al. (2016b: 635) esto contribuye a la seguridad alimentaria de las familias.

### *III.9 Actividades de manejo de los agroecosistemas con huerto familiar*

En el mantenimiento y cuidados del huerto familiar, la familia se distribuye las actividades, 64% la madre, 60% padre, 22% hijos y 4% abuelos. Las labores que realizan son: 62% poda, 42% deshierbe, 31% cosecha, 27% control de plagas, 22% abonos naturales, 22% riego, 18% encalado, 16% limpieza y 16% siembra. En promedio destinan 5 horas a la semana, los motivos se relacionan con 60% gusto, 16% tiempo para hacerlo y 16% obtención de productos.

La participación de los integrantes de la familia contribuye a tener en buenas condiciones los diversos componentes, no obstante, la responsabilidad recae en la mujer. Esto explica el tiempo que destinan, ya que es parte de sus actividades diarias como ama de casa, el interés por tener plantas, la utilidad de estas, junto con las diferentes especies que poseen. Las mujeres no perciben el cuidado del huerto como una labor extra, en cambio las identifica como hogareñas, responsables, trabajadoras y limpias.

Autores como Altieri (2009: 72) y Mariaca (2012: 25) mencionan que las características de los agroecosistemas es que son poco tecnificados, no se utilizan insumos químicos e implican mano de obra familiar. De esta manera se da cuidado y mantenimiento a los componentes del huerto con la participación de toda la familia, mediante actividades que realizan manualmente. Para Cahuich et al. (2014: 180), Montañez et al. (2014: 105), Chablé et al. (2015: 27) y García et al. (2016b: 631) la mujer es la responsable del huerto.

### *III.10 Aspectos sociales relacionados con el huerto familiar*

En relación al uso que le dan al huerto familiar destacan con 33% la recreación y lo ornamental, y 24% reunión de la familia. Pero la importancia del huerto radica en 60% cubrir necesidades de alimentación, 24% proveer sombra y 16% favorecer confort al hogar, es por ello que los beneficios obtenidos están vinculados 51% a la salud, 33% alimentación y 16% económico. Los problemas que existen son 40% con el espacio, 24% tiempo que destinan, 20% falta de conocimiento para el manejo, 9% falta de agua y 7% la salud del responsable.

En estas localidades rurales, como se mencionó anteriormente las familias son campesinas, manejan los huertos familiares con la finalidad de obtener productos para la alimentación, de origen vegetal y animal, pero también les sirve como una forma de distracción, embellecer la vivienda y para socializar entre la familia. Sin embargo, existen problemas que ponen en riesgo la permanencia del huerto de tipo social como el crecimiento de la familia, la urbanización, la disponibilidad de tiempo, el conocimiento, la escasez de agua o la salud de la familia.

## IV. CONCLUSIONES

El conocimiento tradicional que mantienen y reproducen las familias en los AEHF es adquirido por medio de la realización práctica de las actividades de manejo en el huerto familiar.

Asimismo, el funcionamiento del agroecosistema se sustenta en la observación de los ecosistemas naturales como el bosque o la selva. Los saberes locales sobre el manejo del agroecosistema involucran la cultura, ya que implica costumbres, tradiciones y creencias asociadas a su contexto. Por lo anterior el huerto familiar se ha desarrollado por varias generaciones, donde las personas cultivan y conservan la agrobiodiversidad adaptada al suelo, al clima y a condiciones geográficas, esto implica que a través del huerto familiar se conserva el patrimonio biocultural.

El uso del AEHF es definido por la familia, regido por el interés de obtener alimentos, asociado a la diversidad de especies, junto con la presencia de los componentes. Sin embargo, existen problemas por el limitado espacio destinado al huerto familiar, escasez de agua, desinterés de los jóvenes por esta práctica y falta de transmisión del conocimiento tradicional sobre este sistema.

## V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altieri, M (2009): *Vertientes del pensamiento agroecológico: fundamentos y aplicaciones*. Colombia: SOCLA.

Cahuich, D, Huicochea, L, y Mariaca, R (2014): “El huerto familiar, la milpa y el monte Maya en las prácticas rituales y ceremoniales de las familias de X-Mejía, Hopelchén, Campeche”. En: *Relaciones*, 35 (140), pp. 157-184.

Calvet-Mir, L, Garnatje, T, Parada, M, Vallés, J, y Reyes, V (2014): “Más allá de la producción de alimentos: los huertos familiares como reservorios de diversidad biocultural”, En: *Ambienta*, 107, pp. 2-15.

Chablé, R, Palma, D, Vázquez, C, Ruiz, O, Mariaca, R, y Ascensio, J (2015): “Estructura, diversidad y uso de las especies en huertos familiares de la Chontalpa, Tabasco, México”. En: *Ecosistemas y Recursos Agropecuarios*, 2 (4), pp. 23-39.

Colín, H, Hernández, A, y Monroy, R (2012): “El manejo tradicional y agroecológico en un huerto familiar de México, como ejemplo de sostenibilidad”. En: *Etnobiología*, 10 (2), pp. 12-28.

FAO (2015): *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. La innovación en la agricultura familiar*. Roma: FAO.

Garnatje, T, Calvet-Mir, L, Parada, M, Rigat, M, Vallés, J, y Reyes, V (2011): “Los huertos familiares del pirineo. Aproximaciones Etnobotánicas y Etnoecológicas del Pirineo Catalán”. En: *Métode*, 72, pp. 73-76.

García, JC, Gutiérrez, J, Balderas, M, y Araújo, M (2016a): “Sociocultural and environmental benefits from family orchards in the Central Highlands of México”. En: *Bois et Forets des Tropiques*, 329 (3), pp. 29-42.

García, JC, Gutiérrez, J, Balderas, M, y Araújo, M (2016b): “Estrategia de vida en el medio rural del Altiplano Central Mexicano: El huerto familiar”. En: *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 13 (4), pp. 141-161.

García, JC, Gutiérrez, J, Balderas, M, y Araújo, M (2016c): “Aprovechamiento de huertos familiares en el altiplano central mexicano”. En: *Revista Mexicana de Agroecosistemas*, 3 (2), pp. 149-162.

García, JC, Calvet-Mir, L, Domínguez, P, y Gutiérrez, J (2018): “Buenas prácticas de desarrollo sostenible: el huerto familiar en el Altiplano Central Mexicano”. En: Mora, J (ed.): *Gestión ambiental y desarrollo sustentable: experiencias comparadas*. España: Thomson Reuters Aranzadi, pp. 129-138.



Gutiérrez, J, (2013): *La Investigación Geográfica. Fundamentos, Métodos e Instrumentos*. Argentina: Dunken.

INEGI, (2010), XIII Censo Nacional de Población y Vivienda. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México: INEGI. Disponible en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/SCITEL/default?ev=5>.

Juan, J (2013): *Los huertos familiares en una provincia del subtrópico mexicano. Análisis espacial, económico y sociocultural*. México: EUMED.

López, E, López, J, Beltrán, A, y Aguilera, L (2012): “Composición de la flora arbórea en el Área Natural Protegida Tenancingo-Malinalco-Zumpahuacán, Estado de México, México”. En: *Polibotánica*, 34, pp. 51-98.

Mariaca, R (2012): *El huerto familiar del sureste de México*. México: ECOSUR.

Montañez, P, Ruenes, M., Ferrer, M, Y Estrada, H (2014): “Los huertos familiares Maya-Yucatecos: situación actual y perspectivas en México”. En: *Ambienta*, 107, pp. 100-109.

Palacios, V, y Barrientos J (2011): “Importancia del huerto casero en la seguridad alimentaria. Caso de la comunidad indígena de Camëntsá del valle de Sibundoy, Colombia”. En: *CienciAgro*, 2 (2), pp. 313-318.

Pérez, S (2010): “Una aproximación al estudio del sistema agrícola de huertos desde la Antropología”. En: *Ciencia y Sociedad*, 35 (1), pp. 47-69.

Rivas, G, y Rodríguez, A (2013): *El huerto familiar: algunas consideraciones para su establecimiento y manejo. Una forma de contribuir a la seguridad alimentaria*. Costa Rica: CATIE.

Rivas, G (2014): “Huertos familiares para la conservación de la agrobiodiversidad, la promoción de la seguridad alimentaria y la adaptación al cambio climático”. En: *Ambientico*, 243, pp. 4-9.

Salazar, L, Magaña, M, y Latournerie, L (2015): “Importancia económica y social de la agrobiodiversidad del traspatio en una comunidad rural de Yucatán, México”, En: *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 12 (1), pp. 1-14.

Santana, M, Navarrete, D, y Mateo, J, (2015): “Riqueza de especies en huertos caseros de tres municipios de la región Otomí Tepehua, Hidalgo, México”. En: Montagnini, F, Somarriba, E, Murgueitio, E, Fassola, H y Eibl, B (Coord.): *Sistemas agroforestales. Funciones productivas, socioeconómicas y ambientales*. Costa Rica: CATIE, pp. 405-422.

Toledo, V, Barrera, N, García, E, y Alarcón, P (2008): “Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México)”. En: *Interciencia*, 33 (5), pp. 345-352.

Toledo, V (2005): “La memoria tradicional: la importancia Agroecológica de los saberes locales”. En: *Leisa*, 20 (4), pp. 16-19.

Van Der Wal, H, Huerta, E, y Torres, A (2011): *Huertos familiares en Tabasco: Elementos para una política integral en materia de ambiente, biodiversidad, alimentación, salud, producción y economía*. México: Secretaria de Recursos Naturales y Protección Ambiental y ECOSUR.

White, L, Juan, J, Chávez, C, y Gutiérrez, J (2013): “Flora medicinal en San Nicolás, municipio de Malinalco, Estado de México”. En: *Polibotánica*, 35, pp. 173-206.

**SOBRE CÍRCULOS E RECURSOS:  
ANTIGAS REFLEXÕES EM OUTROS CONTEXTOS**

Duarte Rocha Marques, Ana Claudia

## SOBRE CÍRCULOS E RECURSOS: ANTIGAS REFLEXÕES EM OUTROS CONTEXTOS<sup>1</sup>

Nos meados de 2018, novamente estamos, no Brasil, às vésperas de uma campanha eleitoral para Presidente da República, Governadores, Senadores e Deputados Federais e Estaduais. A primeira depois do golpe parlamentar que afastou a presidente Dilma Rousseff da presidência, substituída por seu antigo vice, Michel Temer. O cenário de instabilidade política não se dissolveu, pelo contrário, desde o impeachment: as denúncias de corrupção se multiplicaram, envolvendo setores públicos e privados e, entre a classe política, membros de todos os partidos políticos – embora parte da opinião pública esteja convencida de vieses políticos na investigação e julgamento desses crimes. O próprio Presidente da República, Michel Temer, por duas vezes sofreu denúncias da Procuradoria Geral da República: a primeira por corrupção passiva, em junho, a segunda por obstrução de justiça e organização criminosa, em setembro. Ambas foram arquivadas, contudo. A investigação desses crimes exige aprovação por parte de dois terços dos membros da Câmara dos Deputados (342 dos 513 deputados federais). Um enorme esforço por parte da Presidência foi envidado para que essas denúncias tenham sido “barradas”, que o jornal Estado de São Paulo, em sua edição de 25 de outubro de 2017, logo após a rejeição da segunda denúncia, traduziu pela cifra aproximada de 32,1 bilhões de reais, além do atendimento a demandas específicas de congressistas, de que o melhor exemplo foi a publicação da portaria 1129/2017, “que praticamente inviabiliza o combate ao trabalho escravo”<sup>2</sup>, em favor da bancada ruralista.

Apesar de essas duas denúncias contra o Presidente não esgotarem nem de longe o problema da instabilidade política e da corrupção brasileiras, elas serão o meu ponto de partida neste texto, cujo objetivo foi enunciado em seu resumo: os limites entre a continuidade e o caráter alegadamente inusitado da atual crise política brasileira. Meu propósito é articular uma discussão a esse respeito em termos etnográficos. Desde já renuncio em favor de especialistas habilitados uma abordagem de caráter mais historiográfico da questão.

A liberação de recursos por ocasião das denúncias contra Michel Temer com objetivo garantir os votos dos deputados para recusá-las comporta alguma controvérsia, e mesmo escândalo, mas não é formalmente contestável. Os grandes meios de comunicação anunciam com regularidade ofertas e concessões ao legislativo, sempre que se trata de votação de medidas caras ao poder executivo e, nos períodos que antecedem eleições, a liberação de recursos que beneficiarão candidatos governistas em suas campanhas. A explicitação dessas manobras alimenta eventual indignação da opinião pública contra a classe política, ao mesmo tempo que certa resignação quanto ao *modus operandi* desse universo, amparado em regulamentos burocráticos. A observância das normas não elide a permanente suspeita com relação aos reais interesses – político/eleitorais, pecuniários, privados – por trás das medidas do executivo e das decisões do legislativo.

Bezerra (1999) chamou atenção para uma série de tensões que envolvem a atuação dos parlamentares em suas ‘lutas’ pela aprovação de emendas orçamentárias. O comprometimento com suas bases locais, onde obtêm os votos que os elegem ao posto que ocupam, traduz-se fundamentalmente na obtenção de recursos junto ao governo federal em benefício dos municípios

---

<sup>1</sup> Essa comunicação é um resultado de projeto de pesquisa financiado pela FAPESP. Auxílio regular à pesquisa 2016/19755-0.

<sup>2</sup> O uso de aspas duplas remete a citações ou jargões que circulam nas mídias ou na literatura especializada. As aspas simples são usadas aqui nos termos e expressões atribuídas aos interlocutores junto a quem eu e outros antropólogos realizamos nossos trabalhos de campo.

em que se concentram seus eleitores. Recursos que supõem a aprovação de emendas orçamentárias e liberação das verbas para sua execução. A etnografia de Bezerra descreve minuciosamente o quadro de relações envolvidas nesse processo: entre parlamentares, assessores, prefeitos, governadores; a hierarquia entre parlamentares e suas atuações nas comissões mistas orçamentárias; o trânsito nos ministérios; os lobbys dos empresários em Brasília e nos estados da federação. Relações entre atores muito variados – políticos, assessores, funcionários de diferentes escalões dos órgãos dos governos, pessoas físicas e jurídicas – em cenários também diversos – dentro e fora dos muros institucionais, nas capitais e interior do estado que os parlamentares representam – que se estabelecem em meio a um jogo de interesses, princípios, éticas muitas vezes divergentes, senão contraditórios

Se as funções definidoras do poder legislativo são, propor, discutir, aprovar, alterar, recusar ou revogar leis e decretos-leis, por um lado, e por outro fiscalizar os atos do poder executivo e, de forma mais geral, da administração pública, as atividades a que se dedicam primordialmente a maioria dos deputados da Câmara, conforme mostra Bezerra, dizem respeito à proposição e aprovação de emendas orçamentárias e à liberação de verbas para sua execução. A discussão de questões de interesse nacional é uma frente de atuação dos parlamentares na Câmara de. Outra frente, nos diz Bezerra, corresponde à atuação dos parlamentares dirigidas às suas bases eleitorais – municípios, estados, comunidades, pessoas (1999: 38). Uma vez que a renovação de seu mandato é condicionada aos votos angariados nos estados da federação, os deputados federais e senadores são impelidos a garantir recursos federais às suas bases locais ou regionais. Não há contradição aqui, pois se trata de competência da função de legisladores, exercida na condição de ‘representantes’ de suas bases no congresso nacional e junto aos órgãos da administração pública federal. As duas frentes não são excludentes, mas na prática é na segunda que a maioria dos deputados deposita sua expectativa de reeleição e, por conseguinte, concentra seus esforços nas chamadas ‘emendas paroquiais’. A pecha é indicativa de uma hierarquia interna de valor entre os deputados, que tem efeitos concretos na aprovação dos seus pleitos, ao mesmo tempo que alude a uma prática generalizada e admitida (:70).

Dois pressupostos subjacentes a essa segunda frente de atuação – aquela voltada às bases eleitorais e que Bezerra observa ser formulada em termos de uma noção de ‘representação’ partilhada entre parlamentares nem sempre convergente com as definições da ciência política – são de que os recursos são escassos e que o acesso a eles depende de articulações políticas. Minha argumentação aqui assenta na problematização desses dois pressupostos. De um lado, quero sustentar a escassez como efeito indispensável à produção de recursos políticos; e de outro pretendo apontar a amplitude da noção de articulação política (ela mesma produtora e resultante da escassez dos recursos).

No início dos anos 2000, Jorge Villela e eu refletimos sobre a dinâmica de distribuição de recursos e conquista de votos durante as campanhas eleitorais de alguns municípios do interior de Pernambuco (Villela; Marques 2002; 2006). Nossas observações etnográficas foram de encontro a alguns dos pressupostos implícitos em conceitos como clientelismo, coronelismo e patronagem política. As campanhas eleitorais são marcadas por uma intensificação de oferta e solicitação de recursos, entre candidatos e eleitores, a serem compensados por votos. Os próprios candidatos disputam entre si as vagas de prefeito e vereador e precisam garantir que suas promessas eleitorais lhes proporcionem os votos necessários para ocupá-las. O foco nessa disputa entre candidatos permite ressaltar suas incertezas quanto ao cumprimento das promessas de votos de seus eleitores (cf. Villela 2005), mesmo em um universo em que grande parte destes declaram abertamente seu apoio a candidatos e coligações políticas. Assim, nas campanhas municipais pudemos observar como candidatos tanto quanto eleitores procuram assegurar que os recursos de que dispõem sejam capazes de atrelar uns aos outros por meio de suas promessas. Os votos são assim entendidos

como recursos escassos que os eleitores pretendem oferecer àqueles que considerarem comprometidos em beneficiá-los durante a campanha e, tanto melhor, durante o mandato. Como já haviam mostrado Heredia e Palmeira (2006), nem sempre prevalece no contexto das eleições municipais do interior a regra geral do “one man ne vote”. Um eleitor pode controlar os votos de outros eleitores (no interior de sua família, de sua vizinhança, de sua rede de influência). Ele pode também apenas vender seu voto por alguma quantia às vésperas das eleições. Há assim uma distinção de força e prestígio entre os eleitores, que têm a oferecer não apenas seus votos, mas também seu trabalho e apoio a candidatos e coligações. Nesse sentido, os eleitores atuam como políticos. Aos políticos cabe compensar os votos que lhes são confiados por meio de benefícios tangíveis e intangíveis: dinheiro, objetos, promessas de emprego, facilidades no acesso a órgãos e serviços etc. O caráter de escassez de todos esses recursos decorre do permanente esforço de ter sob controle seu fluxo, e assim convertê-los em ‘ajuda’ e ‘favor’.

Nossas objeções com relação aos conceitos clássicos de clientelismo, coronelismo e patronagem se apoiam na constatação da multiplicidade e diversidade de recursos postos em circulação, tanto por políticos quanto por eleitores, que nessas condições não são sempre preexistentes e limitados, mas também são produzidos e pretensamente controláveis; na movimentação em duplo sentido, entre políticos e eleitores, desses recursos conversíveis nos termos das ajudas e favores, quer sejam tangíveis ou intangíveis; e no câmbio entre posição de eleitor e político por parte dos atores envolvidos. Neste terceiro aspecto é necessário nos determos agora para abordar o tema das “articulações políticas” e retornarmos aos objetivos centrais desta comunicação.

As candidaturas à câmara de vereadores e prefeitura são assunto crítico de debate no interior dos grupos políticos que disputam o comando nos municípios, que decidirá onde investirá seu apoio considerando a viabilidade dos candidatos e correlações de forças internas e externas ao próprio grupo. Nas municipalidades em que pesquisei, o pertencimento familiar dos candidatos, suas redes de parentesco, amizade e influência são fatores relevantes nessa avaliação, assim como os recursos financeiros privados que são capazes de mobilizar em favor da própria campanha. Para além dessas potencialidades, as disputas de liderança no interior do grupo político, as habilidades persuasivas pessoais e os vínculos com outros políticos são critérios importantes nessa decisão. Os resultados das eleições municipais são do interesse do governador, e em especial dos parlamentares, porque os votos de que estes necessitam para a própria eleição se concentram em determinados municípios, que nessas condições constituem suas ‘bases’ (Bezerra 1999). Assim, a destinação de recursos estaduais e federais a candidaturas e gestões municipais antecipa a retribuição do apoio que os grupos políticos locais deverão nas eleições gerais. Nesse sentido que entendemos (Villela; Marques 2002; 2006) o câmbio entre as posições entre políticos e eleitores. Tal como eleitores que trabalham para campanhas de seus candidatos pretendem fazer com que sua lealdade lhe renda atenção e compromisso especiais por parte daqueles que apoiam, e assim se tornam eles mesmos, políticos de certa maneira, a alternância entre eleições municipais e gerais no Brasil induz os políticos das três esferas de poder à posição de arrematadores de votos (cf. Villela 2005; Goldman 2006:211) – a maneira de seus eleitores –, esse recurso escasso e precioso que é condição de conquista de outros recursos de qualquer caráter.

A acentuada instabilidade política ao longo de todo o presente mandato parece ser desafiadora para os membros do Congresso Nacional. Primeiro se tratou do “impeachment” da presidente Dilma Rousseff, depois do programa de reformas posto em marcha acelerada pelo novo governo, freado consideravelmente pelas denúncias contra o presidente Michel Temer. Todos esses episódios são exigentes de muita articulação política entre parlamentares para sua atuação na frente das questões nacionais, mas sempre com o cuidado de não perder de vista, ou de proporcionar rendimentos, as suas bases. A combinação das atuações nas duas frentes torna especialmente

delicadas as articulações políticas em todas as esferas, ao mesmo tempo que intensifica fluxos de recursos de toda ordem.

A trajetória política ainda iniciante, mas bastante bem sucedida, de um deputado federal em seu primeiro mandato pelo estado de Pernambuco permite conformar uma visão panorâmica da atuação de um parlamentar e cogitar elementos de composição das articulações políticas.

Eleito com menos de 30 mil votos no estado, esse deputado os alcançou em número suficiente para ocupar a vaga de sua legenda partidária, em uma ‘coligação anã’, em razão dos quocientes eleitoral e partidário aplicados nas eleições proporcionais (do poder legislativo). A decisão de filiar-se a um partido menos expressivo no estado foi influenciada por esse cálculo de previsão de que a legenda obteria votos o bastante para assegurar uma ou duas vagas no Congresso e que sua candidatura tinha chances de conquistar uma delas, mesmo com muito menos votos do que outros candidatos de partidos mais consolidados ali. Como candidato, ele sabia poder contar com uma rede de apoio, de recursos financeiros e de trabalho. Apesar de se tratar de sua primeira disputa a cargo eletivo, ele já acumulara experiência política ao longo das duas gestões de sua mãe como prefeita, por sua vez precedida de outros parentes que foram prefeitos em diferentes municípios do interior. Não se deve supor aqui que essa experiência redunde em transferência de votos. Sem dúvida, ele pôde contar de antemão com os votos de seus parentes e aliados, conforme ocorre com qualquer candidato, daí ser um fator favorável à candidatura o fato de pertencer a uma grande e antiga família sertaneja. Mas esse conjunto preliminar, digamos, de votos, não assegura sozinho a eleição, quanto mais no caso de um deputado federal. Tanto ou mais que parte dos votos dados à sua mãe, acredito que os anos de gestão municipal e a campanha que acompanhou de perto proporcionaram o aprendizado de um saber político, somado à sua aguda intuição.

O filho da prefeita sabia que o apoio do governador Eduardo Campos (PSB) à candidatura de sua mãe foi um passo decisivo em sua eleição, em detrimento do grupo político há muitos anos no poder municipal. Durante o período em que esteve aliado ao governo federal, o governador canalizou muitos recursos para as prefeituras, (escanteando o grupo político local derrotado para a oposição também nas outras esferas de poder). A campanha de 2014 marca um reposicionamento político entre o presidente Lula e o governador Eduardo Campos, abruptamente encerrado com a morte deste. O fato de a prefeita ter sido ligada à base governista no âmbito federal não impediu que seu filho viesse a apoiar Aécio Neves contra Dilma Rousseff, ao lado do herdeiro político de Eduardo Campos, candidato ao governo do estado. Aqui novamente notamos a inserção dele em uma rede política que o antecede, facilitada por um vínculo de parentesco. De todo modo, a movimentação do jovem deputado nessa rede depende de suas próprias articulações.

Uma vez eleito, um deputado federal precisa ‘conquistar espaço político’ no Congresso. O jovem parlamentar avaliava que permaneceria um deputado de ‘segundo escalão’ se tomasse parte na base governista da presidente Dilma. Quando ainda montava sua equipe de assessores em Brasília, ele procurava participar de eventos sociais e conversas de corredor. Nessa disposição, segundo me foi relatado, ele se juntou ao ‘grupo’ que articulava a presidência da Câmara de Eduardo Cunha, passo decisivo de oposição do Congresso ao poder executivo, na segunda gestão de Dilma. As “articulações” do jovem deputado não tardaram a lhe render proveito. Ao cabo de poucas semanas se tornou um dos vice-presidentes de CPI da Petrobrás e, ainda no primeiro ano de mandato, acumulou titularidade em várias comissões e suplência em outras tantas, inclusive na ambicionada Comissão Mista de Planos, Orçamentos Públicos e Fiscalização (CPMOF). Galgados esses degraus na hierarquia informal entre os parlamentares, o jovem deputado aumenta significativamente as chances de ver atendidos seus ‘pleitos’ em favor de suas ‘bases’.

Bezerra estendeu para o âmbito das relações no plano federal as ponderações que Leal (1975) e Queiroz (1976) acerca das vantagens no alinhamento político entre os três níveis de

governo. O autor constatou que os deputados federais governistas têm maior chance de verem seus pleitos atendidos com emendas aprovadas e verbas liberadas (1995:185). Mas a velha regra de estar sempre com o governo (Faoro 1977 [1957]), independentemente da própria filiação política vinha sendo rompida no clima de instabilidade que se instalou no parlamento. A reeleição da presidente nas urnas não impediu o fortalecimento da oposição e o jovem deputado não hesitou em tomar parte em suas fileiras. Em meio a esse clima, ele participou da tomada de decisão de seu partido sobre o pedido de impeachment da presidente. Sua habilidade na interlocução em Brasília também se revela no desligamento do partido pelo qual se elegeu para integrar os quadros do PMDB, o mesmo do vice de Dilma, ao qual já estava filiado quando se pronunciou favorável ao impeachment de Dilma Rousseff em plenário. Dessa forma, em pouco mais de um ano, o jovem deputado deixa a oposição para integrar a nova base situacionista, como integrante do partido do governo.

Como governista, contudo, o deputado votou leis impopulares o bastante para inflamar o ânimo da oposição contra ele em suas bases eleitorais. Após votar favoravelmente à Proposta de Emenda Constitucional 241, a chamada PEC do teto dos gastos públicos, que estabelece limites constitucionais ao crescimento dos gastos do governo federal por 20 anos, e à Reforma Trabalhista, as reações contrárias ao deputado explodiram nas redes sociais. E assim o jovem deputado se viu pressionado por duas forças contrárias. Por um lado, sua atuação na base do governo lhe favorecia o atendimento aos seus ‘pleitos’ no congresso, que municiam com recursos suas bases eleitorais; por outro lado, ele contrariava seus eleitores potenciais com sua participação na outra frente de atuação parlamentar, dirigida às questões nacionais. Essas pressões se agravam sobremaneira com as denúncias contra Michel Temer.

Talvez a maior de todas as demonstrações de articulação política do jovem deputado tenha sido dada nessa encruzilhada de forças. Em agosto de 2017, às vésperas da votação da primeira denúncia contra o presidente na Câmara, o jovem deputado é nomeado secretário de governo estadual. A grande mídia e os veículos de notícia alternativos publicam suas declarações de bastidores a favor da denúncia, mas seu novo cargo no poder estadual deu lugar para que seu suplente no congresso votasse a favor do presidente. Como secretário de uma pasta de governo estadual, ele ganhou um precedente para se licenciar-se de seu posto como deputado, ao qual poderia voltar para tratar de assuntos politicamente estratégicos, licenciando-se por sua vez do cargo de secretário.

Sem dúvida, essa “costura política” não serviu apenas aos interesses do deputado. Com o voto do suplente, favorável a Temer, o governo do estado pretendeu garantir a aguardada liberação de um empréstimo de 600 milhões de reais junto ao BNDES. Também no plano estadual, as disputas no interior e entre grupos políticos se realizam através das articulações voltadas à captação dos recursos concentrados em Brasília, mas esses recursos não fluem por em uma só mão, nem por um mesmo caminho. O voto contrário à denúncia de um deputado visou desbloquear um crédito que opositores políticos do plano estadual com cargos federais prefeririam impedir. Mas não através do jovem deputado, a essa altura já com as vistas voltadas à reeleição. Nos meses que se seguiram, ele reassumiu seu posto de deputado federal conforme a pertinência dos assuntos em votação no congresso; e, como secretário de estado, outras oportunidades de articulação política com prefeituras municipais se abriram. Ao final do ano, calculava que ao seu nome estiveram vinculados um montante de recursos significativo destinados aos municípios pernambucanos, promissores de uma considerável ampliação dos votos que obteve na eleição anterior e de seu reduto eleitoral, contabilizado em número de municípios em que possui ‘base’. Em abril de 2018, ele se desincompatibilizou da secretaria em definitivo e novamente migrou para um partido menor, também aliado ao governo do estado, a fim de disputar as próximas eleições. Nessa decisão deve ter pesado – isso é uma especulação minha e de outros comentaristas políticos regionais – uma

estimativa de votos futuros, bem maior do que na eleição anterior, mas insuficientes para sua disputa por uma vaga no congresso no interior de um grande partido, de novo em razão dos quocientes eleitoral e partidário. Seu sucesso decerto beneficiará, além dele mesmo, aos interesses eleitorais de todo seu 'grupo político' na esfera estadual.

A trajetória desse jovem deputado permite verificar o papel central que os recursos concentrados na esfera federal desempenham nos jogos políticos de todos os níveis e compreender o enorme dispêndio de recursos materiais e políticos nos momentos de turbulência ordinários (como as eleições) e extraordinários (das crises) que cada governo enfrenta. As articulações políticas visam interferir no fluxo desses recursos de forma a que seu escoamento proporcione rendimento político além de benefícios às populações de potenciais eleitores. Desta reflexão estiveram ausentes situações objetivas de corrupção, para se deter na dinâmica das articulações políticas que envolve, no entanto, situações sempre controversas. Nessa dinâmica, os recursos são produzidos como escassos pelas próprias articulações que visam controlá-los. Ao serem vinculados a nomes e grupos políticos, esses recursos se convertem em ajudas e favores. Desse modo, apesar de públicos, eles jamais servirão a todos.

## I. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bezerra, M.O. 1999. Em nome das bases. Política, favor e dependência pessoal. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Faoro, R. 1977[1957]. Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro. 2 vols. Porto Alegre: Globo.

Goldman, M. 2006. Comofunciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 letras.

Heredia, M.B.A; Palmeira, M.G.S. 2006. O voto como adesão. Teoria e Cultura. V.1, n.1, pp. 35-58.

Leal, V. N. 1975. Coronelismo, enxada e voto. São Paulo: Alfa-Omega.

Queiroz, M.I.P. de. 1976. O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios. São Paulo: Alfa-Omega.

Villela, J.M.; Marques, A.C. 2002. "Sobre a circulação de recursos nas eleições municipais no sertão de Pernambuco". In. B. Heredia; C. Teixeira; I. Barreira (orgs.). Como se fazem eleições no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

\_\_\_\_\_. 2006. "Municipal Elections: favor, vote and credit in the Pernambucan Sertão of Brazil". The Lati-Americanist. Vol. 49, n. 2, pp. 25-63.

Villela, J.M. 2005. O dinheiro e suas diversas faces nas eleições municipais em Pernambuco. Mana, Vol. 11, n. 1, pp. 267-296.



**BRAZIL 2014 AND RIO 2016:  
IN-BETWEEN MYTHOLOGICAL AMERINDIANS  
NARRATIVES AND THE TUPI ALTER-MODERN  
PROJECT**

Malanski, Daniel

# AS NARRATIVAS DO AMERÍNDIO MITOLÓGICO E DA ALTER-MODERNIDADE TUPINIQUIM NOS MEGA-EVENTOS MUNDIAIS NO BRASIL DO SÉCULO XXI.

## I. INTRODUÇÃO

Dentro do universo dos Jogos Olímpicos modernos, o país anfitrião tem uma oportunidade única para apresentar às audiências domésticas e estrangeiras uma imagem atualizada da nação (Traganou 2010, 237). Portanto, as cerimônias olímpicas são arenas internacionais nas quais a história de um país e seus habitantes é re-contada para que a nação reafirme sua posição dentro do cenário global. Desta maneira, muitos países usam as narrativas apresentadas durante os jogos como amostras de como a sua nação contribuiu para a construção da sociedade moderna ocidental e/ou como ela relaciona-se com as tradições clássicas dentro das quais os jogos foram construídos. Não obstante, a organização dos jogos olímpicos são *ritos de passagem* (Van Gennep, 1960) por onde a nação renova seu *princípio espiritual* - o passado comum de seus cidadãos, bem como seus desejos coletivos para o futuro do país (Renan, 1997). Portanto, os jogos são "espaços de memória" (Nora 1989), eventos nos quais as identidades podem ser negociadas, transformando assim a maneira como certos grupos étnicos são representados em prol de uma narrativa nacional atualizada à sociedade contemporânea. Neste artigo, analisaremos como a imagem do ameríndio brasileiro foi utilizada nos dois maiores mega-eventos realizados no Brasil do século XXI: a Copa do Mundo da FIFA 2014 e as Olimpíadas de verão de 2016.

Isto posto, este artigo será dividido em duas partes. Na primeira, faremos um apanhado histórico a respeito da construção social e cultural de dois movimentos artísticos que são fundamentais para a representação do ameríndio brasileiro, assim como a de seu papel dentro do nacionalismo e da identidade brasileiras. Tais movimentos são as versões nacionais do romantismo e do modernismo, de onde surge o indianismo e o conceito cultural moderno da antropofagia. Discutiremos, portanto, como o indianismo, um movimento artístico e literário inspirado no romantismo europeu, foi bastante bem-sucedido na criação e popularização da figura mitológica ameríndia - a que incorpora feitos heróicos e peculiaridades românticas aos nativos brasileiros a um ambiente natural e pré-moderno idealizado. Veremos então como a antropofagia difere do movimento literário romântico ao libertar tal figura alegórica do seu passado lendário. Trazendo à tona uma narrativa que destaca a importância sociocultural ameríndia à sociedade brasileira contemporânea e que, ao mesmo tempo, serve como uma narrativa nacionalista que transforma o Brasil e seus primeiros habitantes em figuras centrais dentro da cena mundial pós-moderna.

Em sua segunda parte, faremos uma análise de conteúdo das cerimônias de abertura dos eventos, de modo a avaliar como a Copa do Mundo da FIFA 2014 e as Olimpíadas de verão de 2016 retrataram os ameríndios brasileiros - e como os dois movimentos artísticos mencionados acima podem ter influenciado tais representações. Em seguida, compararemos as representações dos ameríndios de ambas as cerimônias de abertura para entender o papel que foi reservado a este grupo macro-étnico dentro das narrativas de construção nacional e das contribuições do Brasil para o projeto moderno.

## II. CONTEXTO HISTÓRICO

Antes mesmo da sua efetiva independência com relação ao Reino Unido de Portugal e dos Algarves, o Brasil (1815-1822) viu na combinação de "elementos da realeza europeia, como coroas, vestes, mantos e cetros" com "elementos da natureza brasileira, como o arbusto de café e a plumagem dos pássaros brasileiros" (Dos Santos 2003, 187) a narrativa adequada para estabelecer sua identidade como uma monarquia ocidental nos trópicos. No entanto, quando a independência foi finalmente proclamada (1822), a intelligentsia brasileira - que era em grande parte constituída por descendentes portugueses - arriscou-se na busca de uma narrativa histórica nacional que quebrasse os seus laços coloniais com Portugal.

Tal tarefa, no entanto, não era simples. Qualquer tentativa de uma narrativa que desvinculasse a identidade brasileira da influência portuguesa também poderia comprometer a associação entre o Brasil e a sociedade ocidental - e, portanto, entre o país neonato e a idéia de uma civilização moderna com raízes na Europa clássica. Tal ruptura entre o Brasil com oeste poderia, portanto, ser um verdadeiro problema para a imagem de um país tão jovem, diverso e distante como - para grande parte da elite brasileira do século XIX - a civilização européia moderna era, sem dúvida, "o culminar de uma trajetória civilizadora partindo de um estado de natureza" (Quijano 2000, 542). Em outras palavras, a Europa ocidental era considerada como o atual recipiente do Espírito (Hegel, 2001).

Uma das conseqüências de tal pensamento eurocêntrico era o fato de que os habitantes do continente americano - que não eram descendentes do velho continente - eram considerados mais próximos da ideia de natureza, do primitivo, do que do conceito de civilização. Isto fez com que ameríndios e afro-brasileiros fossem considerados como "pertencendo ao passado no progresso das espécies" (Quijano 2000, 542). Além disso, tal desvantagem socialmente construída dentro da dualidade Natureza/ Civilização, ou Natureza/Espírito (Hegel 2001) era frequentemente estendida também aos territórios em que esses povos habitavam. América do Sul, a África e a Ásia eram, portanto, continentes comumente associados à natureza (Mignolo 2005, 82) e por isso pareciam mostrar o que Hegel considerava ser "uma imaturidade física" (Hegel 2001, 81) - enquanto a Europa era considerada o centro da *civilização*.

Como resultado desta lógica do "*the west and the rest*" (Hall, 1992), os membros da elite econômica e intelectual brasileira do século XIX - descendentes de crioulos portugueses - sentiram que, ao menos internacionalmente, também estavam sujeitos ao mesmo tipo de preconceito que eles também praticavam em casa - o preconceito com base no determinismo geográfico e étnico (Schwarcz 2012). Então, como eles poderiam criar uma narrativa nacional que os separaria de um passado colonial e marginal sem causar uma ruptura indesejada na associação entre a sociedade brasileira e a civilização moderna?

Para responder a esta pergunta, na década de 1840, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), recentemente criado, prometeu pagar um prêmio ao autor da melhor monografia sobre como a história brasileira deveria ser escrita. Essa monografia deve apresentar ao instituto "um plano para escrever a história antiga e moderna do Brasil, levando em consideração seus aspectos políticos, civis, eclesiásticos e literários" (Honório Rodrigues 1966, 157). O prêmio foi concedido ao autor alemão Karl Friedrich Von Martius, com seu ensaio *Como se deve escrever a história do Brasil* (1843).

As principais idéias de seu ensaio seminal podem ser resumidas em dois aspectos principais: (a) o fato de que a sociedade brasileira foi formada por três etnias: os portugueses, os africanos e os ameríndios; e que, através do cruzamento desses três povos, (b) o Brasil estaria destinado a ser um ator importante na cena mundial, "exercendo uma poderosa influência sobre as classes mais elevadas" (Von Martius, 1956, 443).

Ao apresentar essas idéias, *Como se deve escrever a história do Brasil* deveria ser usado como um contra-argumento histórico/filosófico capaz de transformar a mistura cultural e étnica do Brasil - uma característica que muitos escritores do século XIX consideravam uma "degeneração genética" (Gobineau, 1915) ou mesmo um obstáculo ao desenvolvimento da nação (ver Skidmore, 1969) - em uma questão de excepcionalismo e orgulho nacional.

Durante as décadas seguintes muitas das ideias de Von Martius foram desenvolvidas por diferentes gerações de artistas, escritores e intelectuais brasileiros comprometidos com a criação e/ou a compreensão de diferentes narrativas brasileiras - como em De Andrade (1928) e Freyre (1933, 1940). No entanto, o que é mais importante para a nossa discussão, é o fato de Von Martius ter estabelecido uma nova narrativa em relação ao ameríndio brasileiro. Tal narrativa reconhece a importância dos nativos brasileiros para a construção da nação como uma parte importante de um enigma multi-étnico que, um dia, levaria o Brasil para o um futuro promissor.

A ideia de que o Brasil estaria fadado a um futuro promissor advinha da crença de Von Martius de que essa mistura étnica entre povos tão distintos não teria acontecido por uma simples obra do acaso. Para o autor, "o gênio da história (...) muitas vezes lança mão em cruzar as raças para alcançar os mais

sublimes fins na ordem mundial" (Van Martius 1956, 442). Portanto o Brasil, um dia, viria a ser uma grande potência global, "exercendo influência nas classes mais elevadas" (ibid., 445).

No que diz respeito ao papel do ameríndio nesse futuro, o autor alemão busca no passado justificativas para mostrar como os primeiros habitantes da terra poderiam colaborar com o futuro da nação. Desta maneira, Von Martius lança mão da teoria de que as diferentes tribos ameríndias, que habitavam o Brasil antes do seu descobrimento, uma vez formaram um "único e grande povo" (Von Martius 1956, 445). De acordo com essa teoria, tal povo teria sido conhecido posteriormente já separados em diferentes tribos em um estado de "dissolução civil e moral" (ibid., 444), vivendo, portanto, num período parecido com a idade das trevas da Europa. Os defensores dessa teoria baseiam-se no fato de que vários povos ameríndios, do norte ao sul do continente sul-americano, comunicavam-se em línguas que advém do mesmo ramo linguístico: o Tupi-Guarani. Tal crença acabou levando Van Martius a defender publicamente a necessidade de expedições exploratórias para os sertões do país com o intuito de encontrar ruínas que provariam a existência de uma "civilização superior" (ibid. 447), que seria semelhante aos povos encontrados em "Papanta, México, Uxmal, Copán, Quito, Tiaguarano, etc." (ibid., 447).

### III. INDIANISMO: O AMERÍNDIO MÍTICO NA LITERATURA BRASILEIRA

Se dentro da academia brasileira do século XIX os ameríndios desempenhavam um papel importante na construção de uma narrativa histórica emancipacionista em relação ao antigo colonizador, nos domínios das artes visuais e da literatura, o papel dos nativos brasileiros não poderia ser diferente. Afinal, o Brasil ainda era um país escravista que tentava separar sua imagem da de seu antigo colonizador. Desta maneira, afro-descendentes e portugueses teriam que ser excluídos da narrativa nacional. Portanto, "apenas um índio idealizado poderia ser o símbolo da nova nação" (Schwarcz 2006, 30).

É importante ressaltar que o indianismo foi um gênero artístico e literário inspirado no romantismo europeu, o qual substituiu a figura heróica do cavaleiro, que se encontrava em um cenário europeu medieval, por ameríndios nobres e selvagens, intimamente ligado ao mundo natural do Eden pré-Cabraliano. Assim, como o cavaleiro medieval, o ameríndio mitológico apresentado pelo indianismo também foi retratado como heróico, nobre e altruísta - "um símbolo de pureza, um modelo de honra" (Schwarcz 2006, p. 34). Infelizmente, como seu equivalente europeu, o ameríndio mitológico também estaria destinado ao desaparecimento - absorvido pela civilização moderna.

Além disso, dentro do indianismo, o ameríndio não era apenas uma figura nobre, mas muitas vezes, como é comum em narrativas fictícias e nacionalistas, ele também era lendário, pois possuía características heróicas e, às vezes, até mesmo sobre-humanas. Essas características, desdobramentos domésticos do mito do *bon sauvage* de Rousseau, ajudariam na criação de um ameríndio mitológico, útil à agenda nacionalista brasileira do século XIX

Embora os ameríndios e suas culturas ainda resistam aos avanços da sociedade ocidental, ainda no século XIX eles eram vistos como povos à beira da extinção, incapazes de viver em uma sociedade ocidental. Portanto, as elites acadêmicas e artísticas da época que reconheceram a importância dos ameríndios para a formação da nação, também expressaram sua crença no inevitável destino ameríndio: o seu desaparecimento.

Duas das analogias que mais bem definem a percepção dos nativos brasileiros no século XIX são encontradas em metáforas que relacionam o porvir dos nativos brasileiros com o destino de rios afluentes. Enquanto Von Martius compara os elementos ameríndios e africanos do Brasil com rios tributários que juntariam-se ao poderoso rio português (Von Martius 1956: 443), José de Alencar - no início de seu *Magnus Opus* - o Guarani (publicado pela primeira vez em 1857) - faz uso de uma analogia semelhante através da descrição do rio Paquequer, um dos afluentes do Parahyba.

"De um dos cabeços da Serra dos Órgãos desliza um fio de água que se dirige para o norte, e engrossado com os mananciais que recebe no seu curso de dez léguas, torna-se rio caudal.

É o Paquequer: saltando de cascata em cascata, enroscando-se como uma serpente, vai depois se espreguiçar na várzea e embeber no Paraíba, que rola majestosamente em seu vasto leito.

Dir-se-ia que, vassalo e tributário desse rei das águas, o pequeno rio, altivo e sobranceiro contra os rochedos, curva-se humildemente aos pés do suserano. Perde então a beleza selvática; suas ondas são calmas e serenas como as de um lago, e não se revoltam contra os barcos e as canoas que resvalam sobre elas: escravo submisso, sofre o látigo do senhor.

Não é neste lugar que ele deve ser visto; sim três ou quatro léguas acima de sua foz, onde é livre ainda, como o filho indômito desta pátria da liberdade.

Aí, o Paquequer lança-se rápido sobre o seu leito, e atravessa as florestas como o tapir, espumando, deixando o pêlo esparsos pelas pontas do rochedo, e enchendo a solidão com o estampido de sua carreira."(Alencar 2010, 3).

Portanto, essas alegorias - metáforas do papel que as elites acadêmicas e artísticas do século XIX dão aos ameríndios - revelam uma característica que pode ser observada em diferentes movimentos indianistas no continente americano: a freqüente preferência em relação ao ameríndio histórico em detrimento ao contemporâneo, também conhecido por *pasadismo* (Degregori 1978: 37). De acordo com Treece (2000), no Brasil, a preferência por essa figura histórica é fruto da impossibilidade da intelligentsia nacional em encontrar um meio-termo entre duas alternativas - extermínio ou integração - aos ameríndios que viviam no Império do Brasil (1822-1889). "Entre essas alternativas, não poderia existir nenhuma área cinzenta questionando o valor da assimilação na sociedade branca do ponto de vista da própria integridade e identidade cultural do índio ou denunciando a natureza exploradora da economia imperial por seus elementos mais marginalizados" (Treece 2000: 80).

Como resultado de tal inclinação para o ameríndio histórico, o Império do Brasil usou essa figura mítica e presa ao passado como meio de expor sua própria imagem nas Exposições Universais do século XIX (Schwarcz 2006; Schuster 2018). Como já vimos, a escolha da imagem do ameríndio era a única alternativa para um país que queria, até certo ponto, separar a sua imagem da de Portugal e desviar a atenção do fato de que, no final do século XIX, os afro-brasileiros ainda continuavam sendo escravizados no país (Schwarcz 2006). Além disso, tal imagem ameríndia mítica - nobre, pura e forte, mas marginal à sociedade ocidental - também ajudou o país a se expor como um paraíso semelhante a um novo Éden. O Brasil, se mostrava portanto como uma terra ainda pouco explorada pelos homens ocidentais e, por isso, possuidor de muitas terras férteis esperando para serem cultivadas. Esses elementos em conjunto apresentavam o Brasil como "a terra do futuro", ainda virgem, a espera de braços europeus "para se tornar uma das maiores nações do mundo" (Comitê Brasileiro para Paris 1867, 3).

Se por um lado a criação de uma figura mitológica tão poderosa ajudou o Império do Brasil na criação de uma narrativa que materializou sua posição excepcional como uma monarquia ocidental nos trópicos que estaria predestinada a tornar-se uma das maiores nações do mundo com a ajuda da migração europeia, por outro lado, ela também limitou a imagem dos ameríndios dentro de um limbo temporal (pré-Colombiano, pré-civilizado, pré-histórico). Essa imagem acabou levando ao entendimento moderno de que "um ameríndio civilizado não é mais considerado um ameríndio genuíno". Nos séculos a seguir, tal crença deu origem ao chamado "índio hiper-real" (Ramos, 1994): o ameríndio de carne e osso que não vê outra alternativa para atingir suas demandas além de se aventurar em desempenhar um papel que foi reservado para ele. Esse ameríndio hiper-real acaba então por se distanciar de seu ethos original para encarnar o papel dos ameríndios imaginados pela sociedade "euro-americana" (Ibid. 164).

#### IV. RELATIVIZAÇÃO DA MODERNIDADE OCIDENTAL NA REPÚBLICA DO BRASIL

No entanto, o consenso ideológico entre membros da intelligentsia brasileira de que o ameríndio era essencialmente um selvagem -sendo ele nobre ou não - cuja a própria existência, conhecimento e ethos seriam completamente obsoletos ao mundo moderno, começou a mudar gradualmente no início do século XX. Pode-se ressaltar a monografia de Euclides da Cunha sobre a Guerra de Canudos (1896-

1897) como uma das obras literárias mais influentes do Brasil do início do século XX. *Os Sertões* (1902) coloca a modernidade em perspectiva, reconhecendo, enfim, algum valor no conhecimento de grupos excluídos da sociedade brasileira. Apesar do preconceito racial do autor em relação a grupos étnicos não europeus, o livro apresenta aos seus leitores elementos para a compreensão do porquê foi tão difícil para o exército republicano brasileiro lutar contra uma milícia formada por ameríndios, escravos africanos recentemente libertados e camponeses empobrecidos. Através de sua narrativa, Da Cunha explica como a falta de treinamento militar formal da milícia foi contrabalançada pelo conhecimento de seus combatentes sobre a terra e a sua melhor adaptabilidade às duras condições ambientais do sertão brasileiro.

Ademais a relativização da modernidade ocidental, que pode ser encontrada em *Os Sertões*, foi ainda impulsionada por eventos históricos que ocorreram na Europa durante as décadas iniciais do século XX. De acordo com alguns historiadores, como Olivier Compagnon, o advento da Grande Guerra (1914-1918) colaborou com a sensação de que as culturas da Europa Ocidental não deveriam ser o único modelo para a recém-proclamada República do Brasil. Devido à guerra "a Europa tornou-se objeto de profunda desilusão entre as elites latino-americanas (...). Terminando assim uma era que começou com a ruptura do cordão colonial que unificava o novo mundo e a Península Ibérica"(Compagnon 2013: 203).

## V. O AMERÍNDIO ANTROPÓFAGO

Essa relativização do projeto moderno - como um processo contínuo que teve a Europa ocidental como principal líder e modelo - influenciou uma nova geração de artistas e intelectuais brasileiros na criação de diferentes narrativas de modernidade que tentariam levar o Brasil das margens da sociedade moderna a seu núcleo. Entre essas narrativas, uma causou grande impacto em meio à elite do país. O *Manifesto Antropófago*, escrito por Oswald de Andrade (1928), transformou o ritual do canibalismo, praticado por diversas tribos nacionais, em uma narrativa que redefiniria o ethos brasileiro e, ao mesmo tempo, colocaria o país e seus habitantes como atores principais em um projeto de modernidade revisitada.

O manifesto tinha mais de mil palavras, contendo referências a homens europeus como Rousseau, Napoleão e Goethe. O fato de uma narrativa nacionalista conter tantas referências européias poderia inicialmente ser visto como uma contradição. No entanto, o aparente paradoxo seria esclarecido pela sentença mais famosa do manifesto: "*Tupi or not Tupi: that is the question*" (De Andrade, 1928). A frase capta a essência do ameríndio retratado por De Andrade já que, segundo a tradição antropofágica dos tupis, em alimentar-se do *Outro*, o *Eu* melhora por absorver suas qualidades físicas, intelectuais e espirituais. Desta forma, o ameríndio busca "ampliar sua condição humana, ou até mesmo superá-la" (Viveiros de Castro 2014, 206). Portanto, ao subverter uma das suas frases mais famosas de William Shakespeare, o autor mostra ter devorado metaforicamente o espírito auto-inquisitivo do célebre autor inglês.

Dentro da narrativa antropofágica, o Tupi deveria ser visto como uma figura semelhante ao antepassado espiritual de um país culturalmente miscigenado. Por isso, Oswald entendeu que os brasileiros herdavam dos ameríndios seu amor pela liberdade, seu desejo por um mundo sem datas e sem rubricas "sem Napoleão, sem César" (De Andrade, 1928), e deveriam, portanto, fazer melhor uso dessa liberdade de espírito. Afinal, no entendimento entendimento, o Brasil era um país "sem gramática, nem coleções de velhos vegetais". Uma nação onde pessoas que nunca foram catequizadas se apropriavam do cristianismo, fazendo Jesus Cristo "nascer na Bahia, ou em Belém do Pará" (De Andrade, 1928): uma referência às diferentes religiões do Brasil em que novas crenças se formaram através da mistura de diferentes religiões provenientes de povos da América, África ou da Europa.

Assim, através do manifesto, Oswald de Andrade criou uma narrativa decolonial de um país que, contrariamente à historiografia ocidental, não é exclusivamente latino - ou luso-americano - mas também é ameríndio, afro-americano, ítalo-americano ou qualquer coisa que deseje ser, pois - de acordo com o manifesto - a inconstância da alma ameríndia foi a constante que orientou o *Volkgeist* brasileiro ao longo dos séculos.

Portanto, dentro da narrativa de De Andrade, a influência européia sobre os brasileiros seria apenas efetiva na medida em que as pessoas do país abraçassem certos aspectos culturais/ontológicos de seus *Outros* epistemológicos como um meio para o desenvolvimento do *Eu*, em uma espécie de caminho pan-cultural que iria "da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia."(De Andrade, 1928).

Além disso, de acordo com o autor, a apropriação - e portanto - a aceitação cultural do *Outro* pelo *Eu* seria uma característica inerente aos ameríndios e, conseqüentemente, aos brasileiros. Em constante expansão, a "fome" pelo outro serviria à sociedade ocidental como uma forma de evolução que viria por resultar numa transformação de caráter mundial. Tal transformação, chamada por De Andrade como "Revolução Caraíba", seria ainda "maior do que a revolução francesa" (ibid.).

A importância do manifesto antropófago como narrativa decolonial é, portanto, múltipla, pois sua contribuição vai muito além das artes liberais e cênicas. No entanto, dentro da discussão que se apresenta através desse artigo, é importante destacar o significado do manifesto para a imagem socialmente construída do ameríndio. A concepção de De Andrade a respeito dos nativos brasileiros acaba por causar uma certa ruptura com a narrativa apresentada durante o romantismo tanto na ontologia ameríndia como na temporalidade de sua importância na construção da nação.

Desta maneira, o *Manifesto Antropófago* é um texto primordial que simboliza o início de uma visão alternativa sobre os ameríndios e seu papel na formação da sociedade brasileira. Poderia se dizer, portanto, que até o início do século 20 era praticamente um consenso entre as elites brasileiras a ideia de que os ameríndios eram representantes de uma era pré-moderna e obsoleta - cujo o destino era o desaparecimento na concha de retalhos da cultura brasileira. Por isso, o ameríndio - visto sob o olhar indianista - não poderia vir a contribuir para o desenvolvimento da nação rumo ao progresso e a modernidade.

No entanto, com o advento do *Manifesto Antropófago*, tal imagem do ameríndio passou a contar com uma narrativa alternativa. Dentro dessa narrativa, o ameríndio deixou de ser tratado como uma simples vítima do processo de modernização do país para passar a ser considerado um ator ativo na construção da sociedade brasileira. Portanto, para os modernistas brasileiros, a lógica da modernidade ocidental foi subvertida: o colonizado "comeu" o colonizador.

Ao assim fazê-lo, dentro da narrativa da antropofagia, os ameríndios foram retratados a matriz do ethos nacional. Tal passagem, dos livros de história para o cotidiano nacional e o futuro do país, buscou a relativização da imagem do ameríndio mítico, que havia sido previamente influenciado pelo indianismo, liberando-o assim de seus grilhões pré-Cabralianos e/ou coloniais e inserindo-o em uma narrativa nacionalista - mas não xenófoba - e moderna.

Com relação ao desdobramento final da antropofagia - ou seja: a Revolução Caraíba que acabaria por estabelecer o país como ator principal dentro do projeto moderno - pode-se dizer que Oswald de Andrade deu continuidade ao pensamento de Von Martius: o Brasil estaria destinado a desempenhar um papel importante na cena mundial devido ao encontro de diferentes povos no interior de suas fronteiras. Entretanto, os autores diferiram no personagem principal por trás do futuro promissor do Brasil - para Von Martius, esse papel estaria reservado aos portugueses.

Além disso, Von Martius e De Andrade também apontaram razões distintas para justificar a participação do nativo brasileiro no destino da nação. Von Martius percebia os ameríndios contemporâneos a ele como membros de um grande povo que, infelizmente, se encontrava em um estado "triste e penível" de "dissolução moral e cívica" (Von Martius 1956, 444). O cientista, portanto, buscava louvar um hipotético passado "glorioso" de um povo Pan-Tupi como uma justificativa para o futuro promissor da nação. Em contrapartida, De Andrade buscou entender os ameríndios através de sua própria ontologia, numa tentativa de deixar de lado o viés ocidental de seu julgamento com relação aos costumes e rituais deste povo.

## VI. BRASIL, A TERRA DO FUTURO

Após *Como se deve escrever uma história do Brasil* (1843) e *Manifesto Antropófago* (1928), a ideia do Brasil como um candidato a protagonista dentro do cenário mundial - também anunciada pelo Império do Brasil nas exposições mundiais do final do século XIX - foi mais uma vez explorada em 1941 quando o livro *Bresilien - ein Land der Zukunft* (Brasil - País do Futuro) foi simultaneamente publicado em português, alemão, sueco, francês e inglês.

Seu autor, Stefan Zweig - que havia fugido da Europa durante a Segunda Guerra Mundial para viver seus últimos anos com sua esposa em uma América do Sul tropical e sem guerra - ficou impressionado com a exuberância do Brasil e do brasileiro. Para o famoso escritor austríaco, que ficou desapontado com a segunda guerra na Europa em menos de um quarto de século (Zweig 2006, 12), o país tinha tudo o que precisava, desde recursos físicos até capital humano, para se tornar um importante protagonista global no futuro. Além disso, Zweig viu no Brasil algo que a faltava em sua Europa contemporânea: uma maneira pacífica de pensamento e uma atitude humana com o próximo. Ademais, Zweig também ficou particularmente impressionado com a natureza do país, que, segundo ele, estava "sempre em estado de clímax" (Zweig 2006, 82).

Um aspecto que é comum às obras de Von Martius (1843), De Andrade (1928) e Zweig (1941) é o uso do futuro como uma época capaz de materializar uma civilização brasileira próxima ao ideal. Segundo Carvalho, "assim como o passado (*illo tempore*), o futuro é também um tempo mítico, no qual tudo irá se realizar, é o tempo da esperança" (De Carvalho, 2006, p. 32). Da mesma maneira, o futuro (à beira de se tornar o presente) é a força que nos impulsiona à modernidade, que nos move através do desejo de estar em pé de igualdade com o nosso tempo, assim como o futuro longínquo - compreendido como uma tempo utópico e distante - seria o destino final da modernidade, quando o espírito se torna absoluto. Portanto, quando o Brasil é tido como a "terra do futuro", subentendesse que, um dia, o Brasil se encontrará na vanguarda da modernidade ocidental (ou seja, completamente adaptado ao projeto de modernidade Norte-Americano e/ou Eurocêntrico) ou então que essa modernidade será, de alguma forma, moldada pelo povo brasileiro - resultando em uma forma de alter-modernidade tupiniquim.

Para muitos, a realização de ao menos uma dessas promessas parecia estar próxima de ser realizada na primeira década dos anos 2000, quando, após décadas de ditaduras militares e/ou fortes recessões econômicas, o crescimento econômico brasileiro foi finalmente acompanhado por uma democracia política e certo progresso em direção à inclusão social de grupos outrora excluídos. Em 1992, alguns anos antes da decolagem econômica brasileira, o país realizou a *United Nations Conference on Environment and Development* no Rio de Janeiro (também conhecida como Rio-92), um marco na diplomacia brasileira. A partir desse momento, o país tentou se apresentar como uma economia emergente ambientalmente responsável, possuidora de uma indústria criativa e inovadora (Viola 2004). Ademais, o país também passou a fazer das questões ambientais uma arena diplomática por onde poderia exercer um certo grau de influência internacional sobre outras nações emergentes (Casanova e Kassum 2013). No entanto, a posição do Brasil como um dos líderes do mundo emergente se consolidou por uma via mais econômica do que ambiental através da popularização do acrônimo BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China) e a expansão do grupo, com a adição da África do Sul, em uma associação de cinco grandes economias emergentes.

Com o intuito de consolidar a posição do Brasil como uma potência mundial emergente, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva apoiou oficialmente as propostas do país para sediar a Copa do Mundo da FIFA 2014 e as Olimpíadas de 2016. O apoio do presidente Lula, realizando um discurso emotivo na 121ª sessão do Comitê Olímpico Internacional em Copenhague (10/2009), foi decisivo na escolha da cidade do Rio de Janeiro como sede das Olimpíadas de 2016. A reação efusiva do Comitê Olímpico Brasileiro, assim como boa parte da sociedade civil brasileira, podem ser explicados através da sensação de que - tendo recebido a Copa do Mundo da FIFA e os Jogos Olímpicos de Verão num intervalo de apenas dois anos - o país teria a sua frente dois importantes "ritos de passagem" (Van Gennep 1960) que materializariam o surgimento do Brasil como uma nova potência mundial e a chegada de um futuro prometido.



## VII. 2014 COPA DO MUNDO DA FIFA, O AMERÍNDIO ENTRE A NATUREZA E A CIVILIZAÇÃO.

No dia 12 de junho de 2014, em meio a protestos contra as despesas excessivas nas construções de novas arenas de futebol que deram início a uma profunda crise política, a Copa do Mundo da FIFA teve início na cidade de São Paulo. Como de costume, havia uma grande expectativa com relação como o país seria retratado na cerimônia de abertura da competição. A apresentação foi dividida em quatro atos, que podem ser divididos em (1) natureza brasileira, (2) a diversidade da civilização nacional, (3) o futebol e a sociedade do Brasil, e um último ato (4) musical contendo a canção oficial da competição (Malanski 2016, 1531).

A apresentação - que durou um total de 21 minutos e 28 segundos - procurou contar a história do país dentro de uma certa ordem cronológica. Os ameríndios foram, portanto, o primeiro povo a ser representado no estádio. Apesar disso, seu papel na cerimônia foi bastante secundário à medida que os ameríndios apareceram, remando sobre um rio imaginário, durante apenas cerca de 90 segundos. Durante este curto período, seu papel na cerimônia foi o de elemento coesivo que encerraria o primeiro ato (natureza brasileira), antecipando o que viria a seguir: o ato sobre a diversidade cultural nacional.

Desta maneira, os ameríndios são os únicos seres humanos a aparecerem em cena durante o primeiro ato. No entanto, a falta de qualquer referência simbólica, seja ela direta ou indireta, ao povo ameríndio, durante o segundo ato - que fora reservado à exibição da diversidade da cultura brasileira - é sintomática da ausência da participação dos nativos brasileiros na concepção do que os organizadores da cerimônia consideram ser elementos constituintes da cultura nacional.

Ademais, o papel como elemento de transição entre o primeiro ato - natureza (ou a fauna e a flora) - e o segundo ato - brasileiros (ou civilização) - os posiciona diretamente entre esses dois grupos - isto é - no papel de pessoas incivilizadas ou primitivas, cuja cultura está em perigo e sua própria existência mal pode ser mal notada dentro de um Brasil moderno. Além disso, pode-se também dizer que o fato deles serem retratados movendo-se através de um rio aumenta o sentimento de que os ameríndios desempenharam um papel transitório dentro da história do país - além, é claro, de retrata-los como que povos nômades, intimamente ligados à natureza, que ocupavam a totalidade da terra hoje chamada Brasil. Vale lembrar que esse tipo de representação foi vista muitas vezes nas representações ameríndias do século XIX, na literatura e nas artes visuais do indianismo, e que foi difundida de maneira sistemática pelo Império do Brasil durante as exposições mundiais da época (Barbuy 1996: 221).

Portanto, sua posição como elemento coeso entre os dois atos, bem como a sua total ausência na apresentação da diversidade cultural brasileira - ou seja, o segundo ato - reforçam a idéia de que os ameríndios são freqüentemente relegados a um papel secundário na construção da nação: ao de distante antepassados, os primeiros habitantes do Brasil. Desse modo - assim como nas suas representações românticas durante o século XIX - o ameríndio da Copa do Mundo da FIFA de 2014 está confinado no passado, dentro de um Brasil colonial ou mesmo anterior à chegada do homem branco ao país. Assim, de acordo com essa narrativa, como povos quase extintos, os índios não têm nenhum papel a desempenhar no futuro da nação.

## VIII. RIO 2016: QUAL DEVE SER A MENSAGEM?

No entanto, apenas dois anos depois do encerramento da Copa do Mundo, os indígenas brasileiros seriam mais uma vez representados dentro de uma cerimônia de mega-evento esportivo realizado no país. Assim como outras nações que já foram sedes dos Jogos Olímpicos, o Brasil percebeu na cerimônia de abertura do Rio-2016 uma oportunidade para atualizar sua própria imagem com relação ao público nacional e internacional. Afinal - devido à relação íntima de suas cerimônias com as narrativas oficiais do país sede, as quais acabam por conectar o evento "ao passado e à identidade do país" (Bertho-Lavenir 2012, 720) - os jogos "representam ocasiões importantes nas quais 'tradição' e 'comunidade',

incluindo o passado, o presente e o futuro do país (progresso, potencial e destino), podem ser inventados e imaginados (...) para os públicos de outras nações "(Roche 2000, 6).

Ciente da importância do evento, durante os anos que precederam os jogos, o comitê olímpico brasileiro esteve determinado a criar uma narrativa que poderia (a) revisitar a história do país, transmitindo assim uma imagem atualizada e positiva da nação, e (b) situar o Brasil em relação ao mundo, identificando como o Brasil contribui, ou poderia vir a contribuir, com a sociedade global.

Diferentemente do que era esperado, o comitê organizador brasileiro foi confrontado com um cenário nacional preocupante. Desde 2014, o país havia caído numa profunda crise econômica e política que culminara com o processo de impeachment da presidente Dilma Rousseff em 2016. No entanto, a memória dos anos em que o país foi levado por uma euforia nacionalista devido ao seu rápido desenvolvimento econômico e social ainda parecia estar viva na mente de uma boa parte da audiência internacional dos Jogos Olímpicos de 2016. Deixando a crise de lado por um momento, poderia se afirmar que - mesmo antes do acontecimento das circunstâncias que levaram a nação ao seu atual estado de caos político - o Brasil, como um membro integrante da América Latina, ainda era visto como uma nação bastante periférica, com um papel secundário na história mundial moderna .

Para o comitê organizador, isso significava que a narrativa da cerimônia de abertura dos jogos do Rio de Janeiro deveria ser diferente, por exemplo, das narrativas realizadas para os jogos de Londres 2012 ou de Barcelona 1992 - já que essas cidades basearam suas cerimoniais na clara importância de suas respectivas nações dentro do projeto moderno. Da mesma forma, o Brasil - por ser uma nação relativamente jovem - via-se obrigado a exibir uma mensagem diferente daquelas veiculadas pelas cerimônias de Atenas 2004 e Pequim 2008. Não obstante, tal cenário não significava que o Brasil não devesse buscar em seu próprio passado uma narrativa que servisse como uma amostra de como a nação poderia vir a contribuir com a sociedade global moderna - foi desta maneira que a imagem ameríndia voltou a ser usada como componente chave na construção de mais uma narrativa nacionalista.

## IX. RIO 2016: O AMERÍNDIO ANTROPOFÁGICO COMO ELEMENTO CENTRAL DA ALTER-MODERNIDADE TUPINIQUIM

No dia 5 de agosto de 2016, a cerimônia de abertura do Rio-2016 desenrolou-se no Estádio do Maracanã. Durante mais ou menos 3 horas e 40 minutos, o Comitê Olímpico Brasileiro fez apelos em prol de um melhor futuro para as próximas gerações através da redução das emissões de CO2 e de uma maior tolerância com relação ao próximo.

Dadas as mensagens apresentadas na cerimônia, ficou claro que, para os seus organizadores, a modernidade como um projeto falhou com relação ao desenvolvimento industrial sustentável e à tolerância étnica-cultural. No entanto, nesses dois temas, o Brasil foi apresentado como tendo a sua própria parcela histórica de responsabilidade. Isso fica clara nas cenas - um tanto antigas - do desmatamento da Floresta Amazônica e na maneira como afro-brasileiros foram retratados trabalhando nos campos de cana-de-açúcar no Brasil pré-republicano. Todavia, como é de se esperar de uma nação anfitriã, de uma maneira geral, o país foi representado de uma maneira positiva. Assim sendo, o Brasil também foi retratado como uma das nações industrializadas menos poluidoras do mundo (ao menos no que se diz respeito aos níveis de emissão de dióxido de carbono na atmosfera), bem como um dos lugares mais multi-culturais do planeta.

É importante se ressaltar que, dentro da cerimônia, tais características positivas do país foram amplamente atribuídas ao ethos do ameríndio brasileiro. O primeiro ato da cerimônia começa com a formação e transformação da porção continental de terra hoje conhecida como Brasil. O ato tem o meio ambiente brasileiro como elemento coesivo. Desta maneira, o solo nacional é o único componente a aparecer no decorrer do primeiro ato como um todo. Ele é visto pela primeira vez num período que remonta à pré-história, onde a vida começa a lentamente se formar, até chegarmos aos dias de hoje. Dentro dessa narrativa cronológica, os ameríndios são, naturalmente, os primeiros seres humanos a pisarem em uma espécie de paraíso verde, onde as plantas crescem rapidamente e os animais são abundantes e movem-se livremente pela floresta.

A rápida transformação do cenário é realizada através de projeções de luz das cores da bandeira nacional - o verde representa a flora e o amarelo, a fauna. Desta maneira, formada por projeções amarelas, um bando de incontáveis pássaros representa o reino animal. Em alguns segundos, o canto dos pássaros amarelos entra em um crescendo, acrescentando uma pitada extra de magnetismo à natureza exuberante.

De repente, algo faz com que o bando de pássaros se disperse. Eles não vão muito longe, pois ainda podem ser ouvidos. Logo vemos a sombra do animal que parece ter espantado os pássaros: ele parece ter asas, ser imenso e canta uma canção diferente a dos pássaros. À medida em que ele se aproximam da floresta, pode-se ver que a sombra do animal é, na verdade, formada por um grupo de vários ameríndios que correm, em fila, Brasil adentro.

Seus movimentos imitam o movimento dos pássaros, suas asas movem-se em sincronia quase perfeita. Devido a "alma inconstante" ameríndia (Vieira, 1657), pode-se supor que, neste momento, os ameríndios representados na cerimônia encontram-se dentro de um ritual onde eles transfiguraram-se, transformando-se em única entidade, um único pássaro. Eles parecem estar todos conectados, em harmonia, unidos em encarnar os pássaros, numa tentativa de superar sua condição humana (Viveiros de Castro 2014).

Depois disso, os ameríndios passam a se mover agilmente através da região selvagem - como se fizessem parte dela. Após um breve momento, eles já estão espalhados pela floresta que parece representar o Brasil como um todo. Eles se dividem em três grupos diferentes. Nesta parte, podemos ver uma referência à teoria - presente no ensaio de Von Martius (1853) - que todos os ameríndios que falam línguas com base na árvore linguística do Tupi-Guarani - originalmente faziam parte do mesmo grupo étnico.

Cada uma dessas três tribos começa a manipular a flora local. No entanto, apesar do indígena fazer uso da flora, vemos que as árvores ainda se encontram verdes e bem preservadas. Seus movimentos e seu canto sugerem que eles ainda estão dentro de uma espécie de ritual, no entanto, desta vez, a existência como pássaro já não é mais o objeto de sua aspiração - neste momento, a floresta parece ser o seu Graal.

Pouco depois, as tribos se misturam por um tempo, carregando os filamentos verticais iluminados em verde, representando a flora local, com eles. Enquanto eles correm em direções opostas, os fios se sobrepõem como uma cesta de vime, representando assim o artesanato ameríndio e o *patchwork* de suas culturas. Após esse breve momento, os indígenas começam a se mover em círculos, entrelaçando os fios no topo. Seus movimentos coordenados dão forma a três gigantescas ocas (típicas residências comunais ameríndias).

Embora os ameríndios utilizem madeiras e folhas para construir suas ocas, seu impacto na floresta é bastante limitado à medida que suas residências são compartilhadas e que eles usam os recursos naturais de forma sustentável. Durante a cerimônia, o comitê organizador deixa essa característica evidente através da analogia com suas pegadas no solo da floresta: enquanto os ameríndios caminhavam, o solo se tornava temporariamente amarelo - mostrando o desmatamento controlado. No entanto, rapidamente, o solo tornava-se verde novamente, numa representação da relação harmônica entre homens e natureza (algo muito desejado nos dias de hoje).

De repente, ouvem-se trovões e aparecem relâmpagos no Maracanã. As três tribos parecem perturbadas pela tempestade que chega. Eles correm em diferentes direções e acabam por dismantelar suas ocas - em uma referência ao impacto que a chegada portuguesa teve nos habitantes locais. Ao mesmo tempo, três caravelas portuguesas aparecem no horizonte. Elas representam a chegada dos treze navios da frota de Pedro Álvares Cabral em 1500.

A linguagem corporal dos capitães das caravelas portuguesas sobre o convés - mais elevados que todos os outros e com os braços abertos - dá uma idéia da glória portuguesa durante a Era das Descobertas (entre os séculos XV e XVII). No entanto, ao mostrar os africanos escravizados empurrando os navios portugueses, a cerimônia de abertura do Rio-16 deixou claro que um passado tão glorioso também tem um lado mais sombrio (Mignolo 2005). Os telespectadores poderiam assim entender que muitas das explorações européias - que resultaram em expansões territoriais e que alimentaram o

desenvolvimento da modernidade no ocidente - foram alcançadas através da opressão de diferentes grupos étnicos, como os africanos e os próprios ameríndios.

Voltando à representação dos ameríndios na cerimônia, depois de um momento de confusão com a chegada portuguesa, os nativos brasileiros se reorganizam, recuperando-se do hiato musical e restabelecem suas ocas. Quando o fazem, cada uma das caravelas, com portugueses e africanos em seu interior, começa a ser cercada pelos filamentos que compõem as ocas dos tupi-guaranis. Tal configuração da cena parece ser uma alusão ao desejo do indígena de incorporar o Outro, como um meio para ampliar sua condição humana (Viveiros de Castro 2014): tal qual expresso pelo manifesto de Oswald de Andrade em 1928.

Essa leitura é reforçada pelo desenvolvimento posterior do ato, quando as ocas finalmente cercam completamente os recém-chegados ao Brasil. Neste momento, as câmeras mostram as primeiras interações entre portugueses e ameríndios. O homem europeu parece um tanto desconfortável com a situação, pois mantém seus braços para trás e seus pés quase imóveis; o nativo, no entanto, parece bastante ativo e curioso, movendo-se rapidamente e buscando novos ângulos para observar o estranho.

Uma leitura adicional do referido encontro multi-étnico dentro das ocas leva à narrativa da formação da população brasileira, expressa por Von Martius em 1843. Na cena, portugueses, africanos e ameríndios são vistos compartilhando o mesmo ambiente pela primeira vez. Um ambiente que é o habitat original dos indígenas - o Brasil. Portanto, a partir deste momento, todos tornam-se brasileiros, na medida em que o ocas representam o Brasil como o espaço físico e espiritual (multi-cultural) dos ameríndios.

Após este breve, porém significativo, momento dentro da ocas, os membros dos três principais grupos étnicos brasileiros partem em diferentes direções. À medida que os portugueses se afastam da cena, em direção à exploração da terra, eles imediatamente deixam para trás uma trilha de desenvolvimento na região selvagem, mudando permanentemente o meio ambiente através do seu desmatamento. Os africanos partem com o português. No entanto, eles voltarão rapidamente com máquinas rudimentares para criar grandes campos de plantação. Os ameríndios, por sua vez, permanecem por mais alguns instantes, segurando os fios verdes enquanto ainda cantam, mantendo suas tradições por mais um tempo até que eles finalmente deixam a cena.

O ato continua com a limpeza da flora nativa pela força de trabalho dos africanos, escravizados pelos portugueses. Eles aparecem trabalhando nos campos recém-cultivados do Brasil. Os afro-brasileiros, portanto, são vistos em grilhões, transformando uma grande parte do que era uma densa floresta tropical em enormes plantações de cana-de-açúcar e café para o benefício dos homens brancos.

Seguindo com a narrativa da cerimônia, a expansão e diversificação da agricultura brasileira, bem como o fim da escravidão no país, começam a atrair diferentes ondas de imigrantes para o país. Esses fatores juntos colaboraram para a formação de pequenos centros urbanos, impulsionados pelo comércio e uma classe média recém-formada. Os centros urbanos são representados por diferentes quadrados cinzentos em meio aos latifúndios. À medida que temos a impressão de nos aproximar de um desses centros urbanos, vemos um complexo emaranhado de formas geométricas acinzentadas de onde estruturas monocromáticas, simbolizando edifícios modernos, são erguidas digitalmente. A viagem de milhares de anos do Brasil natural para o Brasil moderno está enfim completa.

O segundo ato, que se trata de uma apresentação da cultura contemporânea brasileira através da sua música, começa com a criação de uma favela no recém-formado centro urbano brasileiro. A partir dessa favela, emergem muitos dos cantores presentes no ato - simbolizando o poder criativo que vem das periferias nacionais, tradicionais centros da cultura popular brasileira. Uma boa parte das canções apresentadas são mesclas de diferentes estilos musicais (Samba Rap, Maracatu, Electropop, etc.), caracterizando o multiculturalismo da civilização brasileira. Através da mescla de música e profusão de estilos, o espírito antropofágico dos ameríndios parece estar vivo dentro dos brasileiros.

O terceiro ato começa com a apresentação de um futuro próximo e distópico. Nele, uma criança negra aparece andando em uma terra devastada. Neste momento, uma série de apelos com relação à redução das emissões de dióxido de carbono e o fim do desmatamento afim de evitar os efeitos destrutivos do aquecimento global são veiculados. A maioria das imagens e encenações apresentados a

partir daí estão ligadas a soluções criativas para a preservação do meio ambiente (como a criação de uma "floresta de atletas" como legados dos jogos ou mesmo a confecção de um aparato reflexivo que torna o caldeirão olímpico mais luminoso que em edições precedentes, sem que isso signifique uma maior emissão de CO<sub>2</sub>); ou tolerância para com o próximo - como na mensagem contida no poema de Carlos Drummond de Andrade, *A Flor e a Náusea* (1945), lido por Fernanda Montenegro (em português) e Judi Dench (em inglês), sobre uma flor pálida e feia que "brotou na rua", furando o "asfalto, o tédio, o nojo e o ódio" para o deleite do poeta.

Em última análise - no contexto das representações dos países anfitriões nas cerimônias de aberturas dos jogos olímpicos - as principais mensagens apresentadas pelo Rio-2016 - o apelo a um futuro mais tolerante e auto-sustentável - também pode ser interpretada como a contribuição do Brasil para o projeto moderno. A este respeito, os ameríndios brasileiros foram identificados como elementos-chave na construção do Brasil como uma sociedade culturalmente tolerante e ecologicamente orientada. O exemplo ameríndio, no que diz respeito a esses aspectos, se mostra como uma solução para os problemas atuais da sociedade ocidental. Assim, em muitos aspectos, o Rio-2016 retrata os ameríndios como um elemento essencial para o que De Andrade (1928) chamou a "revolução caraíba" e para que o Brasil se torne "o país do futuro".

## X. CONCLUSÃO

Neste artigo, vimos como a história do Brasil - um país pós-colonial - criou e recriou uma narrativa para os primeiros habitantes do país. Os ameríndios - como membros de uma cultura estranha à modernidade ocidental, originalmente despida da idéia de progresso e do desejo pela acumulação de riquezas - serviram aos homens modernos como uma espécie de espelhos reversos. Suas características opostas às dos homens "civilizados" expuseram as falhas e as virtudes da sociedade ocidental. Por isso, muitas narrativas a respeito dos ameríndios foram criadas pelo homem ocidental com o intuito de destacar as suas próprias características através da exposição de dualidades como selvagem/culto, livre/cativo, nobre/ganancioso, obscuro/respeitável e assim por diante.

No Brasil, essa dicotomia foi apresentada com a criação do indianismo (no século XIX) e subvertida com a antropofagia (no início do século XX). Através da segunda narrativa, os ameríndios não eram mais fundamentalmente o oposto da civilização, porém uma parte fundamental da sociedade brasileira. Portanto, o indianismo e a antropofagia foram bastante distintos na maneira como eles entendiam o ameríndio e retratavam seu papel dentro da sociedade. No indianismo os nativos eram figuras nobres e míticas que estariam destinadas ao desaparecimento, absorvidas pelo projeto moderno. Já o ameríndio do modernismo antropofágico, com sua curiosidade inerente e seu impulso interminável para o multi-culturalismo, fora considerado um exemplo para uma modernidade mais humana.

Apesar dessas representações datarem de séculos já passados, elas ainda influenciam as diferentes visões que tem dos indígenas brasileiros e, de tempos em tempos, são usadas como narrativas nacionalistas. Considerando que os organizadores da cerimônia de abertura da Copa do Mundo FIFA 2014 adotaram uma representação mais popular dos ameríndios, semelhante à apresentada pelo indianismo e pelo Império brasileiro durante as Exposições Universais do século XIX (isto é, a visão que implica que o seu tempo já passou), o comitê Rio-2016 baseou sua narrativa no ideário modernista, onde os indígenas são protagonistas de um Brasil que é aberto a todas as culturas. Um país onde diferentes etnias se encontram e onde a modernidade é - ou, ao menos, deveria ser - livre da xenofobia e do ódio racial.

Além disso, o comitê do Rio-2016 também atribuiu aos ameríndios uma segunda característica que, na sua compreensão, seria a solução para outro grande problema inerente à modernidade: sua desequilibrada relação com a natureza. O fato do comitê olímpico brasileiro ter eleito esses dois elementos (tolerância e desenvolvimento sustentável) como as principais contribuições do Brasil para o projeto moderno, ou a evolução do Espírito, faz com que o país tenha: (1) seguido a tradição olímpica das nações sede em demonstrar, através das cerimônias de abertura, quais foram - ou quais poderiam ser - as suas colaborações para a sociedade ocidental; (2) retratado a nação como um país na vanguarda da modernidade no que diz respeito aos dois elementos acima mencionados; (3) apresentado uma versão

atualizada (mais ecologicamente responsável e socialmente inclusiva) do projeto moderno e; (4) redimido a imagem da cultura ameríndia como povo que pode colaborar com a sociedade ocidental, por inspirar a adoção de certas práticas e comportamentos que são pré-requisitos para o estabelecimento de um futuro mais humano e sustentável.

## XI. BIBLIOGRAPHY

Barbuy, Heloisa. 1996. O Brasil vai a Paris em 1889: um lugar na Exposição Universal. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material. 4(1). 211-261.

Bertho-Lavenir, Catherine. 2012. *Au-delà du folklore: le festival interceltique de Lorient*. Ethnologie Française, 42(4), 718-731.

Brazilian Committee for Paris 1867. 1867. *L'Empire du Brésil a l'Exposition Universelle de 1867 à Paris*. Rio de Janeiro: Typographie Universelle de Laemmert.

Casanova, Lourdes and Kassum, Julian. 2013. *Brazil: In search of a role on the Global Stage*. INSEAD Working Paper No. 2013/86/ST. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2712676> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2712676>

Compagnon, Olivier. 2013. *L'adieu à l'Europe: L'Amérique latine et la Grande Guerre*. Paris: Fayard.

Da Cunha, Euclides. 2010. *Rebellion in the Backlands*. Chicago: University of Chicago Press.

De Alencar, José. 2010. O Guarani. São Paulo, Ateliê Editorial. (Translated by James W. Hawes. Translation available on <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=27803>)

De Andrade, Oswald. 1928. Manifesto Antropófago. Revista de Antropofagia. 1-1. São Paulo, May 1928. (Translated by Leslie Bary. Translation found available on [http://www.corner-college.com/udb/cproK3mKYQAndrade\\_Cannibalistic\\_Manifesto.pdf](http://www.corner-college.com/udb/cproK3mKYQAndrade_Cannibalistic_Manifesto.pdf))

De Carvalho, Vinícius Mariano. 2006. Brasil, um país do futuro: projeções religiosas e leituras sobre um mote de Stefan Zweig. Horizonte: Belo Horizonte. 5(9). 30-42.

De Gobineau, Arthur. 1915. *The Inequality of Human Races*. London: William Heinemann.

Degregori, Carlos Iván. 1978. *Ocaso y replanteamiento de la discusión del problema indígena (1930-1977)* in Degregori et al “*Indigenismo, Clases Sociales y Problema nacional: la discusión sobre el problema indígena*”. Lima: Ediciones Cetals. 227-251.

Dos Santos, Myrian Sepúlveda. 2003. *Museums without past, the Brazilian case*. International Journal of Cultural Studies. 6 (2). 180-201.

Drummond de Andrade, Carlos. 1945. A Rosa do Povo. Rio de Janeiro: José Olympio.

Freyre, Gilberto. 1940. O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas (vol. 28). Rio de Janeiro: José Olympio.

Freyre, Gilberto. 1933. Casa-Grande e Senzala. Rio de Janeiro: Globo Editora.

Hall, Stuart. 1992. *The West and the Rest: Discourse and Power* in Maaka, Roger and Andersen, Chris “*The Indigenous Experience: Global perspectives*”. Toronto: Canadian Scholars’ Press. 165-173.

Hegel, George W. F. 2011. *The Philosophy of History*. Kitchner: Batoche books.

Honório Rodrigues, José. 1966. Vida e História. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Malanski, Daniel. 2016. *Juntos num Só Ritmo’: FIFA World Cups of 1950 and 2014 as milestones of Brazil’s advances towards regional representation within Brazilian-ness*. Sport in Society. 19(10). 1518-1536.

Mignolo, Walter D. 2005. *The Idea of Latin America*. London: Blackwell.

Nora, Pierre. 1989. *Between memory and history: Les Lieux de Memoire*. Representations. 26. 7-24.

- Quijano, Anibal. 2000. *Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America*. *International Sociology*. 15(2). 215-232.
- Ramos, Alcida Rita. 1994. *The Hyperreal Indian*. *Critique of Anthropology*. 14(2). 153-171.
- Renan, Ernest. 1997. *Qu'est que ce qu'une nation?* Paris: Fayard.
- Roche, Maurice. 2000. *Mega-Events and Modernity. Olympics and Expos in the Growth of Global Culture*. London: Routledge.
- Schuster, Sven. 2018. *The World's Fairs as spaces of global knowledge: Latin American archaeology and anthropology in the age of exhibitions*. *Journal of Global History*. 13. 69-93.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 2006. *A Mestizo and Tropical Country: The Creation of the Official Image of Independent Brazil*. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*. 80. 25-42.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 2012. *O Espetáculo das Raças, Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*. Companhia das Letras: São Paulo.
- Skidmore, Thomas E. 1969. *Brazilian intellectuals and the problem of race (1870-1930)*. Nashville: Vanderbilt University.
- Traganou, Jilly. 2010. *National Narratives in the Opening and Closing ceremonies of the Athens 2004 Olympic Games*. *Journal of Sport and Social Issues*. 34(2). 236-251.
- Treece, David. 2000. *Exiles, Allies, Rebels: Brazil's Indianist Movement, Indigenist Politics and the Imperial Nation-State*. Westport: Greenwood Press.
- Van Gennep, Arnold. 1981. *Les Rites de Passage*. Paris: Éditions A. et J. Picard.
- Vieira, Antônio. 1657. *Sermão do Espírito Santo*. In Pécora, Alcir. 2000. *Sermões*. 2 tomos. São Paulo: Hedra.
- Viola, Eduardo. 2004. *Brazil in the context of global governance politics and climate change, 1983-2003*. *Ambiente e Sociedade*, 7(1), 27-46.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *A Inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Von Martius, Karl Friedrich. 1956. *Como se deve escrever a História do Brasil*. *Revista de História de América*. 42. pp. 433-458.
- Zweig, Stefan. 2006. *Brasil, Um País do Futuro*. Porto Alegre: L&PM.

**EL CONSUMO Y PRODUCTIVIDAD  
EN CASAS SEÑORIALES DEL SIGLO XVII Y XVIII,  
EN LAS CALLES DE LA CADENA Y TIBURCIO  
EN LA NUEVA ESPAÑA**

Corona Velazquez, Dafne Angelica  
Corona Velazquez, Jaina Nickte



# EL CONSUMO Y PRODUCTIVIDAD EN CASAS SEÑORIALES DEL SIGLO XVII Y XVIII, EN LAS CALLES DE LA CADENA Y TIBURCIO DE LA NUEVA ESPAÑA

## I. INTRODUCCIÓN

En la Ciudad de México se han realizado constantes construcciones que comenzaron desde 1325 con la fundación de esta ciudad hasta el siglo XXI. La ciudad de Tenochtitlán se funda siguiendo las disposiciones de un dios urbanista Huitzilopochtli (Fig. 1).

FIGURA 1.- MAPA DE MÉXICO TENOCHTTLÁN 1550, LUIS GONZÁLEZ APARICIO GLIFOS DEL DOCUMENTO DE ANTONIO PEÑAFIEL



Este lugar formaban parte de una inmensa y compleja red hidráulica, con obras de ingenierías como calzadas-diques, albardones, acueductos, acequias, canales, puertos, ríos canalizados y presas, que hicieron posible tanto el poblamiento lacustre de aldeas, pueblos y ciudades en penínsulas e islas, como la navegación y la práctica agrícola chinampera mediante el control de los niveles de agua en los canales para evitar las inundaciones y la sequía en el sistema lacustre<sup>1</sup>. Siendo que esta ciudad funcionaba por grupos de mercaderes que reconocían las ciudades del lago abarcando Tlatelolco y Tenochtitlan como principales terminales de comercio<sup>2</sup>.

En la época colonial, se suscitaron varias problemáticas que afectaron a la ciudad de Tenochtitlán debido a que se destruyeron los controles hidráulicos del lago (albardones), se dio una tala inmoderada de los bosques ribereños para las necesidades constructivas de combustible, áreas de cultivo y el pastoreo. Además, se generó una erosión pluvial y eólica en distintos tipos de suelo que contribuyeron al azolve de los lagos y por lo tanto al aumento del nivel de las aguas.

---

1 Teresa Rojas, Rabiela. 2004:25

2 Pablo Escalante. 2004: 203

Debido a una serie de inundaciones cíclicas sobre todo en la época de lluvia ocasionó que sus habitantes considerarán como la única solución viable la de elevar el nivel del suelo de la ciudad, de los edificios públicos, de casas y hospitales, esto por medio de rellenos que fueron extraídos prácticamente de cualquier parte de la ciudad y de los alrededores, que contenían, entre otros, escombros de materiales diversos de casas demolidas y materiales que fueron considerados como basura<sup>3</sup>.

Una vez consolidado el régimen español, se inició un mestizaje a partir de la alimentación con los productos indígenas que eran nuevos para ellos, y siendo éstos enviados hacia el viejo mundo. El nuevo mundo recibió a cambio arroz, trigo, aceite, pimienta, reses, ovejas, cerdo, vinagre, duraznos, etc<sup>4</sup>.

En los años de 1623 a la ciudad de México sufrió constantes inundaciones y epidemias, de las cuales la más catastrófica fue la de 1629 que duró cinco años y durante la cual la ciudad fue seriamente afectada. Durante los trabajos de reconstrucción de la ciudad, el cabildo decidió uniformar los servicios públicos, como las mercedes de agua, destinándose grandes sumas para ello<sup>5</sup>.

A causa del impacto cultural que se desarrolló por la guerra de conquista durante el siglo XVI, podemos entender algunos de los cambios en la cultura indígena que se dieron dentro de un proceso violento en la ideología y destructivo del sistema de vida tradicional por la implantación de los sistemas mercantilistas para colonizar y hacer sentir a la población nativa en su condición de indio como signo de vencimiento. Estos cambios en la época colonial generaron para la sociedad mesoamericana un modo de producción con una economía mercantil.

## II. LAS CONSTRUCCIONES DE LAS CASAS EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA Y COLONIAL

En la época prehispánica las casas se hacían con bases en sillares de adobe y techos firmes hechos con morillos entortados de barra, paja y adobe, utilizando el estuco para impermeabilizar las azoteas y posiblemente cubrir la cara exterior de muchos cuartos. La vivienda de la nobleza y los grandes palacios de los soberanos y sus parientes cercanos se agrupaban en las calles principales, las calzadas y plazas principales se estructuraban y organizaban en forma del crecimiento de conjuntos urbanos y accesos a los espacios públicos<sup>6</sup>.

En México Tenochtitlán había cuatro grandes divisiones o parcialidades con varias decenas de barrios. La Ciudad estaba cruzada por algunas calles principales, que conectaban el centro político y ceremonial con el conjunto urbano, con plazas y centros administrativos.

Se conoce que la ciudad fue cambiando alrededor de 1555, se convirtió en una urbe con todas las características de una ciudad medieval con sus techumbres de alfarje a dos aguas y sus torres almenadas, siendo que para el XVI en la ciudad de México se generaron constantes modificaciones del espacio urbano por las periódicas inundaciones, epidemias y por la construcción de hospitales, iglesias, conventos y casa particulares y residencias.

Las construcciones de las casas en la época colonial dependían de la construcción por el barrio y de la categoría social de sus vecinos, siendo que las casas de estrato social alto tenían una segunda

---

3 (Patricia Fournier 1985:13)

4 (Carlos Salas Contreras y Patricia López Ignacio 2011:49)

5 (Francisco De la Maza, 1985:26-28)

6 (Pablo Escalante, 2004: 205)

planta que correspondía a los propietarios de tierras, minas o negocios que con frecuencia eran dueños de su propia vivienda. En cambio, los modestos artesanos y trabajadores alquilaban las casas de una sola planta. Algunas de estas casas tenían accesorias que solían destinarse a talleres, tiendas o escuelas, y que al mismo tiempo servían de alojamiento en un cuarto interior, en el que se instalaba una familia. Los cuartos en los patios tenían menos categoría, y el nivel económico de sus arrendatarios era progresivamente más bajo según se pasaba a los patios interiores<sup>7</sup>.

En el siglo XVII en la Ciudad de México, se construyen casas con una categoría de habitación para el burgués rico que no podía disponer de una gran superficie, pero que en un terreno de dimensiones regulares se erigían con un amplio zaguán como entrada para los carruajes, con accesorias para renta de comercios con vista a las calles, con dos plantas y patio interior que serviría para dividir las, y alrededor se encontraban diversas habitaciones para despachos o bodegas. En la planta baja tenían otro patio posterior, más pequeño donde se alojarían las caballerizas y otras dependencias<sup>8</sup>.

La decoración interior de la casa era parecida a la de España, que consiste del libre uso de la cerámica esmaltada, en forma de azulejos policromos, una techumbre de madera labrada y pintada con puertas y postigos tratados de igual modo, y por último un friso de estuco tallado y bandas de los mismo que sirven de orla a todos los huecos.

En las viejas casas españolas el problema de la iluminación se resolvía mediante grandes lámparas de latón o faroles. El mobiliario español se caracteriza por la mesa y los bancos que consisten en sus patas exployadas y en las abrazadas ornamentales de hierro. Las sillas, en su simple forma rectangular y en la preferencia del cuero para el asiento y el respaldo. Algunos de los objetos pequeños más interesantes proceden de la cocina entre los que figuran los hierros usados en el hogar para colgar distintos cacharros.

### III. LOCALIZACIÓN DE LAS CASAS SEÑORIALES

Las casas señoriales se encuentran ubicadas en el Centro Histórico de la ciudad de México al sur-poniente de la Plaza Mayor o zócalo, entre las calles actuales de Venustiano Carranza No. 53 y República de Uruguay No 54. Limitando al oeste con la calle de Bolívar, al este con Isabel la Católica, abarcando este predio aproximadamente 1,668 metros cuadrados. (Fig.2).

En la época prehispánica estos predios se localizan cerca del centro político y religioso, localizados en lo que fue el "campan" de Moyotlán, que significa "lugar de mosquitos". Este sitio debió tener cierta importancia, ya que se encontraba en la misma zona del palacio de Axayacatl y de otras casas de señores principales, pero fuera del Recinto Sagrado.

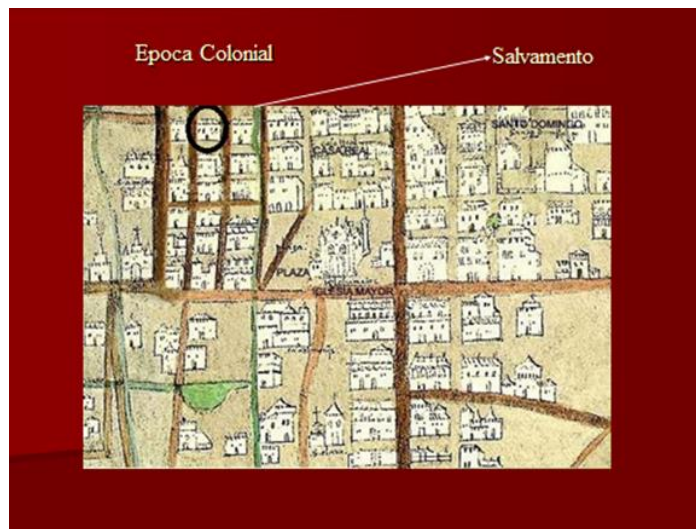
Se dieron varios cambios en la época virreinal, donde estos predios quedaron ubicados dentro de la traza urbana española. A finales del siglo XVII, se ubican estas casas en la calle del Ángel, después de la gran inundación de 1629 que duró cinco años, fue necesaria la reconstrucción de la ciudad, ya que la población buscó sitios más propicios para vivir, por lo que las casas empiezan a registrar importantes cambios en su disposición arquitectónica.

---

7 (Pilar Gonzalbo,2010: 71)

8 (Manuel Toussaint, Federico Gómez Orozco y Justino Fernández, 1938, 1990:101)

FIGURA 2.- LA CIUDAD DE MÉXICO HACIA 1550 (PLANO DE UPPSALA ATRIBUIDO A ALONSO DE SANTA CRUZ).



En el siglo XVIII, para resolver los problemas urbanos y de vigilancia, la ciudad se dividió en cuarteles o curatos teniendo como objetivos el orden fiscal, en el espacio urbano y recomponer las administraciones, dividiéndolas en cuarteles y barrios elaborando los mapas respectivos, siendo estas disposiciones las que levantaron los censos de sus habitantes, convirtiéndose con el tiempo en la base para el registro público, realizado calle por calle y casas por casa. Para el siglo XVIII las calles analizadas en esta investigación se conocen con el nombre de la Cadena y Tiburcio.

#### IV. DATOS ARQUEOLÓGICOS

En la excavación realizada en las calles mencionadas<sup>9</sup> se hallaron elementos de varios contextos históricos desde época prehispánica, época colonial, la época moderna, y siglo XIX (Fig. 3). Los materiales culturales estudiados se diferencian por estar presentes en el edificio prehispánico, en las casas virreinales, en los distintos basureros y rellenos. Durante la excavación se localizaron niveles virreinales, identificando basureros, fosas sépticas, cimentaciones, muros, escaleras y diversos materiales constructivos utilizados como rellenos de las diversas etapas constructivas.

En la excavación se detectó la presencia de distintos elementos arquitectónicos que pudieron definir sistemas hidráulicos actuales, registros de agua del siglo XIX, tubos de drenajes de la época colonial y sistemas hidráulicos prehispánicos.

Al ampliar la excavación se encontraron dos casas virreinales. La casa de la calle de la Cadena (Hoy calle Venustiano Carranza no.53) presentaba ciertas características constructivas. Al fondo del primer patio, con mosaico del siglo XVII, se localizaba la escalera de dos tramos con un descanso en el medio y en algunos casos sobre el descanso se encontraba el entrepiso, que era una habitación intermedia que corría hacia el segundo patio.

<sup>9</sup> La excavación arqueológica de la casa de la Cadena (de la calle Venustiano Carranza) la realizó la Pasante de Arqueología Yanin Arenas Ávila y la excavación de la calle Tiburcio (calle República de Uruguay) la realizó el Pasante de Arqueología Yalo Jesús Madrigal Cossío.

FIGURA 3.-. EXCAVACIÓN A PARTIR DE LOS CIMIENTOS MODERNOS DE LA CASA DE REPÚBLICA DE URUGUAY. (FOTO: YALO JESÚS MADRIGAL COSSÍO)



En la planta alta se hallaba el corredor, soportado por columnas que circundaban al patio y donde se encontró una escalera de dos pisos. La escalera con el tiempo fue adornada con azulejos, posiblemente del siglo XVII, y en su bóveda se encontraron algunas vasijas completas como bacines, lebrillo, y una horma de zapato (plataforma) del siglo XVII (Figuras 4 y 5).

FIGURA 4 Y 5.- EXCAVACIÓN DE LA CASA DE LA CALLE DE LA CADENA. (FOTO: YANIN ARENAS ÁVILA)



En los espacios de la casa se descubrieron objetos de madera como una puerta y la celosía posiblemente del siglo XVIII (Figura 6). Relacionados con la puerta se encontraron clavos, tachuelas, tachones, así como algunas bases de columnas que formaban parte del patio de la casa. También se excavó el patio de la vivienda en donde se hallaron algunos pisos coloniales asociados a materiales tales como porcelana, cerámica mayólica, vidrio, y madera.

En cambio, en la casa de la calle de Tiburcio (Calle República de Uruguay no.54) se localizaron restos de dos cuartos comunicados entre sí, con puertas y ventanas tapiadas (Figura 7). Por sus características arquitectónicas, la casa tenía un largo pasillo a cuyos lados se abren las viviendas con una, dos o más habitaciones, que se combinaban con espacios de talleres o bodegas. Al fondo de la planta baja se encontraba la escalera, pequeña (de uno o dos tramos), que comunicaba a la planta alta y la azotea.

FIGURA 6.- PUERTA Y CELOSÍA DE LA CASA DE LA CADENA. (FOTO DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



FIGURA 7 Y 8.- CASA DE LA CALLE DE TIBURCIO (FOTO: YALO JESÚS MADRIGAL COSSÍO)



En las casas virreinales excavadas se encontraron materiales<sup>10</sup> que fueron parte de la vida cotidiana como: pisos, fragmentos de duelas de madera, azulejos (Fig. 9) que formaron parte de la escalera, herramientas de trabajo para hilar, plantas de suelas de zapato, fragmentos de vidrio y metales asociados a las puertas, madera trabajada como molinillos, figurillas de porcelana, semillas de duraznos, huesos de animales como cerdo, vaca y jabalí (Fig. 10).

<sup>10</sup> El análisis de material se realizó desde junio a diciembre del 2013, por la Arqueóloga Dafne Angélica Corona Velázquez.

FIGURA 9.- AZULEJOS ENCONTRADOS EN UNO DE LOS CUARTOS DE LA CASA DE LA CALLE TIBURCIO. (FOTO: YALO JESÚS MADRIGAL COSSÍO)



FIGURA 10.- MATERIALES EN CONTEXTO COLONIAL. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



De los asentamientos prehispánicos en la Casa de la calle de la Cadena se localizaron los restos de pisos de estuco y adobes (Figuras 10 y 11), además de muros que corrían en dirección de norte-sur. Se encontró una estructura que fue construida a partir de núcleos de adobes amarrados con lodo, que estuvo recubierta con un muro de tezontles y argamasa de cal de la que sólo se conserva el desplante de estuco. Asociadas a esta estructura se hallaron figurillas, en su mayoría deidades femeninas como Xochiquetzal (Fig. 12), Tonantzin, maquetas, sahumadores, remates de instrumentos musicales, cerámica local en su mayoría azteca III, poca cerámica azteca IV y cerámica foránea posiblemente de Oaxaca, navajillas prismáticas, metates, pulidores y manos de metates, así como huesos de colibrí y de humanos.

FIGURA 11.- PISOS DE ADOBES ENCONTRADOS EN LA CASA DE LA CALLE DE LA CADENA. (FOTO: YANIN ARENAS ÁVILA)



FIGURA 12.- FIGURILLA XOCHIQUETZAL ENCONTRADA EN LA CASA DE LA CALLE DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



## V. APORTE DEL DATO HISTÓRICO, LA GENTE QUE RESIDIÓ EN LAS CASAS SEÑORIALES Y VECINDADES

En la época colonial, para tener un mayor dominio sobre la población y conocer el crecimiento de las ciudades en la Nueva España, se dio un registro público realizado calle por calle y casa por casa, se consultaron los censos o padrones, y fueron estos documentos históricos, los que aportaron datos acerca de las castas sociales, de la edad, de las ocupaciones y de las riquezas que se generaron entre los habitantes de estas viviendas.

Este sistema de control del espacio urbano se trataba en realidad de un diseño político para ejercer un mayor control sobre la población y sus áreas de vida, mediante la identificación de calles y plazas, registrando las propiedades y personas que las habitaban, supervisando los espacios delimitados y acotados en cuarteles. Consultando los padrones<sup>11</sup> se obtuvo información de los años 1719-1720, 1750-1753 y de 1790.

FIGURA 13.- PADRÓN 1750. (FUENTE: PLANO DEL CUARTEL 5, PADRÓN DE 1753)



En el padrón de 1753 de la calle de Cadena No.8 (Venustiano Carranza No. 53) considerada como casa de vecindad, se determinó que en esta vivienda vivían varias familias conformados por niños, mujeres, hombres y doncellas. Los adultos eran solteros y viudos que pertenecían a distintas castas: 19 españoles, 17 mulatos, 11 castizos, dos mestizos, una india, un negro esclavo y una negra libre. Los oficios que se dedicaban estos vecinos eran: oficial de pintor, oficial de sastre, un cofrero, lavanderas, nevero, escribiente, cantor de catedral, cocinero, cocheros, zapateros, un tirador de oro y un velero. Dos de los habitantes de los cuartos bajos tenían huéspedes, hombres y mujeres estas últimas en habitaciones subarrendadas.

La casa vecindad contaba con una residencia principal, tres viviendas, tres cuartos en el primer patio, un cuarto bajo en el segundo patio y cinco cuartos sin definir su ubicación, que probablemente estaban en el primer patio, además de dos accesorias.

Para esta misma época, en el año 1750, la Calle de Tiburcio está catalogada como una casa de vecindad. La gente que residía en esta vivienda eran: 19 españoles, 11 mulatos, tres castizos y dos mestizos. Los oficios de los vecinos que vivían ahí eran muy variados: dos se dedicaban al comercio, un maestro de herrero, dos cocheros, cuatro criados, un oficial de herrero, un carpintero, y maestro de bordadores. Uno de los pobladores era ciego. En esta casa de vecindad de la calle de Tiburcio, tenemos

---

<sup>11</sup> La Historiadora Imelda Estela Cacique García realizó en el mes de agosto 2013, la consulta de los padrones en el Archivo de la Nación.



cuatro viviendas: una de ellas calificada como “otra vivienda alta”, cinco cuarto bajos, y dos accesorias, una es una carpintería y en la otra vive un maestro de bordadores.

## VI. PADRÓN DE 1790

A finales del siglo XVIII, la Calle de Cadena corre de poniente a oriente y mira al norte. La casa N°. 23, corresponde a la calle de la cadena Venustiano Carranza no.53 Aparece como una casa de vecindad que pertenecía al mayorazgo de la Cadena. En este censo no se describe la distribución de la casa, sólo se menciona la existencia de cuatro cuartos, uno de ellos vacíos. Las calidades de los habitantes de la casa son: una castiza y siete mulatos.

Calle de Tiburcio que corre de oriente a poniente, y mira al sur. República de Uruguay 54. En esta época, es la casa No. 134, era considerada como una vivienda, no como casa de vecindad como en los otros censos. Las propietarias de la casa son las monjas de San José de Gracia. D. Roque Baliente, el español habitante de la casa vive con su familia, esposa, hija, y un sobrino español.

Contrastando el dato arqueológico con el histórico, por razones de economía, los espacios de las casas trataban de mantener una unidad arquitectónica que se refleja en los documentos como viviendas Principal, bajas o altas según donde se localizaban, con mayor o menor jerarquía social por su costo de renta.

El uso de las casas fue muy variable y según los padrones se encontraban ocupadas en su totalidad y al realizar la excavación arqueológica pudimos explorar las transformaciones arquitectónicas que comienzan desde el siglo XVII para arreglar los cuartos, viviendas y accesorias de la planta baja que según la demanda se tenía una gran flexibilidad para rentarse en partes o a una misma familia.

Al parecer la casa de Venustiano Carranza (casa de la calle de la cadena) siempre fue una casa de dos pisos, según las excavaciones se determinó que era amplia, tenía un zaguán que permitía el acceso a un patio de tipo andaluz y alrededor se construyeron los espacios de la planta baja, en un principio destinados a servicios o cuartos para la servidumbre, segundo patio, cochera, caballerizas, bodegas y accesorias que están ubicadas en la planta baja a los lados del zaguán, con trastienda con vista directa a la calle y al parecer sin acceso al interior de la casa. La planta alta era casi siempre destinada a las habitaciones de la familia dueña de la casa. Los espacios que existían en general eran el comedor, recámaras, estudio, cocina, baño, cuartos de servicios (despensa) y asistencia (dormitorio de Mozos), sala, salón del dosel, y oratorio.

Al parecer la casa de Uruguay (casa de la calle de Tiburcio) era más modesta, pequeña y tenía registrada en los padrones viviendas, cuartos y accesorias. En el lugar se descubrieron cuartos con muros que la subdividían, y que tienen variedad en dimensiones, disposiciones y puertas tapiadas, así como superposiciones de pisos. En el padrón de 1790 estaba catalogada como de vecindad.

## VII. APORTE BIOLÓGICO

En la excavación se halló abundante madera trabajada. La madera que se encontró fue asociada a las casas, y son en su mayoría maderas blandas de cedro y pino. Estas formaban parte de elementos arquitectónicos, entre ellos los pilotes. Además, se encontraban en los pisos o duelas, vigas, puertas y celosía. La mayoría de estas maderas se conservaron porque se hallaron en el nivel freático (Figura 14).

FIGURA 14. MADERA HALLADA EN LA CASA DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



La madera fue usada en toda la geografía del virreinato, en la arquitectura religiosa y en la civil, como un elemento importantísimo, por ser un material abundante y mucho más barato que el hierro, cuya materia prima era de importación<sup>12</sup>.

La madera aparece en los inicios de la arquitectura virreinal dentro de su función estructural, tanto en forma de apoyos verticales y horizontales, como techumbres y entrepisos, con una fuerte herencia islámica. Los entrepisos y las techumbres de viguería, revisten una importancia. Las gualdras son vigas de carga de grandes dimensiones.

Se conoce que la industria de madera divide estos materiales en dos grandes grupos: las blandas y las duras. En forma muy general, las maderas blandas provienen de coníferas como los pinos, abetos, cedros, y las dura de los de follaje tupido y ancho como el roble y el nogal<sup>13</sup>.

Por otra partese encontraron también semillas en la excavación entre ellas: mamey (*Pouteria sapota*), durazno (*Prunus pérsica*), coco (*Cocos nucifera*), y bellota (*Quercus sp.*), así como muchas otras semillas cuyo estado de conservación impiden su identificación (Fig. 15). El análisis de estos datos es importante, ya que permite el estudio de la alimentación del pasado, entender que alimentos se consumían, producían y conservaban y transportaban en esta época.

En su mayoría se encontraron duraznos. A cerca de este producto del durazno se conoce que fue introducido por los españoles en la época colonial. España enviaba a México artículos principales como: aceites, aguardientes, objetos de hierro, lencería, telas manufacturadas en Holanda e Inglaterra, jarcias, papel, vajillas y productos comestibles como durazno.

En la época colonial, la agricultura se enriqueció con nuevas técnicas de cultivo (riego, arado, y fertilizantes), con lo que fue posible que se trajeran a América cultivos como el trigo, el arroz, el café, la naranja, la manzana, la pera, el durazno, el higo, la caña de azúcar, etc. Mientras que de América a Europa pasaron productos como la papa, el cacao, el maíz, el tomate y algunas frutas tropicales.

---

12 (Ricardo Prado Núñez. 2010:126)

13 (Ricardo Prado Núñez, 2010: 152).

FIGURA 15. SEMILLAS DE DURAZNO HALLADO EN LA CASA DE TIBURCIO. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



El durazno (*Prunus persica*), originalmente *Amygdalus persica* L., el melocotonero<sup>1</sup> así llamado en España peninsular y las Islas Baleares mientras que en las Islas Canarias y en Hispanoamérica se le suele denominar duraznero, es un árbol frutal caducifolio originario de China. Fue traído a occidente por los romanos que lo tomaron como originario de Persia y así lo denominaron. Esta denominación, persica, persiste en algunos nombres populares ibéricos como alberchigo (el pérsico) o bresquilla.

FIGURA 16.- HUESO HALLADO EN LA EXCAVACIÓN DE LA CASA DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)

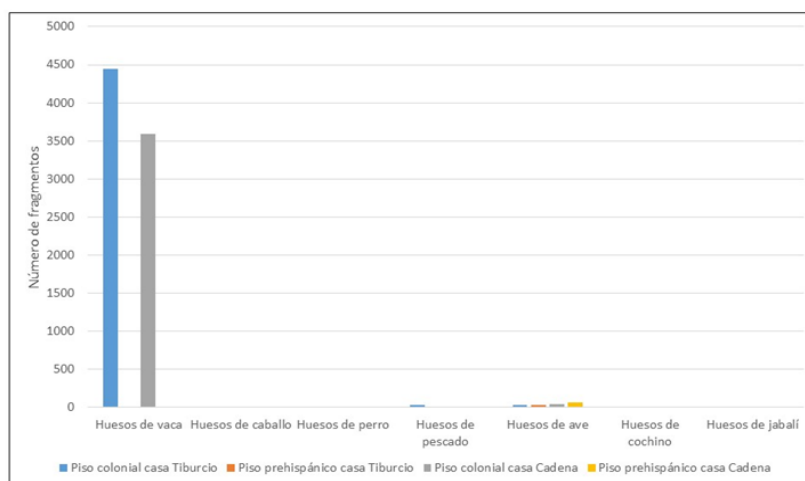


También se encontró hueso (Fig. 16) en casi todas las unidades de excavación, pero no se halló ningún entierro ni esqueleto completo. Sin embargo, se encontraron fragmentos de hueso humano y hueso de animal entre ellos: vaca, caballo, aves, pescado, cochino y jabalí (Tabla 1).

Como se puede apreciar en la Fig. 17, se hallaron grandes cantidades de fragmentos de vaca en ambas casas en el piso colonial. Este tipo de datos sugieren, por un lado, actividades de destazamiento<sup>11</sup> y también la relación de este tipo de alimentos destinados para la preparación y el consumo alimenticio de las personas de la época.

Del esqueleto de la vaca se identificó el hueso del cráneo, mandíbulas, dientes, costillas, bassin, pelvis, carpo, omoplato, cubito, humero, sacro, tibia, rotula, peroné, fémur, metatarso, pesuña y cuerno. Del esqueleto del caballo se analizaron los huesos de la mandíbula y dientes. Del esqueleto de las aves se halló: cráneo de colibrí, vértebras, garras y ala de ave de rapiña. Del esqueleto del perro se identificó: cráneo, mandíbulas, y dientes. Este último tenía gran importancia en la economía prehispánica. Algunos perros eran usados como animales de caza, comestibles, animales de pequeñas cargas, adorno, exhibición y compañeros de viaje<sup>12</sup>.

FIGURA 17. GRÁFICA DE CANTIDADES DE FRAGMENTOS DE HUESOS ENCONTRADOS EN LAS DOS CASAS SEÑORIALES. (ELABORADO POR JAINA NICKTE CORONA VELÁZQUEZ)



En general, se encontraron una gran cantidad de ecofactos<sup>13</sup>, que nos dan indicios sobre la alimentación de la gente que residía en esas casas, entre ellos: huesos y semillas (durazno y coco), siendo el hueso con mayor abundancia, se encontró ganado bovino, caprino, porcino y caballar, diversos tipos de pescados y moluscos y aves de corral principalmente guajolotes. En la época prehispánica, los indígenas consumían aves, especialmente el guajolote, pato, faisán y aves mayores y menores <sup>14</sup>.

TABLA 1. CANTIDADES DE MATERIALES SITUADOS EN LA CASA DE CADENA Y LA CASA DE TIBURCIO ENCONTRADOS EN PISOS COLONIALES Y PREHISPÁNICOS DIFERENCIANDO EL MATERIAL HALLADO EN RELLENO. (ELABORADO POR JAINA NICKTE CORONA VELÁZQUEZ)

Materiales	Contexto	Casa de la cadena	Contexto	Casa de Tiburcio
Durazno	Piso colonial	71 semillas	Piso colonial	376
Coco	Contexto colonial	1	-	-
Huesos vaca	Material de relleno pisos coloniales	1600 3590	Material relleno Piso colonial	1616 4949
Huesos de caballo	Material de relleno piso colonial	10 8	Material de relleno colonial	5 3
Huesos de perro	Relleno Colonial Prehispánico	— 8 24	Relleno Colonial Prehispánico	3 5 12
Huesos de pescado	Relleno Contexto colonial Prehispánico	4 9 4	Colonial Prehispánicos	37 8
Huesos de ave	Relleno Contexto colonial Prehispánicos	17 40 70	Material de Relleno Contexto colonial Prehispánico	25 37 31
Huesos de cochino	—	—	Relleno colonial	2
Huesos de jabalí	—	—	Relleno colonial	2

## VIII. PRODUCCIÓN EN LOS GREMIOS Y CONSUMO DE LAS CASAS DE LA CALLE DE LA CADENA Y TIBURCIO

En la época prehispánica, a través de la producción de alimentos y los oficios relacionados con la subsistencia, aumentaron las comunidades dedicadas a las artesanías y al comercio. Debido a la infinidad de calpullis dedicados al mantenimiento del imperio azteca, aumentaron las tareas productivas en el campo y las especializaciones, tales como la cerámica, la cestería, la confección de objetos de piel, la elaboración de navajas y puntas de obsidiana, el arte plumario, la orfebrería, el trabajo de piedras finas, la manufactura de petates, la decoración de mantas de petates, la decoración de mantas y la carpintería.

En la época colonial con el control jurídico, político y económico, los españoles cambiaron el sistema de producción indígena en el territorio, destruyendo y utilizando la administración política central que antes asignaba y la organización de la tierra, el trabajo y la redistribución de los bienes que sostenían su producción. En esta época los indígenas ya no tenían control de su tierra, sino que ahora se les designaba su papel en ella.

Debido al surgimiento de las encomiendas, las unidades productivas de cada aldea, barrio y territorio, perdieron su vinculación con el sistema central que las unificaba y reproducía globalmente, quedando desarticuladas sin sus centros políticos, sometiéndose a las demandas e intereses del encomendero que les había tocado<sup>15</sup>.

Los artesanos en la época colonial trabajaron libremente sobre todo en el siglo XVI y parte del XVII, el artesano o maestro poseedor de un taller vendía directamente al consumidor. Sin embargo, el control de la producción y de los productos manufacturados en los gremios fue pasando gradualmente en manos de comerciantes, quienes acaparaban las manufacturas y verificaban el precio de los artículos obteniendo ganancias en su distribución y ventas.

Los vestigios encontrados en las casas señoriales no sólo dan datos sobre la actividad gremial, sino de la producción, consumo y de la vida cotidiana en las casas. A parte de la gran cantidad de cerámica, porcelana y vidrios de índole utilitaria hallados en la casa, también se encontraron elementos de madera como molinillos para chocolate y guajes policromos, que se pueden asociar a actividades de consumo, preparación de alimentos y quehaceres, así como trompos que nos hablan sobre el esparcimiento que tenían.

De los materiales encontrados en las casas los dividiremos en los que utilizaron en la vida cotidiana (cerámica, vidrio, madera, cuero, herrería), los materiales decorativos de casa (azulejos, cal, madera) y los de consumo (huesos y semillas).

En la época colonial se dieron cambios en la cerámica, ya que se establecieron fábricas de mayólica y cerámica vidriada en las ciudades fundadas por los españoles, mientras que, en las áreas rurales o suburbanas de barrios indígenas aledañas a tales fundaciones, la loza novohispana vidriada y no vidriada se continuó elaborando libremente<sup>16</sup>. En el caso de las porcelanas estas llegan a la nueva España por la importación de las fabricas china de la dinastía Ming y Ching. Estas dos dinastías son las que tiene que ver con el comercio entre oriente y la Nueva España durante los siglos XVI-XIX.

A parte de la porcelana en las casas señoriales encontramos; cerámica vidriada (platos, candeleros, tubos hidráulicos, bacines, ollas), cerámica no vidriada (bacines, lebrillos, platos,

---

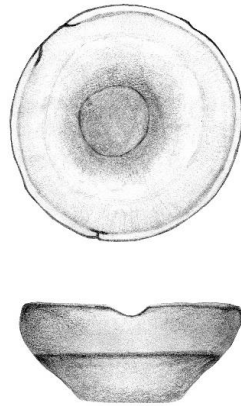
<sup>15</sup> (Enrique Florescano, 1983: 90-100)

<sup>16</sup> (Enrique Florescano, 1983: 90-100)

candeleros), y mayólica (floreros, platos). Algunos de estos materiales se encontraron en contextos sellados de la escalera de la casa de la cadena (Fig. 18).

FIGURA 18.- LEBRILLO ENCONTRADO EN LA CASA DE LA CADENA.

(DIBUJO: DULCE DÍAZ VELAZCO)



En la casa de Venustiano Carranza se encontró porcelana del siglo XIX (porcelana inglesa y francesa), siglo XVIII (porcelana Ching), y siglo XVII (Ming). Se analizaron en su mayoría bordes, bases y fondos de platos hondos y planos, de tazones y de floreros, asas de tazas y tapas. Algunas porcelanas presentan marcas inglesa y francesa, algunas de ellas: Copeland Garrett, late Spode (marca inglesa) (Figura 19), Marca Chinese Phexant T.R. C y Marca Rigal, que es una marca francesa realizada en México (a la Jalapeña, México) (Figura 20).

FIGURA: 19 PORCELANA MARCA INGLESA, MARCA SPODE COPELAN HALLADA EN LA CASA DE LA CADENA. (DIBUJO: DULCE DÍAZ VELAZCO)

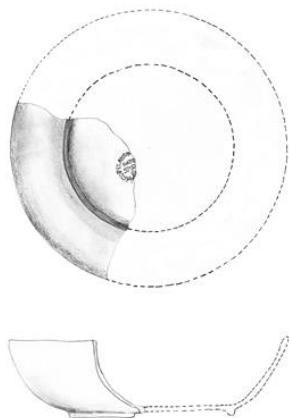


FIGURA 20: MARCA RIGAL A LA JAPEÑA. MÉXICO HALLADO EN LA CASA DE LA CADENA. (DIBUJO: DULCE DÍAZ VELAZCO)



Aunque el gremio de los vidrieros no fue tan fructífero como el de los alfareros, también se encuentran presentes numerosos vestigios de este material, que por lo mismo de su poca factura local se considera como un artículo de lujo (Fig. 21). Se desconocen las causas por las que no prospero esta

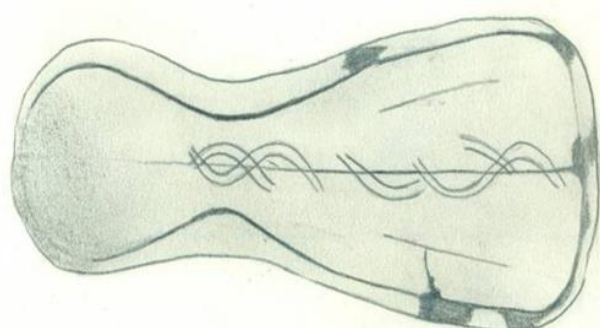
industria, pero hay datos de que era de buena calidad, especialmente el poblano pues se conocen ejemplares que llegaron a regiones distantes como Guatemala y Perú<sup>17</sup>.

FIGURA 21.- VIDRIO COLONIAL DE LA CASA DE LA CALLE DE TIBURCIO. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



Como se puede apreciar en la tabla 2, los materiales más abundantes en el salvamento fueron los objetos de cuero especialmente suelas, tacones, chapines y plantas de zapatos (Fig. 20). Por lo que es necesario hablar de dos gremios: el de los curtidores y el de los zapateros. El gremio de los curtidores tuvo la peculiaridad de ser el único que por ordenanzas permitía el ingreso a negros y mulatos<sup>18</sup>. En el censo de 1790 indica la presencia de negros y mulatos en ese inmueble de las casas vecindades lo cual aunado a la gran cantidad de objetos de cuero sugiere que allí vivían curtidores que vendían las curtiembres ya trabajadas a los zapateros. De las plantas de suela se encontró una, realizada por el artesano, que presenta decoración o sello en forma de líneas, y se encontró otra que presenta solo la marca para el uso (Fig. 22).

FIGURA 22.- SUELA DE ZAPATO CON LA MARCA DEL PRODUCTOR. (DIBUJO: DULCE DÍAZ VELAZCO)



Una vez listos, los cueros eran vendidos a otros gremios entre ellos el de zapateros quienes los usaban no sólo para confeccionar la suela y capellada del zapato, También podían ser usados el cuero de grano (corium) para formar tacones, o la parte más delgada de la dermis como recubrimiento de chapines de madera.

17 (Enrique Florescano, 1983: 90-100)

18 (Museo Nacional del Virreinato, 1996).

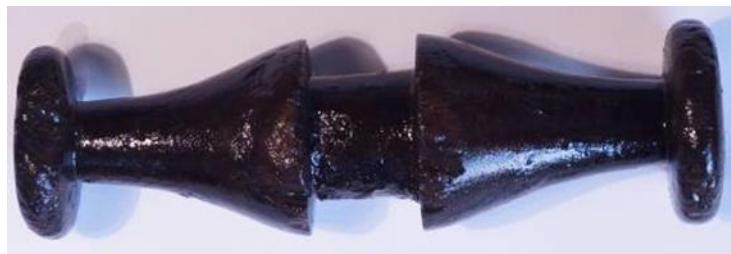
Los chapines eran unas plataformas que utilizaban las damas de sociedad con el objetivo de denotar estatus pues elevaban su altura, evitaban que sus vestidos se mancharan por el lodo o suciedad de las calles, y por dificultar al caminar requerían de la ayuda de sirvientes. (Figura 23)

FIGURA 23.- CHAPINES DE LA CASA DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



Se cree que estos elementos como husos y lanzaderas competen a un obraje establecido y no a herramientas textiles de uso cotidiano por las dimensiones de las mismas las cuales se adaptan a las de un telar de lisos o de pedal. Dentro de las innovaciones que trajo el gremio de tejedores se encuentran instrumentos como el torno para hilar, telar horizontal de lisos o pedal y el batán. Y nuevos materiales como la lana, la seda y los hilos metálicos<sup>19</sup> (Fig. 24).

FIGURA 24.- HUSOS ENCONTRADOS EN LA CASA DE TIBURCIO. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



Se conoce que el gremio de los herreros fue uno de los más poderosos e importantes. Era tal la necesidad de este material que las primeras ordenanzas emitidas en la Nueva España fueron para éste gremio. Para proteger la industria peninsular durante todo el siglo XVI y XVII no se permitió la extracción de hierro, sino que se traía del Golfo de Vizcaya, basta decir que entre 1784 y 1789 se trajeron 39, 723 quintales de hierro (aproximadamente 1827 toneladas), y no fue hasta 1807 gracias a las reformas borbónicas que se permitió establecer la primer mina y fundidora en Coalcomán, Michoacán<sup>20</sup>.

Aunque en la excavación se encontraron pocos ejemplares de hierro principalmente relacionados a herrajes (tachones, clavos, herradura, tijeras y tachuelas) y cerrajerías de las puertas, la

19 (Manuel Miño Grijalva, 1993: 47).

20 (Ricardo Prado Nuñez, 2000: 104-107.)



presencia de estos elementos es importante pues el hierro era un artículo de lujo en la sociedad novohispana (Figuras 25 y 26).

FIGURA 23.- TIJERAS HALLADAS EN LA CASA DE TIBURCIO. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



FIGURA 24.- CLAVOS HALLADOS EN LA CASA DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



También se encontró madera que forma parte de la forma de vida cotidiana, como hormas o plataformas de zapato las cuales fueron elaborados en el siglo XVII, así como, cucharas, herramientas de trabajo para hilar y molinillos. Se identificaron herramientas de trabajo (mangos, algunos mangos fueron utilizados como herramientas para hilar), elementos arquitectónicos (polines, vigas, duelas), puertas, barandales parte de puertas y duela.

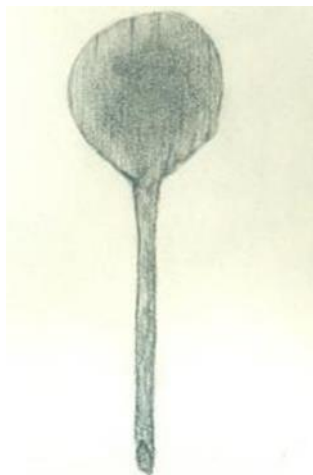
FIGURA 27.- MOLINILLO DE MADERA COLONIAL HALLADO EN LA CASA DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



FIGURA 28.- HORMA O PLATAFORMA DE ZAPATO HALLADO EN LA CASA DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



FIGURA 29.- CUCHARA DE MADERA HALLADO EN LA CASA DE LA CADENA. (DIBUJO: DULCE DÍAZ VELAZCO)



Del material asociado a la vida cotidiana que se encontró en las casas están: el vidrio (doméstico, botellín, farmacéutico, botella, vaso), la madera (molinillos, cucharas, tacón, plataformas), el cuero (suelas de zapato), y el metal (clavos, plomo, herraje de puerta, metal, tachuelas, y aldaba). (Figuras 27, 28 y 29).

TABLA 2. CANTIDAD DE MATERIAL ENCONTRADO EN LAS DOS CASAS SEÑORIALES CLASIFICADO POR SU MATERIAL, TIPO, CASA Y CONTEXTO. (ELABORADO POR: JAINA NICKTE CORONA VELÁZQUEZ)

Material	Contexto	Tipo	Casa de la Cadena (cantidad)	Tipo	Casa de la calle de Tiburcio
Vidrio colonial	Pisos coloniales	Doméstico botellín farmacéutico botella vaso	23 fragmentos 8 fragmentos 1 pieza 12 fragmentos 2 fragmentos	Doméstico Botellón Bebida alcohólica farmacéutico vaso	37 fragmentos 7 fragmentos 26 fragmentos  1 fragmento 4 fragmentos
Madera colonial	Piso colonial escalera	Mango  Molinillo Plataforma de zapato Cuchara Tacón de zapato	1 (casi completo)  1 completo 1 completo  1 completo 1 completo	Herramienta de trabajo Mango de trabajo	3 fragmentos  4 fragmento
Metal	Piso colonial y asociado a la puerta	Clavos Plomo Herraje de puerta Metal Tachuelas Aldaba	74 completos 3 fragmentos 6 fragmentos 3 fragmento 45 completas 1 fragmentos	Tijeras Clavos Tachuelas Metal Herradura Metal Plomo	1 incompleto 19 piezas 2 2 1 2 fragmentos 1 fragmento
Cuero (suela de zapatos)	Pisos coloniales	Planta plana de zapato	150 fragmentos 30 completas	Planta plana de zapato	59 fragmentos

		Tapa de zapato	13 completas 5 fragmentos	Tapa de zapato	56 completas
		Correa de cinturón	3 completos 3 fragmentos	Correa de cinturón	7 completas
		Chapines	1 completo 7 fragmentos	Chapines	5 fragmentos
		Correa	2 fragmentos	Correa	1 completo
		Correa cinturón	3 fragmentos	Correa cinturón	11 fragmentos
		Suela de zapato		Suela de zapato	2 fragmentos
		Cuero	4 fragmentos	Cuero	
				Estribos de cuero	2 fragmentos
				Tapa de botín	
					4 incompletos

## IX. DATOS DE LOS MATERIALES DE LA CONSTRUCCIÓN

El uso, abasto y la consecución de la cal fue una preocupación constante para los constructores novohispanos desde el siglo XVI, pues se comerciaba a un alto precio y era difícil de conseguir. Durante todo el virreinato prácticamente el 100% de la cal que llegaba a la capital venía de las minas de Hidalgo, principalmente de Calpulalpan y era tan valiosa que no se almacenaba al aire libre sino en pequeñas bodegas<sup>21</sup>.

En México, la decoración más efectiva de los templos debió estar constituida por la rica policromía de las fachadas exteriores. La pintura que necesitaba una participación comunal menor a la que suponía el trabajo de explotar, cortar y tallar la piedra ocupó un lugar predominante respecto a la escultura en la decoración arquitectónica. Antes de 1540, la ornamentación arquitectónica consistía fundamentalmente en decoración mural en el interior y exterior de los templos y viviendas.

Para la época colonial se utilizaron los colores negros, blanco los tonos de rojo y ocre, que provienen de los óxidos del hierro empleados en su elaboración, y en algunas ocasiones se encontraba el color azul.

El gremio de los alfareros y loceros tuvo una gran importancia en la Nueva España sobre todo en la ciudad de Puebla donde la calidad de sus lozas fue tan celebrada y a la que se le dio la denominación de Talavera comparándolo con el pueblo de Toledo “Talavera de la Reina” celebre por la excelente calidad de sus obras. Se tiene el dato que los depósitos arcillosos que usaban los poblanos era para el barro blanco de San Bartolo Puebla y para el barro rojo y negro de los cerros de Loreto y Guadalupe<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> (Ricardo Prado Núñez, 2000:18)

FIGURA 30 Y 31.- ESTUCO COLONIAL DE LA CASA DE LA CADENA. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



FIGURAS 32 Y 33.- AZULEJOS HALLADOS EN LA CASA DE TIBURCIO. (FOTO: DAFNE ANGÉLICA CORONA VELÁZQUEZ)



En cuanto a materiales de construcción de uso doméstico, como se puede observar en la tabla 3, en ambas casas se encontraron fragmentos de estuco y azulejos. En el caso de la casa de la Cadena se encontraron fragmentos de azulejo asociados a escaleras, mientras que en la calle de Tiburcio se hallaron azulejos que estaban almacenados en un estanque de agua.

TABLA 3. MATERIAL DE CONSTRUCCIÓN ENCONTRADO EN LAS DOS CASAS SEÑORIALES. DIVIDIDO POR SU TIPO DE MATERIAL, CONTEXTO Y CASA.

Material	Contexto	Casa de la Cadena (cantidad)	Contexto	Casa de la calle de Tiburcio
Azulejos	Asociados a escaleras	274 fragmentos	Almacenados estanque de agua	389 fragmentos
Estuco	Material de relleno	2145 (fragmentos)	Material de Relleno	30 fragmentos

Las excavaciones arqueológicas dieron como resultado la exploración de asentamientos virreinales de tipo civil, el cual fue corroborado por los datos históricos y biológicos. Debido a esto es posible observar que los diferentes tipos de material recuperado reflejan actividades de tipo doméstico.

## X. CONCLUSIONES

Este tipo de investigaciones interdisciplinarias es muy importante, ya que permite entender el desarrollo económico y productivo que se dio en las casas señoriales y virreinales. Así como generar datos, tanto antropológicos como biológicos, que proporcionan información que nos ayuda a conocer las sociedades que residía en estas casas señoriales y vecindades, los oficios que desempeñaban, los gremios productivos y el consumo de distintas especies relacionados con la exportación y la importación de ciertos alimentos y objetos.

Contrastando con los materiales que se encontraron en las casas y el dato histórico que aporoto los padrones de 1753, se puede entender los oficios y talleres que se realizaron en estas casas, tal es el caso de la gran cantidad de materiales de suelas de zapato que se hallaron en la casa de la cadena y relacionando la información con el padrón histórico se conoce que residieron mulatos y que ellos desempeñaron el oficio de zapatero, por eso se encontró una suela con marca propia. En el caso de la casa de Tiburcio se conoce que vivían herreros y maestros carpinteros, en la casa se halló metal y herramientas de madera.

Es importante resaltar como se fueron ampliando los medios y modos de producción, que enriquecieron la economía colonial, aumentando la productividad debido al consumo de la sociedad de la época colonial, en donde el abastecimiento iba requiriendo mayor uso del suelo y de los medios productivos.

En los pisos de las excavaciones encontramos datos biológicos como; fragmentos de madera, durazno y huesos de animales, entre otros, que nos permiten conocer algunos de los alimentos o productos que se consumían, producían, y conservaban en las diferentes épocas. La gente que residió en estas casas llegó a consumir una gran cantidad de alimento de vaca, en menor proporción ave, pescado y muy poco cochino y jabalí. Aunque en las dos casas se halló en abundancia el durazno, en la casa de Tiburcio se dio un mayor consumo de este alimento.

La Nueva España dependió tanto política y económicamente del reino español y de los tratos comerciales con la nueva colonia, por lo que fue posible excavar y encontrar en estas casas una gran cantidad de bienes manufacturados provenientes de Europa como: porcelana, vidrio, metal, chapines, plomo, así como objetos de la vida cotidiana, cucharas de madera, molinillos, vasos, botellas y materiales de las casas como: azulejos, puertas de madera, cal y trabajo de herrería.

En este trabajo las diferencias de estatus se pueden apreciar mediante el análisis de los materiales de construcción, datos biológicos, datos arqueológicos y diferencias arquitectónicas encontrados en las dos casas señoriales. Al parecer la casa de la calle de la cadena fue una casa de dos pisos, y a través de las excavaciones se determinó que era amplia, tenía un zaguán, un patio de tipo andaluz y cuartos para la servidumbre, segundo patio, cochera, caballerizas, y bodegas. Mientras que al parecer la casa de la calle de Tiburcio era más modesta y pequeña.

La presencia de materiales de importación causó un fuerte impacto sobre la producción de bienes dentro de la Nueva España, lo cual fue posible reconocer determinados tipos cerámicos locales como copia o influencia de los importados de Europa. En la casa de la calle cadena se encontraron materiales como porcelanas que llegan a la nueva España por la importación de las fábricas china de la

dinastía Ming y Ching y porcelana con marca a la jalapeña elaborada en México. Estos datos nos permiten conocer más acerca del status de la gente que vivía en esa casa y sus bienes de consumo.

## XI. BIBLIOGRAFÍA

Angus, Aline, Kite Marion, Sturge Theodore. (2006): *General principles of care, storage and display*. En: Conservation of Leather and related materials, Kite Marion y Thomson Roy. Pp 113-120.

Barba Luis, Ortiz Agustín y Pecci, Alessandra. (2014). *Los residuos químicos, Indicadores arqueológicos para entender la producción, preparación, consumo y almacenamiento de los alimentos en Mesoamérica*, En: Anales de Antropología (48-1):201-239.

De la Maza, Francisco. (1985): *La Ciudad de México en el siglo XVII*, México, Fondo de Cultura Económica. Pp.20-28

Escalante, Pablo. (2004): *Ciudad, gente y las costumbres*. En: Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España. pp. 199-225.

Fournier, Patricia (1985): *Arqueología Histórica de la Ciudad de México*. Boletín de Antropología Americana 11: 27-31

Florescano, Enrique. (1983): *La formación de los trabajadores en la época colonial". 1521-1750"*. En: La clase Obrera en la Historia de México. Pp. 90-100.

García Rivas, Heriberto (2006). *Cocina prehispánica mexicana, la comida de los antiguos mexicanos*. Panamericana.pp.187

Gonzalbo, Aizpuru Pilar. (2010): *La Vida en la Nueva España*. En: Historia Mínima de México, la Vida Cotidiana de México. El colegio de México. Pp. 68-103.

Lesur, Luis. (2004): *Una guía paso a paso Manual de Herrería*. Editorial Trillas. Pp.18-33.

Miño, Grijalva Manuel. (1993): *La manufactura colonial: La constitución técnica del obraje*, Colmex. p. 17-47.

Museo Nacional del Virreinato. (1996): *Gremios y cofradías en la Nueva España*, INAH.

Prado Nuñez, Ricardo. (2010): *Procedimientos de Restauración y Materiales. Protección y Conservación de Edificios Artísticos e Históricos*. Pp. 120-126

Padrón 1720, vol. 1496. Foja 152, Ramo civil Archivo, General de la Nación México. (AGN)

Padrón de 1750, vol. 1496. Foja 146, Ramo civil, Archivo General de la Nación México. (AGN)

Rojas Rábiela, Teresa (2004): *Las cuencas Lacustres del Altiplano Central*. En: Revista Arqueología Mexicana. Lagos del Valle de México. Vol . XII. Número 68. INAH. México. pp. 20-27.

Salas Contreras, Carlos y Lopez Ignacio Patricia. (2011): *El vidrio en dos excavaciones arqueológicas en el centro de la ciudad de México. El exconvento de la encarnación y el antiguo estanco de tabaco*. Pp. 10-49.

Toussaint, Manuel, Gomez Orozco Federico. y Fernandez Justino. (1938, 1990): *Planos de la Ciudad de México. Siglos XVI y XVII*. (Primera edición 1938), ed. facs., Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.

Valadez, Raúl, García, Raúl, Rodriguez, Bernardo y Gamboa, Luis. (2001). Guajolotes y alimentación prehispánica, *Ciencia y Desarrollo*, XXVII (157): 54-63.

## XII. ÍNDICE DE IMÁGENES

Nº de la foto	Nombre de la foto
Figura 1	Mapa de México Tenochtitlán 1550, Luis González Aparicio Glifos del documento de Antonio Peñafiel.
Figura 2	La Ciudad de México hacia 1550 (Plano de Uppsala atribuido a Alonso de Santa Cruz).
Figura 3	Excavación a partir de los cimientos modernos de la casa de República de Uruguay. (Foto: Yalo Jesús Madrigal Cossío)
Figura 4	Excavación de la casa de la calle de la Cadena. (Foto: Yanin Arenas Ávila)
Figura 5	Excavación de la casa de la calle de la Cadena. (Foto: Yanin Arenas Ávila)
Figura 6	Puerta y Celosía de la casa de la Cadena. (Foto Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 7	Casa de la calle de Tiburcio (Foto: Yalo Jesús Madrigal Cossío)
Figura 8	Casa de la calle de Tiburcio (Foto: Yalo Jesús Madrigal Cossío)
Figura 9	Azulejos encontrados en uno de los cuartos de la Casa de la calle Tiburcio. (Foto: Yalo Jesús Madrigal Cossío)
Figura 10	Materiales en contexto colonial. (Foto Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 11	Pisos de Adobes encontrados en la casa de la calle de la Cadena. (Foto: Yanin Arenas Ávila)
Figura 12	Figurilla Xochiquetzal encontrada en la Casa de la calle de la Cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 13	Padrón 1750. (Fuente: Plano del cuartel 5, Padrón de 1753).
Figura 14	Madera hallada en la casa de la cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 15	Semillas de Durazno hallado en la casa de Tiburcio. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 16	Hueso hallado en la excavación de la casa de la Cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 17	Gráfica de cantidades de fragmentos de huesos encontrados en las dos casas señoriales. (Elaborado por: Jaina Nickte Corona Velázquez)
Figura 18	Lebrillo encontrado en la casa de la Cadena. (Dibujo: Dulce Díaz Velazco)
Figura 19	Porcelana Marca Inglesa, marca Spode Copelan hallado en la casa de la Cadena. (Dibujo: Dulce Díaz Velazco)
Figura 20	Marca Rigal a la Japeña. México hallado en la casa de la Cadena. (Dibujo: Dulce Díaz Velazco)
Figura 21	Vidrio Colonial de la casa de la calle de Tiburcio. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 22	Suela de zapato con la marca del productor. (Dibujo: Dulce Díaz Velazco)
Figura 23	Chapines de la casa de la Cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 24	Husos encontrados en la casa de Tiburcio. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 25	Tijeras halladas en la casa de Tiburcio (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 26	Clavos hallados en la casa de la cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 27	Molinillo de madera colonial hallados en la casa de la Cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 28	Horma o plataforma de zapato hallados en la casa de la Cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 29	Cuchara de Madera hallados en la casa de la Cadena. (Dibujo: Dulce Díaz Velazco)
Figura 30	Estuco colonial de la casa de la Cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 31	Estuco colonial de la casa de la Cadena. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 32	Azulejos hallados en la Casa de Tiburcio. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)
Figura 33	Azulejos hallados en la Casa de Tiburcio. (Foto: Dafne Angélica Corona Velázquez)

**SOBRE MATERNIDADES Y PATERNIDADES A EDADES  
TEMPRANAS. LA IDENTIFICACIÓN DE APORÍAS  
E IMPOSTURAS COMO LLAVE METODOLÓGICA**

De Martino, Mónica



# SOBRE MATERNIDADES Y PATERNIDADES A EDADES TEMPRANAS. LA IDENTIFICACIÓN DE APORÍAS E IMPOSTURAS COMO LLAVE METODOLÓGICA

## I. INTRODUCCIÓN.

La ponencia que ahora compartimos con ustedes es producto de la investigación *Visibilizando la Paternidad Adolescente en sectores de Pobreza*, financiada por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), llamado 2014 del Programa de Investigación para la Inclusión Social. Dicha investigación fue avalada y respaldada por organizaciones públicas y privadas como: Ministerio de Desarrollo Social (Ministerio de Desarrollo Social); Aldeas Infantiles S.O.S. y Vida y Educación. (De Martino, 2017)

La investigación trató sobre las condiciones objetivas y subjetivas a partir de las cuales los varones pobres asumen su masculinidad y paternidad. El proyecto intentó aportar al estudio de las experiencias de varones/padres/pobres, en términos de un sentido relacional del género, por lo que se impuso el análisis de la maternidad y de la identidad femenina en la adolescencia. Más allá de eso, lo hallazgos trataron especialmente sobre: (i) la conformación de identidades masculinas y formas de ejercicio de la paternidad en marcos institucionales y políticos concretos y sus mutuas relaciones; y, (ii) las construcciones simbólicas y metafóricas que "marcan" a individuos y grupos familiares más allá de lo que el sexo "informa" (Strathern, 1989).

No se trató solamente de identificar masculinidades hegemónicas y subalternas, en el sentido dado por Connell (1997), y aplicado a nivel nacional por Guida et al (2006, 2008), sino de comprender los procesos socio-culturales, tanto en sus aspectos objetivos como subjetivos, relativos a qué es ser hombre y qué es ser padre en contextos de pobreza. Y comprender qué es ser hombre, padre y pobre para algunas instituciones prestadoras de servicios asistenciales (De Martino, 2017).

Como bien lo señala Castells (1997), cuando de pobreza se trata, los estudios muchas veces tienden a estigmatizar las prácticas de paternidad de los varones subrayando el ausentismo de la figura paterna, el abuso patriarcal de los varones, etc. En contextos de pobreza, las respuestas del Estado pueden ser, en sí mismas, fuente de tal desfavorable posición. Siguiendo al autor, debilitado el antiguo patriarcado y los modelos políticos de los Estados de Bienestar, así como la asociación simbólica del padre con el Estado Moderno (Gil y Nuñez, 2002), los varones pobres podrían encontrarse sin acceso a nuevos modelos de paternidad y de relaciones en la vida doméstica ¿Por qué? Pues su punto de partida es ya diferente para construir y hablar sobre sus vidas y experiencias (Hobson, 2002). Es un punto de partida caracterizado por la carencia y la necesidad en el sentido dado por Heller (1996). (De Martino, 2017).

## II. HACIA EL MARCO SOCIO-POLÍTICO DE LAS INTERVENCIONES PROFESIONALES EN EL TEMA.

Las instituciones vinculadas a la temática, así como la capacidad reflexiva de los equipos técnicos entrevistados, permitieron señalar la necesidad de innovar sobre esta antigua temática. Parecería que aunar reconocimiento cultural y político se los padres y madres de edades tempranas merecería la definición de políticas públicas a modo de fuertes ondas redistributivas. No hablamos de incidir en la reproducción de la pobreza mediante meras políticas de

transferencia de renta (algo que ya ha quedado demostrado como un equívoco y mero paliativo) Tampoco hablamos de reducir la pobreza imponiendo decisiones reproductivas en los segmentos poblacionales que viven en la pobreza e indigencia. Hablamos de un sinceramiento histórico que indique que esta temática, y sus mediaciones clase, género y generación, son categorías estructurales de un orden social y que por tanto ameritan tanta dosis de distribución como de reconocimiento. Sin tomar el cielo por asalto, dadas las actuales condiciones históricas, hablamos de un sinceramiento que permita apelar a una mínima integración social.

Ahora bien, respecto a lo conceptual, nos gustaría realizar las siguientes apreciaciones. Aún en marcos institucionales, todas las prácticas cotidianas hacen que debamos escoger entre intereses y valores humano-genéricos y necesidades y valores particulares (Heller, 1978). Este ya antiguo pero vigente enunciado de Heller (1978), nos indica que lo cotidiano, no es mera reproducción mimética de secuencias de acción (rutinas). Es en ese cotidiano donde desarrollamos nuestras prácticas profesionales y la institución donde trabajamos también posee su cotidianeidad, así como la propia profesión genera la suya. Del mismo modo, ese es el cotidiano de los adolescentes de los que hablamos. Las disciplinas involucradas en lo social deberán develar cómo operan individuación y sociabilidad, a partir de prácticas concretas desarrolladas por estos adolescentes y sus familias, en el entendido que:

Con el desarrollo de la sociabilidad y la consecuente intensificación y extensión, tanto objetiva como subjetiva, de los conflictos entre los elementos genéricos y los particulares, surge la necesidad de mediaciones que expliciten, tan nítidamente como sea posible, las necesidades genéricas que van desarrollándose gradualmente. Es necesario identificar las necesidades genéricas, plasmarlas en formas sociales que sean visibles en las más diversas situaciones, para que se tornen, de hecho, operantes en la cotidianeidad. Valores como justicia, igualdad, libertad, etc., surgen en cada período como expresiones concretas, históricamente determinadas, de las necesidades genérico-colectivas puestas por el desarrollo de la sociabilidad. Ciertamente, por ser expresiones concretas, históricas, de las necesidades humano-genéricas, el contenido de esos valores se altera con el pasaje del tiempo. Tales cambios introducen nuevos complejos, pero no alteran el hecho de que tales valores son centrales en la elevación de la conciencia, en escala social, de la contradicción singular universal, género/individuo; y que, a su vez, la elevación del nivel de conciencia de la contradicción individuo/género influye decisivamente en la identificación más precisa de las necesidades genéricas históricamente surgidas (Lessa, 1997:97).

Las diversas profesiones asistenciales deben tener en cuenta la necesidad de analizar y comprender el conjunto de prácticas y acciones cotidianas de los/las adolescentes que oscilan entre valores y necesidades particulares o universales/genéricas. Es en el modo como la gente vive que, en el desarrollo de un específico modo de vida, las tendencias universales y particulares se expresan. Del mismo modo, se expresan las necesidades sentidas. Al respecto, Heller (1996), nos dice que la necesidad, si bien es una categoría de naturaleza social, se comprende individualmente: *“Los hombres y mujeres ‘tienen’ necesidades en tanto [...] actores y criaturas sociopolíticas. Sin embargo, sus necesidades son siempre individuales”* (Heller, 1996:84). En este sentido, la autora realiza una segunda caracterización; esta vez las necesidades pueden situarse entre los deseos, por un lado, y las carencias (necesidades sociopolíticas), por otro. *“El deseo manifiesta (directa o indirectamente) nuestra relación psicológico-emocional y subjetiva con las necesidades, mientras que las carencias (necesidades sociopolíticas) describen un tipo o clase de necesidad que la sociedad atribuye o asigna a sus miembros (o a alguno de sus miembros) en general”* (Heller, 1996: 85).

El espacio entre ese deseo y esas necesidades es el espacio donde definitivamente debemos trabajar y desarrollar las mejores de nuestros conocimientos teórico-operativos. Pensamos que indagar sobre lo que el/la adolescente necesitaba y que el hijo vino a “satisfacer”

es un elemento clave para el diseño y la implementación de políticas y programas. ¿El hijo (la paternidad) es una mediación para... solucionar qué; alcanzar qué...? ¿Es una mediación entre lo que se desea y lo que no se tiene o no se tuvo? ¿Es lo mismo que el hijo sea deseado o “necesitado”? Esta dimensión, de acuerdo a Heller (1996) es netamente psicológica – emocional, y debe ser incorporada en las estrategias políticas y técnicas.

Es esto lo que intentamos plasmar en el cuadro presentado *ut supra*. Pero a esto le sumamos otra dimensión. La generación de deseos en torno a carencias socio-políticas hace que la participación sea un elemento clave a la hora de promover derechos en segmentos poblaciones sumamente vulnerados, y sometidos a un pauperismo absoluto. Con relación a esto, Heller nos dice:

Hoy en día, las necesidades sociopolíticas (carencias) son permisos. Los derechos también son permisos. En la medida en que las necesidades son atribuidas/adscritas y legalmente codificadas, uno tiene derecho a manifestar/reclamar esa necesidad. La necesidad es entonces reconocida socialmente. Es posible que no se haya proporcionado aún satisfacción para ella; pero esto es visto como una anomalía a subsanar (Heller, 1996:106).

A su vez, la participación como carencia (necesidad sociopolítica) sólo podrá ser satisfecha en la medida que se reconozca individualmente, no solo como deseo, sino también como derecho. Conde (2008) realiza una interesante observación:

La intervención puede pensarse como mediación entre la carencia y el deseo; y entre la distribución de formas sociales de satisfacción y la conciencia de derecho. Esta tarea generalmente no aparecerá destacada ni explicitada, pero el operador de políticas, más allá de la tarea específica que realice, desarrolla acciones cotidianas que pueden contribuir tanto con la elucidación del deseo de los actores sociales para defender sus derechos o, por el contrario, tender a capturar la necesidad de esos actores con un objeto mercancía que alivie la carencia, pero no transforme su entorno. La elucidación del deseo requiere la interrogación para definir en qué se quiere participar y cómo se articula con proyectos más o menos colectivos de autonomía en la producción de instituciones que permitan alcanzar esos objetivos. De esta manera se descentra la acción detrás del objeto mercancía que la modernidad adjudica a cada necesidad, cosificando los valores y mutando las cualidades en cantidades (Conde, 2008: 82)

La concepción de la intervención como mediación que permite devenir el deseo en necesidad es sumamente interesante, especialmente en poblaciones que, como ya vimos, aparentemente han perdido el deseo o no se articulan colectivamente en pos de la satisfacción de necesidades. Los adolescentes entrevistados, las poblaciones definidas por los técnicos, niegan el abordaje del ser humano tal como lo plantearon Heller y Feher (1988)

(...) la forma moderna de creación de necesidad, de percepción de necesidad, de distribución de necesidad, aumenta la insatisfacción independientemente de que cualquier necesidad concreta se vea realmente satisfecha y esta insatisfacción general opera como potente fuerza motivadora en la reproducción de las sociedades modernas (Heller, Feher, 1988:162).

Si la cita puede explicar la dinámica del consumismo y la recreación constante de necesidades que se satisfacen a partir de un objeto mercancía, los adolescentes entrevistados corren tras el consumo, pero se muestran totalmente pasivos frente a carencias que derivan del orden social injusto.

Nancy Fraser (1991), para dar luz sobre estos procesos, nos propone poner el acento en la interpretación que se realiza de las necesidades y observar cómo las demandas de necesidades

adquieran un estatuto político. Estas se encuentran en redes controvertidas en las que no sólo se preguntan sobre qué demandas serán o no atendidas, sino que existen debates entre diversos interlocutores con relaciones sociales entre sí. Existen, por tanto, múltiples intereses de grupos que se ponen en juego a la hora de interpretar las necesidades.

Ahora bien, es Fraser la que sintetiza los dilemas a la hora de pensar la intervención social en clave de derechos. Para la autora la familia y la economía oficial son los principales enclaves despolitizadores que las necesidades deben superar para asumir su carácter político. El proceso para ello, es indicado por Fraser:

En resumen, cuando los movimientos sociales logran politizar necesidades previamente despolitizadas, entran en el terreno de lo social, donde los esperan otros dos tipos de lucha. Primero, tienen que pelear contra poderosos intereses organizados, dedicados a formular interpretaciones hegemónicas para sus propios fines. Segundo, se topan con los discursos de los expertos en y alrededor del estado. Estos enfrentamientos definen dos ejes adicionales de lucha por las necesidades en las sociedades del capitalismo tardío. Son luchas muy complejas, ya que, por lo general, los movimientos sociales buscan medidas estatales para resolver sus necesidades 'fugitivas' al mismo tiempo que se oponen a las interpretaciones terapéuticas y administrativas. Así, estos ejes significan conflictos entre interpretaciones rivales de las necesidades sociales y construcciones rivales de identidad social (Fraser, 1994: 22).

Es esencial comprender este párrafo para asumir una intervención que trabaje a partir del deseo y de las necesidades de los adolescentes, y las carencias socio-políticas objetivas de la pobreza, y una intervención que apueste a la conformación de agentes colectivos, El saber experto, es decir, los técnicos debemos luchar contra nuestra propia inmanencia y un discurso de derechos que muchas veces se traduce en las peores expresiones de la discriminación, como lo hemos visto en palabras de los/las adolescentes entrevistados/as.

### III. A MODO DE RESUMEN.

Pero mantenemos una preocupación., ¿Cómo trabajar con estos adolescentes que se mueven en un mundo altamente particularizado? ¿Cómo trabajar con adolescentes donde lo genérico humano no adquiere relevancia? ¿Cómo trabajar en sus vidas cotidianas cuando, como indica Heller (1985), su estructura es la que más se presta a la extrañación, por la co-presencia en sí de particularidad y especificidad? La asimilación de las normas dominantes puede convertirse en conformismo para quien obvia su particularidad y se basa en la fé (Heller, 1985: 65). Esta sería la tónica de la vida de estos adolescentes. Sólo podemos indicar dos pistas al respecto.

1.- una de ellas ya fue indicada: el trabajar desde el deseo y la necesidad, tónicas subjetivas, que no es lo mismo que trabajar sobre lo que simplemente el o la adolescente, necesita según una definición técnica a priori. Trabajar a partir de posturas y decisiones que marcan lo que deseó. A modo de simple ejemplo y como fuera dicho, trabajar a partir del significado asociado al hijo, ya que la mayoría de las veces satisface algún tipo de deseo: ser salvado; ser adulto, etc. Pero de manera vinculante con las necesidades que pueden no ser aún deseadas. También trabajar el surgimiento del deseo en torno a carencias socio-políticas. Es decir, trabajar a partir de la paternidad o de relaciones de género concretas, el ser político de estos adolescentes.

2.- reconocer que las experiencias de paternidad (y maternidad) no son experiencias en el sentido de mediación entre la consciencia y lo real. Estos jóvenes no acumulan consciencia sobre sus condiciones de vida y sus experiencias, incluso la de padres, no “tensan” la realidad de lo social, no la ponen en juego, ni siquiera la cuestionan, como para que su “experiencia” modifique algunas de las dimensiones involucradas. Trasladando el concepto, y siendo muy atrevidas intelectualmente, tampoco la experiencia de la paternidad es una experiencia que “tense”, que “presione” la realidad de las relaciones asimétricas entre los sexos que ellos mismos ponen en juego. Por tanto, más que de experiencias, deberíamos pensar en la paternidad (y maternidad), al menos a partir de lo visto, como prácticas concretas, es decir, acciones guiadas por un sentido práctico.

Es decir, la famosa fórmula elaborada por Bourdieu (1997) para explicar el sentido práctico, a saber:  $(habitus \times campo)_i = práctica$ , reafirma nuestras apreciaciones. Lo masculino y lo femenino se expresarían solamente como práctica o sentido práctico. Aunque a la hora de explicar o dar sentido a sus prácticas de género, los adolescentes apelen a esquemas de comprensión asociados a ciertos *habitus* de clase (padre proveedor; mujer subordinada; espacio doméstico para la mujer, etc.) O en palabras de Connel (1987) apelen al orden de género socialmente establecido como hegemónico.

Lo que queremos indicar es que la masculinidad o la femineidad, la paternidad y la maternidad, serían formas de hacer/se generizadas (masculinas o femeninas) en el entendido que tejen componentes estructurales con otros subjetivos y personales, pero guiadas con una intención meramente práctica: solucionar problemas referidos a situaciones concretas, ya sean emocionales como materiales. Tales prácticas se encontrarían enraizadas en las vivencias familiares, en sus presencias y ausencias, en la subjetividad, individual y colectiva y en fuertes marcas de clase y de todo el orden social. En palabras de Burin (2009), estaríamos frente a adolescentes cuyas formas de actuar son guiadas por un sentido *performático* de acuerdo a los dogmas establecidos sobre lo que es un varón o un padre. Si se quiere, con un sentido básicamente adaptativo a los principios del sistema sexo/género

Para terminar, se desprende del material empírico que los padres adolescentes se hacen una pregunta casi instintiva cuando el embarazo se instala: ¿Ahora qué? Asumir. Y otras preguntas, que sólo algunos se las hacen, respecto a la paternidad, ¿Eso es todo? ¿Ser proveedor? ¿Ver poco al niño? ¿Depender de mis suegros?

Toda situación compleja y crítica es dolorosa, pero debe ser transformada en oportunidades de cambio. Así, tal vez, los varones reaccionan con juicios atributivos y comparativos: “Ahora pierdo la posibilidad de los bailes”, “Se me acabó la joda”, lo que atribuye una cualidad negativa al embarazo. Pensamos que la construcción de juicios críticos, que hace parte de la madurez al posicionar al sujeto en su nueva situación, es todo un campo de actuación que debe ser explorado. “*El juicio crítico es aquel que permite asumir la nueva condición y situación, superando el juicio identificador narcisista y binario: Yo/Otro (que es la mujer)*” (Burin, 2009, 371). En las situaciones que nos preocupan, el juicio crítico permitiría asumir, lo que se pueda y quiera, como varón, pero a partir del análisis de la situación dolorosa y a partir de recomposiciones ahora trianguladas: Yo/Ella/ Hijo.

---

<sup>1</sup> El autor entiende el *Habitus* como el conjunto de prenociones o categorías pre-cognitivas que permite al agente actuar en el espacio social en que ocupa un lugar. Para el autor es la historia hecha “carne”, individualizada. Por *Campo* entiende un espacio social, con determinados lugares que disponen de diferentes niveles de poder, negociación, etc. Es la historia hecha instituciones. Por ejemplo: el campo religioso, el campo artístico, etc. (Bourdieu, 1997).

De eso se trata cuando hablamos del deseo y las necesidades. Pero así quedarnos en lo meramente individual, no aborda las condiciones en las cuales se desarrolla el embarazo en la adolescencia pobre. Y ya vimos que ese sí es el problema. Conformar agentes colectivos, respuestas colectivas a carencias socio-políticas compartidas, politizar el territorio y no estatizarlo, son otras líneas de trabajo que hablan de otros deseos y otras necesidades. Trabaja la condición política de los adolescentes, o la conformación de agentes colectivo, es ver la participación en tanto derecho. Esto se torna fundamental a la hora de aplicar una perspectiva de derechos, especialmente en situaciones de pobreza, de casi total despojamiento.

Al respecto, Heller (1996:106), que se ha tornado en nuestra referente, nos dice:

(...) las necesidades sociopolíticas (carencias) son permisos. Los derechos también son permisos. En la medida en que las necesidades son atribuidas/adscritas y legalmente codificadas, uno tiene derecho a manifestar/reclamar esa necesidad. La necesidad es entonces reconocida socialmente. Es posible que no se haya proporcionado aún satisfacción para ella; pero esto es visto como una anomalía a subsanar”.

A su vez, la participación, así como la satisfacción de carencias, deben ser trabajadas, desde esta perspectiva integral del tema, como derecho de todo niño, niña o adolescente. (Conde, 2008)

#### IV. ALGUNAS CONCLUSIONES.

Podemos indicar que las políticas públicas y las prácticas que se institucionalizan en su ejecución deberían evaluarse en función de su capacidad para promover los movimientos instituyentes de grupos que expresan necesidades y carencias. Las prácticas institucionales que se derivan de las políticas públicas deberían promover la satisfacción de carencias tanto como los vínculos psico-sociales entre deseos y necesidades de adolescentes. Es decir, toda profesión asistencial debería aportar su experticia para trabajar, junto al adolescente y sus redes de contención en: los aspectos psico-emocionales relacionados con la condición de adolescente y padre madre; pero también contribuir en la conformación de sujetos colectivos socio políticos, en torno a carencias relativas a las condiciones materiales y subjetivas de existencia. O, en otra forma discursiva que puede utilizarse, los campos de actuación, necesariamente interdisciplinarios, deben apuntar tanto a las condiciones psico-sociales de elaboración de la condición humana como a la capacidad de los adolescentes para promover procesos político-organizativos en torno a derechos que son solamente atribuidos.

1.- Las prácticas profesionales deben superar la idea del embarazo como problema y pensar que su objeto de intervención es incidir en la toma de decisiones reproductivas de los/las adolescentes pobres. O que su objeto de intervención es la información o formación de los mismos en salud reproductiva, asociando a ésta solamente con el conocimiento de la existencia y uso de determinados métodos anticonceptivos.

2.- Las prácticas profesionales deben abordar el embarazo en la adolescencia en el marco de condiciones de vida determinadas, tanto en sus dimensiones materiales como simbólicas. Es decir, analizar ese embarazo como parte de un contexto estructural y simbólico, donde se construye la identidad personal, que incluye la identidad de género. Es decir, el embarazo puede ser considerado metafóricamente desde la perspectiva de género, como un escenario, donde se producen y reproducen aspectos subjetivos imputados por género: mujer madre cuidadora, padre proveedor.

3.- En tal escenario, es viable trabajar críticamente en la generación de un pensamiento crítico sobre tales identidades a partir de la indagación del propio adolescente, de otras posibles formas de ser madre, padre, hombre y mujer.

4.- Esto habla de la ampliación del campo de los posibles, al decir de Sartre (1966). No del campo instrumental que se asocia a elementos materiales, si no el campo de las posibles objetivaciones del ser. Concretamente sugerimos la necesidad de generar espacios de reflexión sobre la condición femenina y masculina, y sobre el ejercicio de la paternidad que permite superar, o iniciar un proceso en esa línea, las habituales asociaciones patriarcales sobre hombre, mujer, etc. Es fundamental trabajar estereotipos, construcciones ideológicas, valores frente a la sexualidad y frente al otro sexo, frente a la reproducción (Del Castillo et al, 2008) Todo este entramado favorece la reproducción de relaciones de género dicotómicas, inequitativas y, subrayamos, violentas.

5.- Del mismo modo es necesario abordar aquellos aspectos psico-emocionales (deseos y necesidades) sobre diversos tópicos. Además de los indicados por Del Castillo et al (2008) es necesario abordar sus capacidades, actitudes, sentimientos, valoraciones y las orientaciones que asumen para su vida.

6.- También sería saludable que las intervenciones profesionales abrieran espacios para una vinculación crítica con los programas y políticas asistenciales.

7.- Otro desafío a asumir es el fortalecimiento de aquellos aspectos que hacen a un relacionamiento respetuoso y solidario con sí mismos y con los otros.

8.- Es necesario iniciar toda estrategia profesional a partir del análisis del contexto en el que los adolescentes viven.

9.- Promover la creación de espacios, servicios y dispositivos, a nivel de las políticas universales, que brinden atención especializada a padres y madres adolescentes, para poder articular vida privada con estudio o trabajo. Este tipo de política no debe dejar por fuera la protección del hijo o hija de estos/as adolescentes.

10.- Contribuir a la transformación de las relaciones entre los géneros y de los imaginarios instituidos desde el orden patriarcal sobre el padre y la madre adolescentes.

11.- Transitar un recorrido que permita sustituir espacios y miradas adulto-céntricas para concentrarnos en los intereses vitales de niños y adolescentes.

12.- Instalar la escucha, la discusión, el análisis crítico como parte de la comunicación cotidiana, y destituir todo tipo de mensaje moralizador.

13.- Hacer de la construcción de autonomía el eje central de la reflexión, para que niñas y adolescentes cuestionen los roles sexuales tradicionales en las que continúan siendo socializados.

14.- Deconstruir las imposturas en torno al embarazo en la adolescencia. A saber: 1.- el embarazo como pasaje al mundo adulto; 2.- el embarazo como adquisición de condiciones femeninas o masculinas (madre y proveedor, respectivamente); 3.- el embarazo como problema, como riesgo o como motivo de culpa; 4.- el binomio madre-hijo como objeto de intervención o régimen de verdad sobre el tema; 5.- la autonomía para el ejercicio de la paternidad y maternidad bajo el manto de la tutela adulto-céntrica.

15.- Reconocer que padres y madres continúan siendo adolescentes y tiene sentimiento y necesidades acordes.

16.- Abordar la constitución de sujetos políticos y también de agentes colectivos en torno a esta problemática.

17.- Politizar la adolescencia, politizar el embarazo en la adolescencia, que significa avanzar en un enfoque de derechos sobre salud reproductiva y sexualidad, así como sobre carencias socio-políticas. Es decir, guiar la política y la práctica a partir de un enfoque de derechos integral, que sitúe la salud reproductiva en un contexto socio-económico determinado y la vincule a otras carencias. Enlazar subjetividades y posiciones objetivas de clase.

18.- *Des-adjetivar* y *biografizar* el embarazo en la adolescencia, como ya fuera dicho de acuerdo a Parrini (1999)

19.- Reconocer que todo es transicional, a veces efímero, en estas situaciones: desde la pareja e incluso hasta la paternidad o la maternidad, la propia adolescencia, el lugar físico donde viven, etc. Estas situaciones diversas y frágiles deben ser el punto de partido de todo análisis y de toda intervención técnica.

En fin: valorar y respetar los derechos de los niños supone elevarse por encima de la propia particularidad hacia la especificidad, para lo cual se requiere conocimiento del propio Yo y del Nosotros. Pareciera que las instituciones se arrogaran para sí el Nosotros y que las familias lucharan por defender lo individual. Nada más negativo que esta imputación. Creemos que, sin ligereza intelectual, las profesiones asistenciales deberían, como norma ética, en cada acción profesional, alcanzar un grado de *homogenización* que le permita romper con su propia cotidianeidad, para centrarse en el encuentro con el otro. Del mismo modo, la dinámica institucional, alguno de cuyos rasgos han sido delineados por los entrevistados, debería como tal también romper con aquellas prácticas rutinarias, cosificadas, en aras de alcanzar institucionalmente ese estado permanente de *homogeneización*, tendiendo claro en cada acto – ya sea administrativo, gerencial, político institucional – los fines últimos que otorgan su razón de ser.

## V. BIBLIOGRAFÍA.

- Bourdieu, P. (1997). Razones prácticas, sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.
- Burin, M. (2009). Atendiendo el malestar de los varones. En: Burin, M. y Meler, I. Varones. Género y subjetividad Masculinidad. (pp.157-209). Buenos Aires: Mujeres Editoras.
- Castells, M. (1997). The power of Identity (The Informations Age, Vol. II.). Oxford: Blackwell.
- Conde, D. (2008). La familia y la protección de la infancia. Las necesidades y los deseos, del individualismo a la autonomía. IX Jornadas de Psicología Universitaria. Memoria y Transformación Social: el conocimiento en la frontera. pp. 73-98. Recuperado de: <http://www.bvpspsi.org.uy/local/TextosCompletos/udelar/99748126592008IX4.pdf>
- Connell, R. (1987). Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. California: Stanford University Press.
- Del Castillo, S; Roth, A; Warstki, C; Rojas, R; y Chacón, O; (2008). La implementación de la política pública de salud sexual y reproductiva en el Eje Cafetero Colombiano: el caso del



embarazo adolescente. *Rev. Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 6 (1): pp. 217-255.

De Martino, M. (2017) *Visibilizando la Paternidad Adolescente. Experiencias y prácticas en la pobreza. Reflexiones socio-políticas desde el Trabajo Social*. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Trabajo Social Área Académica de Infancia y Familia. Informe Final de Investigación.

Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Santa Fé de Bogotá: Siglo del Hombre ed.; Univ. De los Andes.

Fraser, N. (1994). *La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío*. *Rev. Propuestas* (Lima Perú, Documentos para el debate entre mujeres) Volumen (3), pp. 3-39.

Gil, D.; Nuñez, S. (2002). *¿Por qué me has abandonado?* Trilce. Montevideo.

Heller, A. (1985). *Historia y vida cotidiana*. México: Editorial Grijalbo.

Heller, A. (1994). *Más allá de la Justicia*. Buenos Aires: Planeta.

Heller, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.

Heller, A. (2001). *Por una Filosofía Radical*. Buenos Aires: El Viejo Topo.

Heller, A; Ferenc F. (1988) *Políticas de la posmodernidad*. Barcelona: Ed. Península,

Hobson, B. (ed) (2002). *Making Men into Fathers. Men, Masculinities and the Social Politics of Fatherhood*. Cambridge: United Kingdom/University Press.

Lessa, S. E.; (1997); *Trabalho e Ser Social*. Maceió: Edufal/ UFC

Parrini, R. (1999). *Paternidad en la adolescencia: estrategias de análisis para escapar del sentido común ilustrado. Explorando en la cuadratura del círculo. Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/parrini.pdf>. Recuperado el 15 de marzo de 2016.

Sartre, J. P. (1966). *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I. Buenos Aires, Losada.

Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

**CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES EN EL SISTEMA  
CENTRAL: ESTRATEGIAS EXTRACTIVAS  
Y DE CONSERVACIÓN DE LOS RECURSOS  
NATURALES EN LAS SIERRAS Y VALLES ABULENSES**

Dios Saez, Jorge Juan de

# CONFLICTOS SOCIO AMBIENTALES EN EL SISTEMA CENTRAL: ESTRATEGIAS EXTRACTIVAS Y DE CONSERVACIÓN DE LOS RECURSOS NATURALES EN LAS SIERRAS Y VALLES ABULENSES.

## I. EL CASO DE LAS MINAS A CIELO ABIERTO EN LA SIERRA DE YEMAS, LA SIERRA DE ÁVILA Y EL VALLE DEL CORNEJA.

### I.1 *Desarrollo*

El medio rural y el rasgo que más lo caracteriza, la despoblación, es fuente de preocupación para unos (la población local), motivo de oportunidad para otros (empresas externas) y un fenómeno con el que legitimar políticas y discursos de control y gestión del territorio cada vez más centralizadas (administración pública autonómica).

Las zonas de montaña abulenses, sus sierras y valles, lugares en los se han desarrollado sociedades rurales, con ricos procesos de adaptación cultural, basadas en el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales (Tomé 1996; Troitiño 1995), no parecen ser territorios de oportunidad para las poblaciones locales, en la nueva división internacional del trabajo y la especialización de la economía global. Razón por la cual, la mayor parte de sus habitantes en edad laboral, se han visto y se ven obligados a emigrar.

Estos territorios han desarrollado una organización política, económica, social e institucional, con rasgos propios y autóctonos, basada en una relativa autarquía e independencia, consecuencia de un relativo aislamiento geográfico. Culturas que han desplegado una diversidad de aprovechamientos de los recursos naturales, en función de los diferentes gradientes altitudinales y latitudinales, como es el caso de la trashumancia, a través de complejos procesos de integración entre la economía y la ecología. Pues bien, estas zonas de montaña, a día de hoy, son incapaces de generar sus propias rentas y mantener a una población activa suficiente para sustentar procesos sociales y ecológicos viables, son territorios dependientes de estrategias y políticas que se elaboran, se planifican y se imponen desde muy lejos y sin la participación de la población local, y que económicamente dependen de rentas que se generan, en su mayor parte, fuera del territorio, en forma de subvenciones, pensiones de jubilación y de subsistencia, fundamentalmente.

Esta mirada, ciertamente negativa para los pobladores y territorios de montaña abulenses, se ve compensada, con una visión de oportunidad y de empleo, que ofrecen empresas externas al territorio, en forma de proyectos mineros a cielo abierto. Una nueva oportunidad económica, que propone la conexión de dichos territorios con la economía mundial, conforme a una nueva lógica, la del capitalismo global o globalización económica. Esta propuesta, materializada en una *commodity*, como es el feldespató potásico, permitiría a través de los proyectos mineros localizados en la Sierra de Yemas, en la Sierra de Ávila y en el Valle del Corneja, integrar estas zonas de montaña del Sistema Central en la cadena de valor de la industria de la cerámica a nivel mundial.

Sin embargo, los impactos de la actividad minera a cielo abierto en la salud, el medioambiente y los modos de vida tradicionales, a pesar de las estrategias, que llevan a cabo las empresas mineras, de compromiso con el desarrollo sostenible, de implicación en el desarrollo local y de discursos como el de la minería sostenible, no convence a la población local que ha decidido organizarse y crear plataformas ciudadanas en contra de la puesta en marcha de dichos proyectos mineros y asociaciones en defensa y puesta en valor del territorio.

El tercer actor de este nuevo gran juego por el control de los recursos en las Sierras y Valles abulenses, es la administración pública. La Junta de Castilla y León es quien tiene la competencia en la puesta en marcha de políticas y estrategias de muy diversa naturaleza, como, por ejemplo, de desarrollo rural, de turismo, de conservación de recursos naturales o de recursos minerales, con las que pretende poner en valor los recursos endógenos del territorio.

Sin embargo, las mismas razones que nos llevan a pensar en el fracaso de dichas estrategias, a tenor de los resultados de las mismas, con la despoblación como el indicador principal, son las mismas que utilizan para legitimar nuevas estrategias de intervención y control de los recursos, con el argumento de la creación de empleo y de lucha contra la despoblación. La Estrategia de Recursos Minerales de Castilla y León parece brindar una nueva oportunidad para llevar a cabo nuevos episodios de patrimonialización de los recursos naturales (Beltran y Santamarina 2016).

A través del estudio de varios conflictos socioambientales actuales, en distintas Sierras y Valles abulenses, vamos a estudiar las distintas estrategias de defensa del territorio, llevadas a cabo por la población local, las diferentes estrategias que utilizan las empresas para introducirse en el territorio para la extracción del mineral, y la estrategia de control del territorio y patrimonialización de los recursos, por parte de la administración autonómica, a propósito de la puesta en marcha de la Estrategia de Recursos Minerales de Castilla y León.

Teniendo en cuenta diferentes actores identificados, participantes en los conflictos objeto de estudio, se va a establecer diferentes niveles de análisis: quienes son, que hacen o como se organizan, cuáles son sus narrativas, los contextos geográficos en los que actúan y cuáles son sus impactos.

Esta investigación que se sitúa en un territorio de frontera de varias disciplinas, como son la antropología, la sociología, la geografía, la política y la economía. Cuestión que nos lleva a realizar una serie de consideraciones y a formular algunas preguntas, desde cada uno de estos ámbitos, a las que trataremos de dar respuesta a lo largo de la misma.

En primer lugar, los cuatro expedientes forman, lo que se ha denominado el triángulo del feldespato, por la posición de los expedientes mineros en los vértices de un triángulo imaginario. Se trata de unos conflictos socioambientales con un origen y unas fuentes comunes, la extracción del feldespato potásico, e incluso la población afectada por los expedientes mineros es, en todos los casos, rural. Sin embargo, desde el punto de vista geográfico, las unidades geográficas, las comarcas, donde se localizan, son diferentes: el expediente minero Riofrío 1146, afecta a una serie de municipios situados en la Sierra de Yemas (Sierra Paramera), como son Sotalvo, Mironcillo, Gemuño y Riofrío; en tanto que el expediente minero de Leito 1122, afecta a varios municipios de la Sierra de Ávila y, en menor medida, Valle del Ambles, como son Sanchorreja, Valdecasa, La Torre y Narillos del Rebollar, por último; los dos expedientes mineros Sonsoles 1138 y Villatoro 1143, se sitúan en el Valle del Corneja, afectan a los municipios de Bonilla de la Sierra, Tórtolos, Becedillas y Casas del Puerto. Las dos unidades geográficas, Sierra Paramera y Sierra de Ávila, comparten su caracterización rural y la influencia notable que sobre ellas ejerce, por cercanía, la ciudad de Ávila. Sin embargo, tienen especificidades que las diferencian notablemente y condicionan su desarrollo, en el caso de Sierra de Yemas, la Ciudad de Ávila, con sus más de 50.000 habitantes, ejerce de cabecera de comarca, además capital de provincia, es decir su posición es más central, y se encuentra mejor articulada territorialmente. En el caso de la Sierra de Ávila, es una unidad geográfica más periférica y con una fuerte desarticulación territorial al no contar con una cabecera de comarca relevante. Por último, el Valle del Corneja, es una unidad geográfica más alejada de Ávila, separada del Valle del Ambles por el Puerto de Villatoro, con una escasa articulación territorial y que cuenta con dos cabeceras de

Comarca, como son Barco de Ávila y Piedrahíta, con una población insuficiente y una escasa dotación de servicios, y por tanto con poca capacidad de dinamización comarcal.

Desde la geografía que estudia los conflictos, nos lleva a formular un primer bloque de preguntas del tipo: ¿Existen diferencias y similitudes entre los conflictos socioambientales analizados, que se expliquen por su diferente posición geográfica, en términos de dinámica del conflicto (actores implicados, acciones o formas de movilización, intensidad del conflicto, evaluación o intensidad de los impactos, etc) y de los diferentes resultados del mismo?. A igualdad de condiciones en términos de ruralidad y de ciertas dinámicas sociodemográficas y económicas, ¿Las unidades geográficas afectadas por los expedientes mineros, Sierra de Yemas (Sierra Paramera), Sierra de Ávila y Valle del Corneja, son igualmente vulnerables, o se pueden establecer distintos grados de vulnerabilidad?

En segundo lugar, existe un interés inusitado por un mineral industrial, de mediano interés como es el feldespató, por parte de dos empresas locales abulenses, de escasa capacidad inversora y solvencia económica. La hipotética utilización de dicho mineral sería la industria de la cerámica situada en la Comunidad Valenciana. El denominado triángulo del feldespató, lo conforman cuatro explotaciones mineras, que en caso de llevarse a cabo, se situarían todas ellas en un radio de 40 km, es decir, una concentración de explotaciones mineras de un mismo mineral que nos llevaría a considerar dicha área como un nuevo polo minero.

Desde la economía y alguna de sus variantes, como la economía internacional y la especialización productiva, nos lleva a formular un segundo bloque de preguntas: ¿A qué intereses económicos y empresariales obedece la fiebre minera por el feldespató en la provincia de Ávila?. ¿Existe un interés legítimo empresarial de formar parte de la cadena de valor de la industria cerámica en la economía global o existe algún otro interés no declarado públicamente?. Desde el ámbito de la economía global financiera y especulativa, preguntas como ¿lo que mueve a los promotores de los expedientes es un interés especulativo, de compra-venta de los derechos mineros que favorece la actual Ley de Minas de 1973?. Una Ley que se fundamentó en el interés general y que hoy representa un marco normativo que favorece multitud de solicitudes de permisos mineros, en todo el territorio español, y la posterior especulación de los derechos mineros obtenidos.

En tercer lugar, los expedientes mineros tienen lugar en territorios en los que se han desarrollado economías locales de base agraria y ganadera, pequeño comercio y hostelería, e incluso iniciativas relacionadas con la industria agroalimentaria, extracción de áridos y piedras ornamentales y la construcción. También se han impulsado estrategias y programas, desde la administración autonómica, que han representado una apuesta importante por la industria agroalimentaria de calidad, el turismo de naturaleza o cultural, apoyadas en estrategias de conservación del valioso patrimonio natural y cultural. Todo ello configura un modelo de desarrollo basado en actividades tradicionales, al que se han incorporado criterios de innovación y calidad, así como actividades nuevas, que dan respuesta a nuevas demandas sociales, con importantes sinergias entre ellas (Andrade y Aramendi 1999; Sánchez 2002).

Desde el ámbito de la política territorial o de la geografía regional y los modelos de desarrollo territorial, se formula el tercer bloque de preguntas: ¿La cuestión de la minería es una cuestión técnica, de cumplimiento de la legalidad, o es una cuestión estratégica sobre qué modelo de desarrollo territorial se quiere? Teniendo en cuenta el número de permisos mineros solicitados, ¿Qué modelo de desarrollo se quiere para las Sierra y Valles abulense afectados por los expedientes mineros, un polo de desarrollo de la minería, con el que participar en el sector industrial, o se quiere apostar por el turismo y el sector agroalimentario de calidad? ¿Son ambos planteamientos compatibles con la conservación y puesta en valor del patrimonio natural y cultural?

En cuarto lugar, en el caso del expediente minero de Leito 1102, la empresa promotora calificó, en la formulación de los proyectos, a los municipios afectados como pueblos fantasmas y a su población, como envejecida y con escasa formación. Sin embargo, con una simple observación a partir de la participación de este investigador en algunas acciones llevadas a cabo por las plataformas ciudadanas se puede constatar que: las personas que se oponen a los conflictos son personas que, en su mayoría, viven en la ciudades; es población adulta, sobre todo, y mayores; con una presencia significativa de la mujer, que además asume un papel de liderazgo de las plataformas en reuniones y grupos de trabajo; personas que tienen formación universitaria y secundaria que la ponen al servicio de las plataformas, y que; manejan las redes sociales para comunicarse e informar.

Desde la antropología social se formula el cuarto bloque de preguntas: ¿Cuál es el perfil de las personas que pertenecen a las distintas Plataformas y Asociaciones creadas?. La presencia de una mayoría de mujeres, o el hecho de que en la plataforma estén representadas diferentes clases sociales, ¿nos remite a conceptos como el eco-feminismo o el ecologismo social para entender o explicar formas de organización y movilización de las plataformas y asociaciones constituidas?. ¿Cómo puede influir el perfil de las personas que componen las diferentes plataformas en la dinámica y los resultados de los diferentes conflictos? ¿Cuáles son las motivaciones que te llevan a participar y si ello nos indica que existen diferentes lenguajes de valoración de los recursos naturales y territorios que defienden? ¿Utilizan en sus discursos modelos de desarrollo alternativos a la minería a cielo abierto?

En quinto lugar, observamos que las personas han decidido organizarse en Plataformas Ciudadanas y Asociaciones de Defensa del Territorio, con estrategias propias y compartidas, con acciones diferentes en cantidad y naturaleza de las mismas, han constituido diferentes grupos de trabajo, han llevado a cabo formas de movilización individual y conjunta, cada una ha impulsado y compartido una estrategia de alianzas territoriales, estratégicas y apoyo.

Desde la perspectiva de la sociología y los movimientos sociales, existe un quinto bloque de preguntas: ¿Cuáles de cada uno de esos aspectos les hacen diferentes y cuales comparten en una apuesta común? ¿Se puede extraer un modelo común de organización, funcionamiento y dinámica? ¿Todas las acciones tienen la misma naturaleza o podemos establecer alguna clasificación de segundo orden?, ¿Después de un año de creación de las Plataformas, qué balance hacen, valoración de aspectos positivos y negativos?.

En sexto y último lugar, la resistencia contra los proyectos mineros ha dado lugar a la aparición de nuevos actores en el territorio, como es el caso de las Plataformas y Asociaciones de defensa del territorio, que se vienen a añadir a otros que ya existían, como sindicatos agrarios, asociaciones de empresarios, asociaciones de desarrollo rural, entidades sociales, ecologistas, comunidades de regantes, administración y entidades públicas, etc.

Desde el ámbito de la sociología rural, el planteamiento anterior nos conduce a formular el sexto y último bloque de preguntas: ¿El desarrollo de cada uno de los conflictos ha dado lugar a algún de aprendizaje (empoderamiento) de los participantes de las plataformas? ¿Las asociaciones creadas en cada uno de los territorios nacen con vocación de permanencia en el tiempo y con la pretensión de que se las tome en cuenta en la planificación del desarrollo futuro en sus respectivas comarcas? ¿En qué medida las plataformas y asociaciones creadas a cuenta de los conflictos alteran el equilibrio del mapa de actores que interactúan en el territorio?

## 1.2 Análisis de resultados

En este punto es preciso observar que se trata de resultados parciales, producto del primer año de investigación. Incluso, nos atrevemos a anticipar que estos resultados que, en este momento, consideramos relevantes, puedan dejar de serlo para dar paso a otros resultados más importantes que aún no han sido observados o analizados.

También es conveniente añadir, que los resultados deben ser interpretados, teniendo en cuenta que los conflictos se encuentran en distintas fases. Desde el caso del expediente Leito 1122 (Sierra de Ávila), que ha obtenido un resultado positivo, como es que la Comisión Territorial de Urbanismo y Medio Ambiente de Ávila ha emitido una declaración negativa de la Declaración de Impacto Ambiental (D.I.A.), hasta el momento de *impasse* en el que se encuentran el resto de expedientes mineros.

En primer lugar, desde la geografía de los conflictos, un primer nivel de análisis de los datos obtenidos de las encuestas realizadas a cada una de las Plataformas Ciudadanas constituidas en cada uno de los territorios afectados por los expedientes mineros, arrojan unos primeros resultados. Si bien, es preciso aclarar que en el momento de redacción de esta ponencia solo hemos tenido la oportunidad de contrastarlos con dos de las tres plataformas, las Plataformas No a la Mina en la Sierra de Yemas y No a la Mina en el Valle del Corneja. 1) El nivel de respuesta, que se podría asimilar con el número de integrantes de las plataformas, ha sido mucho menor en el Valle del Corneja (73), como cabía de esperar, una comarca más alejada de la capital y problemas de articulación territorial, que, en las otras dos plataformas, Sierra de Yemas (168) y la Sierra de Ávila (189). Sin embargo, llama la atención la mayor participación en la Plataforma Sierra de Ávila que en la Sierra de Yemas, pues, aunque ambas están en el ámbito de influencia de Ávila capital, la primera presenta graves problemas de despoblación y sin municipios que ejerzan de cabecera de comarca (desarticulación territorial). 2) Respecto de los municipios en los que residen los participantes de las Plataformas de la Sierra de Ávila y Valle del Corneja, destaca el hecho de que entre un 35%-40% residen en municipios de más de 100.000, resultado del destino migratorio elegido en esas comarcas, mayormente, Madrid, Barcelona y Bilbao. En tanto que en la Sierra de Yemas el destino elegido fue Ávila, donde residen un 50% de las personas que integran la plataforma. Dicha cuestión explica una mayor presencia, en las acciones de movilización que se han llevado conjuntamente, de los integrantes de la Plataforma de la Sierra de Yemas.

Un segundo nivel de análisis, desde la geografía de conflictos es, teniendo en cuenta que los conflictos analizados afectan a la población rural o se desarrollan en el medio rural, establecer si existe una correlación entre conflictos socioambientales y medio rural a una escala geográfica mayor. En este sentido, se han analizado los conflictos recogidos por el Atlas de Justicia Ambiental, elaborado por el Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales de la Universidad Autónoma de Barcelona (ICTA-UAB), y los resultados que arroja son que casi el 60% de los mismos tiene lugar en el medio rural, frente al 30% del medio urbano. (Fuente: <https://ejatlas.org/country/spain> datos consultados entre el 1 de noviembre y 2 de noviembre de 2017).

En segundo lugar, desde la economía regional o internacional, se ha analizado la importancia económica del feldespato, a partir de la Estadística Minera 2015 y los informes del Panorama Minero sobre este mineral, realizados por el Instituto Geológico y Minero de España (IGME). Además, se ha analizado la cadena de valor de la industria cerámica, situada en la Comunidad Valenciana, en la cual las explotaciones mineras Leito, Sonsoles, Villatoro y Riofrío serían sus eslabones iniciales. Por último, también se ha indagado en la importancia del denominado triángulo del feldespato en la Estrategia de Recursos Minerales de Castilla y León. Los resultados de todo ello, son desconcertantes, en el sentido de: 1) La producción nacional de feldespato y el empleo generado, en el periodo 2005-2014, ha disminuido en un

37% y un 35% respectivamente. Solo existen 6 explotaciones de feldespatos a nivel nacional. 2) La importación de feldespatos se ha incrementado en el periodo 2001-2015 en un 186%, fundamentalmente de Turquía (74%) e Italia (20%), directamente al puerto de Castellón, en la Comunidad Valenciana, comunidad autónoma donde están instaladas la mayor parte de las industrias de la cerámica. 3) El precio del feldespatos en el periodo 2011-2015 apenas ha variado en los mercados internacionales. 4) Las zonas donde están solicitados los permisos mineros, fuente de los conflictos, no forman parte de las áreas de interés o actividad minera de la Estrategia de Recursos Minerales de Castilla y León.

En tercer lugar, desde la política territorial y la geografía regional, el análisis de sucesivos Estrategias o Planes de Desarrollo que se han llevado a cabo en las zonas objeto de estudio en esta investigación, llama la atención en el análisis de las potencialidades del territorio la presencia de numerosos sellos de calidad en el sector agroalimentario y la apuesta por un sector turístico también de calidad, un sector que ha tenido un importante desarrollo en las comarcas analizadas en las últimas décadas. La base de ambos sectores, es el importante patrimonio natural y cultural que atesoran estos territorios y el reconocimiento de sus productos: I.G.P. Carne de Ávila y Judías de El Barco de Ávila, o bienes de interés cultural como B.I.C. Castillo de Bonilla de la Sierra, Castillo de Manqueospese y Palacio Coto de Riofrío y la Red Natura Sierra de Paramera-Serrotea y Encinares de la Sierra de Ávila. Otra cosa es la compatibilidad de todas estas actividades con la actividad minera a cielo abierto, a través de lo que se ha dado en llamar minería sostenible, cuestión que será objeto de análisis en la investigación en una fase posterior.

En cuarto lugar, desde la antropología social, el análisis del perfil de las personas que participan en las plataformas ciudadanas a partir de las encuestas realizadas y que han contestado 330 personas, arroja algunos resultados interesantes: 1) Entre un 53%-60% son mujeres. 2) Entre el 50%-70% de los integrantes es población vinculada, que aunque no reside habitualmente, lo hace parcialmente. Relacionado con el dato anterior, es que el 33% de la población vive en municipios directamente afectados o cercanos. 3) Entre un 72%-84% tiene estudios secundarios o superiores, cuestión que ha condicionado las acciones llevadas a cabo y sus consecuencias, como el boicot administrativo, a través de la presentación de recursos y alegaciones a los expedientes. 4) Los motivos por los que se movilizan las personas son, en mayor medida, “arraigo, identidad y pertenencia al territorio” e “impacto sobre la cultura, el paisaje y el medioambiente” y por los que menos “impactos en las actividades económicas tradicionales y turismo” e “impactos sociales como el agravamiento de la despoblación”. Estos datos muestran el error de percepción de las empresas mineras al considerar los territorios en los que van a desarrollar su actividad como pueblos fantasmas y a sus pobladores con escasa formación.

En quinto lugar, un análisis desde la sociología y los movimientos sociales, las encuestas realizadas y las entrevistas grupales, arrojan los siguientes resultados sobre las dinámicas y formas de movilización de las plataformas: 1) existe una transferencia de conocimiento entre las plataformas, en base a la experiencia acumulada de cada una de ellas o de las personas que las lideran, pues todas ellas son conscientes de que es una lucha de largo plazo y del riesgo de agotar a los miembros de la plataforma, razón por la cual alternan momentos de mucha actividad, asociada con algún movimiento o novedad en los expedientes mineros, con momentos de latencia. 2) Las formas de movilización utilizadas por las plataformas son variadas, siendo las más utilizadas las protestas o movilizaciones en la calle, la actividad con grupos políticos, las campañas de recogida de firmas y el establecimiento de alianzas. 3) El hecho de que la fuente de los conflictos haya sido la misma en los 3 casos y en la misma provincia, ha facilitado la realización de numerosas acciones conjuntas entre ellas e, incluso, con otras plataformas ciudadanas contra expedientes mineros a cielo abierto en



Salamanca, Zamora y Cáceres. 4) Un rasgo diferenciador en la dinámica y funcionamiento de las plataformas en el uso de las redes sociales.

En sexto y último lugar, como resultado de las entrevistas grupales, todas las Plataformas coinciden en que es necesario apoyarse o promover una Asociación, con la que, llegado el caso, emplear la vía o acciones legales. Pero también, y a modo de otro nivel de protección, se ha creado la asociación con una vocación de permanencia en el tiempo, con la que otorgar al territorio con otro nivel de protección y desarrollar acciones de puesta en valor del paisaje, la etnografía, el patrimonio cultural y las costumbres de los pueblos. Podríamos decir, que los expedientes mineros han encendido una llama, pues los integrantes de las plataformas han desarrollado una mayor conciencia ciudadana y política, orientada a la acción en la valoración y defensa de sus territorios.

## II. CONCLUSIONES

Con una investigación en curso, no podemos hablar de conclusiones, sino más bien de nuevas líneas de trabajo y de investigación.

Respecto de los condicionantes geográficos en los que las plataformas ciudadanas y asociaciones operan, es decir, su posición centro-periferia, no parecen explicar el éxito o no éxito en los resultados de los conflictos, como nos muestra el caso de la Plataforma No a la Mina en la Sierra de Ávila. Cuestión que nos lleva a pensar que es necesario indagar más en aspectos intrínsecos de las organizaciones, como, por ejemplo, el liderazgo de algunos de sus miembros y el tejido o el capital social que han generado en momentos previos al conflicto, entre otras cuestiones.

Del análisis económico y geográfico realizado no parece que nos encontremos con un territorio que cuente con claras ventajas competitivas para la participación en el mercado internacional de las *commodities* o de la industria cerámica. Cuestión que nos obliga a considerar y analizar otras razones que no necesariamente responden a una lógica económica o empresarial, sino a relaciones menos claras y transparentes entre las élites económicas y políticas, que caracterizan muchos conflictos socioambientales.

Sobre las estrategias de desarrollo local, que se han venido implantando en los territorios analizados y el escaso nivel de participación de la población en las mismas (residente o no residente), será necesario examinar como el desarrollo de las nuevas asociaciones creadas de defensa del territorio y el empoderamiento de sus socios, alteran o no las reglas del juego a futuro, haciéndolas más democráticas y participativas. Cuestión que nos llevaría a analizar casos de éxito en la gestión constructiva del conflicto.

Respecto del perfil de los integrantes de las plataformas, es necesario analizar en mayor medida, cuál es el papel de la población vinculada, que no está censada pero que se siente profundamente arraigada en el territorio, en la defensa del territorio, y que niveles de relación, dialogo, experiencias, pensamiento y acción desarrolla con la población residente más activa e implicada. Es decir, en qué medida los conflictos suponen una oportunidad de regeneración del tejido social en las comarcas en las que se desarrollan.

Por último, las plataformas han iniciado una estrategia de alianzas con las que fortalecerse y dar visibilidad al conflicto a nivel nacional e internacional, cuestión que nos llevará a investigar sobre aspectos diferenciadores respecto de otros conflictos socioambientales que han tenido lugar en estas sierras y valles abulenses.

### III. BIBLIOGRAFÍA

Andrade, Antonia/ Aramendi, Rafael (1999). Recursos naturales de las Sierras de Gredos. Ávila. Ed Gran Duque de Alba

Beltrán Costa, Oriol/ Santamarina Campos, Beatriz (2016). “Antropología de la Conservación en España. Balance y perspectivas”. En: Revista de Antropología Social, 25, pp.85-109.

Sánchez Muñoz, M<sup>a</sup> Jesús (2002). La Cuenca Alta del Adaja (Ávila): diagnóstico geográfico y bases para un desarrollo rural integrado. Ávila. Editorial Gran Duque de Alba.

Tomé Martín, Pedro (1996): Antropología ecológica: influencias, aportaciones e insuficiencias. Ávila. Ed Gran Duque de Alba.

Troitiño Vinuesa, Miguel A (1995). Gredos: Territorio, Sociedad y Cultura. Ávila. Editorial Gran Duque de Alba.

# **POLÍCIA E COMUNIDADE: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DA ATUAÇÃO POLICIAL NO GAECIM**

Oliveira, Jonas

# POLÍCIA E COMUNIDADE: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DA ATUAÇÃO POLICIAL NO GAECIM

## I. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objeto analisar as ações desenvolvidas no GAECIM - Grupo de Atendimento Especializado à Criança, ao Idoso e à Mulher - na cidade de Parnaíba, localizada no interior do Estado do Piauí, nordeste do Brasil. O GAECIM é um grupamento da Polícia Militar do Estado do Piauí criado em 2015 com o objetivo de desenvolver atividades de policiamento voltadas prioritariamente para grupos sociais vulneráveis. Ou seja, sua atenção e foco é voltada quase que exclusivamente para grupos sociais que até pouco tempo não eram particularmente considerados “problema” da polícia. Este trabalho é necessário, pois nas últimas décadas houve um incremento da violência familiar na cidade o que, via de regra, contribuiu para elevar outros índices de violência.

A atuação do GAECIM vem mudando a configuração da violência na cidade. De acordo com os entrevistados, a maior parte da violência que ocorre na cidade é contra os grupos sociais vulneráveis. Isso é particularmente interessante porque em outras cidades no Brasil, o tráfico de drogas ocupa a primeira posição no ranking dos maiores problemas enfrentados pela polícia. Por outro lado, outros desafios se colocam quando a questão é desenvolver atividades de policiamento com crianças, idosos e mulheres, pois novos problemas surgem quando o intuito é enfrentar a violência que atinge esses grupos.

Assim, para analisar um problema tão complexo que é a violência contra crianças, idosos e mulheres pretendemos abordar a relação entre policiais masculinos e femininos, a hierarquia na Polícia Militar e as violências com os quais os policiais na PMPI (Polícia Militar do Estado do Piauí) lidam no cotidiano de trabalho. Entretanto, é necessário afirmar que este trabalho não pretende esgotar as questões de temas tão complexos quanto os que serão abordados aqui, mas lançar luz sobre fenômenos sociais que contribuem para a compreensão das relações sociais no Brasil.

Este trabalho é fruto de uma pesquisa realizada com aproximadamente cinquenta policiais militares que atuam na cidade de Parnaíba e em outras cidades em seu entorno. Na pesquisa mais geral, pretendíamos compreender as dificuldades inerentes ao trabalho dos policiais em seus mínimos detalhes, assim como compreender os dilemas dos policiais no cumprimento de seu ofício. Para atingir tal objetivo, buscamos dialogar com pesquisas que abordam problemas relacionados à Segurança Pública comuns aos policiais em outras cidades do Brasil.

Estamos particularmente interessados em compreender os policiais em seus próprios termos, pois acreditamos que os policiais desenvolvem modos específicos de enfrentar à violência contra crianças, idosos e mulheres. Assim, apesar do treinamento e preparo que recebem para exercer a atividade de polícia, outros elementos são incorporados no cotidiano de trabalho que não estão necessariamente em acordo com os manuais através dos quais as atividades policiais são organizadas.

## II. GÊNERO E HIERARQUIA

No seu uso mais recente, o “gênero” parece ter aparecido primeiro entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O gênero sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas das feminilidades. As que estavam mais preocupadas com o fato de que a produção dos estudos femininos centrava-se sobre as mulheres de forma muito estreita e isolada, utilizaram o termo “gênero” para introduzir uma noção relacional no nosso vocabulário analítico. Segundo esta opinião, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de qualquer um poderia existir através de estudo inteiramente separado. (SCOTT, 1990)

A discussão de gênero vem se acentuando no Brasil e em outros países pelo mundo. Vivemos em um tempo no qual as mulheres conquistam espaços em diferentes setores da sociedade nos quais aos poucos as barreiras sociais vem sendo ultrapassadas. No entanto, a vida das mulheres não é nada fácil no Brasil. Em geral, elas são alvos de um machismo arraigado que retira oportunidades de crescimento pessoal e profissional pelo simples fato de serem mulheres. Muitas trabalham fora de suas casas e, quando em casa, cuidam dos filhos(as), às vezes, sem a ajuda de seus companheiros. Tal situação evidencia a sobrecarga de trabalho remunerado e não remunerado que as mulheres vivenciam em seu cotidiano.

As mulheres ainda sofrem com a violência física que pode transformar-se em violência letal, já que muitos homens não se conformam com o término do relacionamento e podem assassinar suas ex-companheiras com a desculpa de que mataram por amor. No passado, convivíamos com a “legítima defesa da honra” na qual homens eram absolvidos do assassinato de suas companheiras alegando que foram traídos. A violência contra a mulher no Brasil tem sido uma prática comum que vem se intensificando nas últimas décadas.

A violência doméstica contra a mulher tem sido um problema cada vez mais em pauta nas discussões e preocupações da sociedade brasileira. Apesar de sabermos que tal violência não é um fenômeno exclusivamente contemporâneo, o que se percebe é que a visibilidade política e social desta problemática tem um caráter recente, dado que apenas nos últimos 50 anos é que tem se destacado a gravidade e seriedade das situações de violências sofridas pelas mulheres em suas relações de afeto. Guimarães & Pedrosa (2015)

Ao atender prioritariamente as crianças, idosos e as mulheres o GAECIM busca combater a violência doméstica que, como disse anteriormente, vem se intensificando no Brasil. Um dos motivos desse incremento da violência pode residir na crise do modelo de sociedade patriarcal que durante muito tempo estruturou as relações de poder na sociedade brasileira.

O patriarcado pautado nas desigualdades de gênero é uma estrutura social e um movimento histórico que ordena e naturaliza as relações de poder entre homens e mulheres e, dessa forma, produz e reproduz desigualdades sociais em diferentes espaços, além de perpetuar suas estruturas ao longo do tempo e em diversas sociedades, mesmo que de maneiras diferentes. Campos & Almeida (2016)

Por sociedade patriarcal podemos compreender uma sociedade fortemente arraigada de valores construídos no universo dos homens que mantém o controle dos destinos sobre a casa, a família e a propriedade, anulando os demais grupos que estão sob seu controle. Assim, mulheres e crianças ficam subjugadas aos arbítrios dos homens e, deste modo, estão condenadas a invisibilidade de suas demandas e a subordinação aos desejos dos homens em uma relação desigual, arbitrária e, fundamentalmente, hierárquica. Entretanto, se no passado as mulheres estavam submissas a esse modelo, não podemos afirmar que essa submissão ainda se faz presente em sua totalidade.

Em sociedade patriarcal a violência em suas diferentes manifestações torna-se elemento que busca assegurar a dominação masculina. Nesse sentido, podemos afirmar que a violência é o fator principal que mantém a estrutura patriarcal há séculos sob o domínio de um grupo específico. A violência física, simbólica e psicológica são utilizadas de diferentes maneiras para manter a estrutura de uma relação poder desigual e arbitrária. É interessante notar que independente da classe social ou do grau de instrução, a violência doméstica se manifesta em todos os grupos sociais.

Outra abordagem interessante sobre a relação entre homens e mulheres em contextos hierárquicos se refere a dominação masculina que pode ser analisada como manifestação da sociedade patriarcal. Assim, homens a impõem sobre a sociedade, através da violência simbólica, como meio para anular os elementos constitutivos do feminino, subjugando esse universo aos interesses masculinos.

Quando os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, seus atos de conhecimento são, inevitavelmente, atos de reconhecimento, da submissão. Bourdieu (2007)

A construção da masculinidade é um processo que se inicia nos primeiros anos de vida. Os meninos são frutos dessa construção social através da qual aprendem quais são os atributos que devem possuir para serem reconhecidos como homens. Esse processo não termina na fase da infância ou na adolescência, mas continua durante toda a vida do indivíduo e se encontra presente em diferentes instituições sociais, dentre elas, a polícia. Deste modo, tanto os homens quanto as mulheres operam com esse modelo de masculinidade e transmitem-no através de diferentes processos de socialização.

De uma maneira muito sutil, a sociedade inscreve e prescreve um padrão de comportamento que molda o homem e a mulher. Existe um processo de construção social no qual há uma expectativa social de que a mulher seja frágil, boa mãe, protetora dos seus filhos, boa esposa, comportada, educada, dentre outros. Dos homens, espera-se que eles sejam machos, viris, fortes, protetores, provedores e corajosos. Assim, cada sociedade opera a partir de um modelo simbólico na construção do ser homem e do ser mulher. Deste modo, a dominação masculina se manifesta de diferentes formas a fim de garantir a hegemonia masculina na qual homens e mulheres reproduzem os esquemas da dominação.

### III. DESIGUALDADE DE GÊNERO: A ATUAÇÃO DA MULHER NA PMPI

A Polícia Militar pode ser definida como uma instituição na qual impera um modelo fortemente hierárquico. Através da hierarquia, as práticas policiais são definidas, assim como as diferenças que o modelo hierárquico abrange. Na Polícia Militar há uma clara distinção entre praças e oficiais. Os primeiros são aqueles que desempenham as atividades de policiamento ostensivo com maior regularidade e os segundo em geral planejam as atividades que devem ser desempenhadas dentro da polícia.

A atividade policial se constitui como atividade predominantemente masculina. Nesta instituição, os homens são maioria e impõem uma visão hegemônica sobre a atuação do policial militar nas atividades cotidianas que correspondem ao trabalho da polícia. As relações entre homens e mulheres na polícia militar são atravessadas pela hierarquia da profissão e pela hierarquia de gênero que se manifesta na sociedade mais ampla. É curioso notar que em São Paulo, desde 1950 as policiais femininas tinham o trabalho atravessado pela hierarquia de gênero.

Tendo sido admitidas visando um policiamento mais “humano”, as policiais femininas foram encarregadas inicialmente do cuidado com mulheres, crianças, idosos, jovens em situação de delito

e enfermos, na década de 1950. Seu território primordial de atuação eram as estações de trem e rodoviária, visando um cuidado extra com as migrantes e suas famílias que chegavam a capital do estado todos os dias. Resgatamos que na década de 1950 houve um movimento massivo de migração para a cidade de São Paulo, principalmente de populações vindas do Norte e Nordeste do Brasil, sob a promessa de melhores empregos e oportunidades, com a crescente industrialização na cidade. Denari (2017)

As mulheres policiais (Pfems ou simplesmente fems) enfrentam problemas para a execução do trabalho policial, pois vivem sob a ótica de uma instituição extremamente machista e na qual a visibilidade do trabalho feminino está restrita a determinadas funções. Deste modo, geralmente as mulheres são destinadas a trabalhos burocráticos, considerados de menor ostensividade e periculosidade. Muitos policiais acreditam que as mulheres não estão preparadas para combater a criminalidade, pois na hora do enfrentamento elas “colam a placa”. Por isso, ser policial é coisa para um “homem de verdade”.

É interessante notar que as mulheres desempenham atividades consideradas importantes, porém de apoio ao trabalho masculino. Em geral, as narrativas apontam que as mulheres policiais são necessárias no trabalho de policiamento porque como o crime vem mudando progressivamente, assim como o perfil do criminoso. As mulheres atualmente se envolvem em atividades criminosas e, portanto, as policiais são as responsáveis por fazer uma revista corporal nas suspeitas ou mesmo atender as vítimas mulheres que podem se sentir mais a vontade com as policiais do que com os homens.

Entretanto, raramente os policiais consideram que as mulheres deveriam desempenhar o patrulhamento ostensivo no cotidiano somente quando convocadas para atender alguma ocorrência que envolva o sexo feminino. Os policiais afirmam que as mulheres policiais são mais úteis quando ficam controlando as ocorrências no serviço de comunicação da polícia ou desempenhando trabalho burocrático. Em geral, eles afirmam que nas ocorrências violentas que além de se protegerem também teriam que proteger as policiais o que seria um trabalho maior.

As narrativas dos policiais revelam que estão operando com valores sociais engendrados na sociedade mais ampla na qual a mulher deve ficar no domínio da casa e o homem no domínio da rua. Muitos policiais afirmam ainda que a sociedade não está preparada para ver mulher morrendo em confrontos violentos. Essa afirmação revela um paradoxo social, pois indica que a morte dos homens não choca tanto a sociedade quanto a morte das mulheres. Por outro lado, revela valores nos quais cabe aos homens proteger as mulheres, mesmo que institucionalmente as policiais tenham as mesmas funções que os homens na polícia militar.

Deste modo, podemos afirmar que a polícia militar reproduz o modelo patriarcal dominante na sociedade mais ampla ao mesmo tempo em que produz novas formas de dominação nas quais o gênero não deveria ser o modelo dominante na polícia militar. Entretanto, não foi isso que tornou-se evidente na pesquisa de campo. Contudo, se no policiamento ostensivo os policiais buscam sujeitar a policial ao modelo de dominação que eles acreditam ser o mais correto para a atividade de policiamento ostensivo, no trabalho no GAECIM as policiais ganham visibilidade.

#### IV. A VIOLÊNCIA CONTRA GRUPOS SOCIAIS VULNERÁVEIS E A ATUAÇÃO DO GAECIM

O Brasil é um país que vem convivendo há décadas com altos índices de violência. Apesar de muitos países na América Latina conviverem com problemas semelhantes, no Brasil as taxas de violência como roubos, homicídios, assaltos a mão armada, sequestros e violência doméstica vêm apresentando sucessivamente um aumento que demonstram, grosso modo, a dificuldade de

diferentes governos em lidar com problemas sociais que estão entre as maiores preocupações da população brasileira.

No Brasil, o tipo de crime que ganha mais destaque é aquele que envolve o tráfico de drogas, que resulta em violência entre traficantes que disputam pontos de venda de drogas. Contudo, a violência de gênero vem despontando como um grave problema social e ganhando destaque nos meios de comunicação. Obviamente, isso não significa que esse tipo de violência seja novo, mas que a sociedade vem despertando maior interesse por um problema que no passado ficava restrito aos espaços domésticos e que a Lei não dava atenção especial este tipo de violência, tratando-a como violência em geral.

Após a Lei Maria da Penha, que entrou em vigor em 2006 e a Lei do Feminicídio que entrou em vigor em 2015, podemos afirmar que definitivamente a violência de gênero ganhou destaque na sociedade brasileira, o que contribuiu enormemente para novas políticas públicas pudessem ter como alvo a violência contra as mulheres em uma sociedade na qual esse tema foi tratado no âmbito privado. No passado, vigorava a ideia de que “em briga de marido e mulher, ninguém mete a colher”. Essa mesma lógica pode ser acessada para desvendar porque a violência contra crianças e idosos só ganhou destaque recentemente.

O mapa da violência 2015 revela altos índices de violência de gênero. A violência contra a mulher, assim como contra crianças e contra idosos vem aumentando no Brasil. Isso coloca o país em uma posição de destaque internacional no tocante a violência contra grupos sociais vulneráveis. Por causa da mudança de paradigma ocorrida recentemente, diferentes órgãos precisam intervir em conflitos domésticos. Não que isso não acontecesse antes, mas os policiais desprezavam esse tipo intervenção, pois acreditavam que marido e mulher faziam as pazes quase que imediatamente após a briga.

Essa situação começou a mudar com as DEAMs (Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher), pois estas ofereciam um atendimento voltado para a mulher, apesar das dificuldades desse atendimento especializado.

As Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAMs) podem desempenhar um papel fundamental na rede de serviços que atende mulheres que sofrem violência sexual, pois são, com frequência, o primeiro local procurado por essas mulheres – ou ao qual elas são levadas. Entretanto, há alguns indícios de que o atendimento das DEAMs a esses casos ainda não está adequado aos parâmetros estabelecidos pelas políticas públicas. Alguns estudos referem que, não raramente, as mulheres são tratadas de maneira preconceituosa ou até mesmo discriminadora quando precisam recorrer a essas delegacias, em especial quando se trata de realizar boletim de ocorrência por estupro, como parte do processo para obter um aborto legal. Além disso, há evidências de que as DEAMs têm problemas quanto à falta de recursos humanos e materiais para o seu funcionamento, assim como falta de capacitação de funcionários para atuarem de maneira qualificada. Osis, Duarte & Faúndes (2013)

De acordo com os policiais, no enfrentamento a violência contra grupos vulneráveis, o trabalho das mulheres é fundamental. Isso porque, para eles, a mulher consegue fazer um trabalho mais humanizado quando comparada aos homens. Assim, as mulheres conseguem ter acesso a informações que os homens policiais não conseguem, porque são do mesmo sexo que o possível agressor. Uma policial entrevistada afirma:

Mas a questão da mulher por ser mais materna, pela questão do sentimento maternal, tudo depende da questão do sentimento humano, mesmo que não tenha filho. Então, a gente consegue fazer uma ocorrência mais humanizada, a gente consegue descobrir coisas que outros não conseguem. O GAECIM é primordial ter mulher na viatura, porque se for uma violência contra criança, principalmente uma violência sexual, se ela já vem sendo violentada pelo sexo masculino, ela não vai conseguir se soltar com o policial militar, mesmo com policial fardado. Então, quando é uma



mulher, ela senta, ela conversa, a forma de abordagem é diferente, então já consegue descobrir um pouco mais do que aconteceu, resolvendo as questões. (Soldado, superior completo, 13 anos na PMPI)

Apesar da importância do trabalho da policial, algumas entrevistadas afirmam que a maior dificuldade quando ingressaram na polícia militar foi a aceitação dos homens. Em geral, os policiais acreditavam que as mulheres não iriam exercer a profissão com dedicação. Talvez por isso, o treinamento era o mesmo para homens e mulheres. As policiais afirmam que não faziam distinção entre homens e mulheres em relação ao treinamento. Contudo, a distinção se fazia presente no próprio edital de seleção da polícia, pois apenas 10% das vagas é destinada ao efetivo feminino. Uma policial entrevista revela sua opinião sobre a importância do trabalho das policiais na PMPI.

Eu acho que a policial feminina só veio a somar, somar as forças aí com o masculino, que tem a questão nessa parte de abordagem que o policial homem não pode abordar uma mulher, em certas situações sociais que envolvem marido e mulher, a questão de violência doméstica a policial feminina consegue resolver a situação da mulher, da vítima, consegue convencer a vítima de fazer a queixa, porque a conversa entre duas mulheres é totalmente diferente como se fosse com o homem né, a vítima ela se sente intimidade em falar o que aconteceu para um policial masculino e ela falando para outra mulher não, ela se sente mais à vontade, então nessa parte aí a policial militar veio a ajudar. (Capitã, superior completo, 25 anos na PMPI)

O que chama atenção na entrevista acima é o fato de que a policial afirma que uma policial feminina consegue convencer a vítima a fazer a queixa. De fato, esse é um problema em relação a violência doméstica no Brasil. Apesar do aumento das queixas formais nas últimas décadas, ainda é necessário um trabalho de convencimento das vítimas a prestar queixa contra o(a) agressor(a). Em muitos casos, a queixa não é formalizada porque as vítimas dependem financeiramente dos agressores e continuarão a residir com estes mesmo após a formalização da queixa.

De acordo com os dados do 2º Batalhão de Polícia, localizado na cidade de Parnaíba e que é responsável pelo policiamento de nove municípios da região norte no Estado do Piauí, no ano de 2017 foram registrados 295 casos de violência doméstica. Apesar da precariedade dos dados, pois estes estão agregados, tornando-se difícil analisar cada cidade de modo particular, o número de casos é relativamente alto. Nas entrevistas, os policiais afirmaram que praticamente todos os dias têm casos de violência doméstica.

O GAECIM não apenas busca combater os casos de violência contra grupos sociais vulneráveis. O diferencial deste grupamento é que as ocorrências são feitas na casa da vítima, o que contribui para que o policial esteja inserido na comunidade. Isso também facilita o processo de confiança entre a polícia e a comunidade, pois no Brasil há uma extrema desconfiança da polícia. Em geral, a população não confia na polícia e esta instituição possui os mais altos índices de reprovação, ficando em uma posição melhor apenas quando comparados a classe política.

Nas entrevistas, as policiais que atuam no GAECIM afirmaram que no passado, muitos policiais não gostavam de se meter nas brigas entre casais porque acreditavam que em pouco tempo eles se reconciliariam. Entretanto, após o GAECIM a mudança de postura mudou, pois os agressores serão acusados de violência física, psicológica ou patrimonial. Além disso, a vítima de violência psicológica que precisar de assessoria jurídica é conduzida ao NEV (Núcleo de Enfrentamento à Violência Doméstica) que notifica e acompanha os casos de violência na cidade. Caso a vítima seja de violência física ela será conduzida até o hospital local e ao IML (Instituto Médico Legal) para fazer exames e verificar a gravidade das possíveis lesões corporais. Caso a vítima seja alvo de violência sexual, ela é encaminhada ao SAVI (Serviço de Atendimento as Vítimas de Violência Sexual) onde são examinadas e recebem os medicamentos necessários para evitar alguma doença. As crianças vítimas de violência por parte dos pais são encaminhadas ao Conselho Tutelar.

Os policiais afirmam que a atuação do policial no GAECIM tem início, meio e fim, pois com o trabalho que realizam podem acompanhar as vítimas e prender os agressões. Isso significa que os policiais acompanham os casos durante todo processo, já que no passado as vítimas eram levadas para as delegacias e os policiais perdiam o contato. Os policiais do GAECIM também fazem visitas as vítimas para acompanhar a situação destas. Tudo isso, faz com que os policiais fiquem mais animados e dispostos a enfrentar os problemas diários no controle da violência doméstica na cidade de Parnaíba, de acordo com alguns entrevistados. Contudo, é interessante notar que nas entrevistas os idosos não foram mencionados espontaneamente. Em geral, quando abordamos os grupos sociais vulneráveis, as mulheres e as crianças fizeram parte das narrativas policiais.

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho busquei compreender a atuação dos policiais que trabalham no GAECIM no tocante a violência doméstica na cidade de Parnaíba, interior do Estado do Piauí, nordeste do Brasil. Como vimos, muitos desafios são colocados no âmbito da atividade policial que atuam quase que exclusivamente com grupos sociais vulneráveis. Os desafios que os policiais mais citaram nas entrevistas estavam relacionados ao aumento dos casos de violência doméstica na cidade nas últimas décadas e o baixo efetivo de policiais.

Entretanto, os policiais masculinos consideraram que o trabalho das policiais femininas é fundamental para que possam ter êxito no trabalho com grupos sociais vulneráveis, já que as mulheres são mais atenciosas no tratamento as vítimas e fazem um atendimento mais humanizado. Entretanto, não conseguimos desvendar se esse “tratamento humanizado” na percepção dos entrevistados tem a ver com a “natureza” feminina ou com um aprendizado social. O fato é que na percepção dos policiais masculinos, o trabalho das pfems (policiais femininas) é importante para auxiliar o trabalho ostensivo e não no combate a violência propriamente dita. Muitos policiais acreditam que as mulheres não estão preparadas para enfrentar a violência porque são fisicamente mais fracas.

Sabemos que a inserção das mulheres na polícia militar em muitos estados do Brasil é um fato recente e que, portanto, pouco conhecemos sobre a percepção dos militares sobre os pontos positivos e/ou negativos da entrada a mulher na polícia militar. Contudo, o que é possível afirmar é que, de um modo geral, as mulheres foram inseridas nas polícias militares para melhorar a imagem da polícia junto a sociedade mais ampla.

No GAECIM a atividade das policiais realmente vem mudando a percepção do trabalho da policial junto a sociedade. De fato, os casos de violência doméstica são acompanhados durante todo processo e, de acordo com os entrevistados, esse é um ponto positivo em relação ao trabalho que desenvolvem. Além disso, os policiais sentem que realmente estão ajudando as pessoas a resolverem problemas que sem a ajuda policial poderiam desencadear em violência. O GAECIM está completando três anos de existência e precisaremos de mais tempo para analisar mais profundamente os impactos deste policiamento comunitário na cidade de Parnaíba, mas isso só será possível, como os próprios policiais não se cansam de afirmar, se os políticos e, conseqüentemente, a política se mantiver distante da polícia.

## VI. BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, Pierre (2007). *A Dominação masculina*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil  
Campos e Almeida
- Denari, Julianna Bueno (2017). Discussões sobre o trabalho feminino na Polícia Militar do Estado de São Paulo. *Revista Novos Rumos Sociológicos*. vol. 5, nº 8. Ago/Dez/2017
- Guimarães, Maísa Campos & Pedroza, Regina Lúcia Sucupira (2015). Violência contra a mulher: problematizando definições teóricas, filosóficas e Jurídicas. *Psicologia & Sociedade*, 27(2), pp 256-266
- Waiselfisz, Julio Jacobo (2015). *Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil*. Disponível em: [www.mapadaviolencia.org.br](http://www.mapadaviolencia.org.br). Acesso em 23/05/2018
- Osis, Maria José Duarte, Pádua, Karla Simônia de Pádua e Faúndes, Aníbal (autores). 2013. “Limitações no atendimento, pelas delegacias especializadas, das mulheres que sofrem violência sexual”. *BIS, Boletim do Instituto Saúde*, vol.14, no.3, pp.320-328
- Scott, Joan. “Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica.” Traduzido pela SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990

# **THE SHAMANIC SONG PERFORMANCE IN THE ALTO PERENÉ (ARAWAK) CURING RITUAL**

Mihas, Elena

# THE SHAMANIC SONG PERFORMANCE IN THE ALTO PERENÉ (ARAWAK) CURING RITUAL

## I. INTRODUCTION

### *I.1 Research objectives, methods, and data*

Following the tradition of the ethnography of speaking (Bauman and Sherzer 1989 [1974]; Sherzer 1983) and discourse-centered approach to culture (Sherzer and Urban 1986; Urban 2000), the study investigates the distinct linguistic features characterizing the enacted Alto Perené shamanic singing performance.<sup>1</sup> The study also explores the empirical sound data for the evidence of the interactional nature of the ritual performance as a special kind of conversation.<sup>2</sup> The study is decidedly linguistic in that it is centered on the micro-level examination of the text and sound data.<sup>3</sup> The following research questions are posed: What is the instrumental evidence for the interactional nature of the shamanic performance? What are the distinct linguistic strategies employed in the shamanic ritual singing? How do the language and culture-specific means of shamanic ritual discourse mesh with the discursive practices of other ritual specialists across Amazonia?

The existing audio and video corpora include about 20 hours of conversation and over 30 hours of narratives, songs, procedural texts, and commentary on local landmarks and place names. The study's methods include language documentation via audio and video recordings of song performances, focused elicitation of language consultants' and data providers' judgements and commentaries on the form and meaning of ritual songs. For instrumental evidence, the study relies on the annotations of the audio recording made with the help of Praat, the linguistic speech analysis software ([www.praat.org](http://www.praat.org)). The intonational analysis of the song lines was performed following the Autosegmental-Metrical framework (Ladd 2008). The analysis of the collected song texts draws on the contemporary ethnomusicological and anthropological insights about the global traits of musical rituals across Amazonia. Particularly, it considers the current generalizations regarding the forms and meanings of the ritual language across language/culture groups (e.g., Du Bois 2003; Epps and Salanova 2013; Menezes Bastos 2013).

The paper will proceed as follows: the relevant facts about the community background and the performer are given in §1; the actions of the ritual specialist during the curing ritual are outlined in (§2). The performer's manipulative voice masking technique is addressed in §3, followed by the detailed analysis of the performer's manipulative linguistic strategies in §4. Discussion of the culture-specific features of the Alto Perené shamanic ritual discourse vis-à-vis the commonalities reported in

---

1 I acknowledge with gratitude the invaluable contribution of the Alto Perené native Gregorio Santos Pérez, Delia Rosas Rodríguez, and especially the singer Paulina García Ñate to this study. Thanks are due to Olga Maxwell for an illuminating feedback on the author's Praat annotations of the song recording. I am grateful to Sasha Aikhenvald, Nick Emlen, Tom Durand, Esteban Arias, and Vito Bongiorno for the valuable feedback on the early drafts. I thank for financial support the National Science Foundation (Grant #0901196), Hans Rousing Endangered Languages Project (HRELP) (Grant SG0002), Firebird Foundation for Anthropological Research (2012), James Cook University (Faculty Grant 2013), and Jacobs Research Funds Grant (2018).

2 The interactive aspects of ways of speaking in a performance were foregrounded by Bauman and Sherzer (1989[1974]:7), with the performance described as the emergent verbal art produced in social interactions between the performer and the addressee.

3 Due to the extinction of shamans as a class, the paper is a work of linguistic salvage. It does not contain an ethnographic description of the Alto Perené shamanic praxis or the pragmatics of the ritual specialist's behavior. For the same reason, neither the ritual specialists' social and political roles, nor their relationships with the patients and the linguist are discussed.

the performances of the ritual specialists across other Amazonian language/culture groups is given in §5. Conclusions are summarized in §6.

## 1.2 *Community background*

Alto Perené (also known as Ashéninka Perené) is a highly endangered language spoken in the Peruvian Amazonia. It belongs to the Kampa subgroup of the Arawak language family (for details on the Kampa profile, see Mihás 2017a). The language name is surrounded with controversy. The Spanish-language term Alto Perené (its English equivalent is Upper Perené) was recently brought into circulation due to the indigenous leadership's insistence on its use. Perené is the name of the main watercourse of the region, and Alto Perené is perceived by the speakers to be a close counterpart of the auto-denomination *katonkosatzji* 'those from upriver'. The alternative name, Ashéninka Perené, is strongly dispreferred by the native community. Speakers cite two reasons for rejecting the name Ashéninka: it was imposed by outsiders, and it is a misnomer because the native population uses it to refer to the Kampa speakers of the Gran Pajonal highlands. The language is well documented. There is a grammar (Mihás 2015a), a collection of texts (Mihás 2014), and a detailed account of the community's discourse patterns (Mihás 2017b). The language community has a system of writing conventions developed by the literate native speakers in the early 2000s (see Mihás 2015b for details). The community's orthography is adopted in this paper.

Alto Perené Arawaks occupy the floor of the Upper Perené valley and the surrounding uplands of Chanchamayo and Perené Districts of Chanchamayo Province, Junín Region, Peru. The Perené valley, located on the Andean eastern foothills, coincides with the western fringe of lowland Peru, known as the 'foothill-fringe' area. The current number of speakers does not exceed 300 people; the overall ethnic population is estimated to be 5,500. In modern times, Alto Perené Arawaks have been engaged in agricultural activities. They cultivate and sell agricultural goods such as manioc, cocoa seeds, coffee beans, rice, peanuts, citrus fruit, pineapples, and plantains. Gardening, fishing and gathering are subsistence activities.

The Alto Perené believe that the entire universe is animated, being inhabited by human and non-human persons. Basically, the speakers' model of the universe is a "multiverse" (see Halbmayer 2012 for an account of a multiverse that distinguishes multiple worlds and different species of persons). The speakers also believe that humans and non-humans see themselves and others from distinct points of view (for a discussion of Amazonian perspectivism, see Viveiros 1998). For example, humans normally see themselves as humans, animals as animals, and spirits as spirits. However, animals, especially predators, and spirits see themselves as humans and humans as animals or prey. Because many non-human persons belong to the demonic class, they are hostile to humans. Demonic animal species are exemplified by *manitzji* 'jaguar', *maniro* 'deer', *tziiso* 'common vulture', and *mamaro* 'owl'. The rationale for classifying an entity as demonic is based on its uncommon shape, size, or behavior, e.g., excessive thinness, large eyes, or unusual activities (Weiss 1975: 297). The fundamental characteristic of the multiverse model involves seeing a human body as a temporally unstable and transformable construct. Bodily transformations of humans are initiated by the predatory demonic spirits. The transformations are permanent and irreversible, excepting the short-term shamanic conversions into jaguars or other animal species (see Lenaerts 2006 for a discussion of the shamanic "temporary disembodiment" and "re-embodiment").

### I.3 *The performer*

The Alto Perené documentation corpus contains over a dozen ritual songs sung by a laywoman, Paulina García Ñate, in 2010-2012. Paulina García Ñate's family background makes her a reliable performer. The singer's grandfather was a shaman who used to sing the cited shamanic song (see the full text in Appendix) while treating his patients for the first time. At the time of the recording, the singer was 71 years old. The Paulina García Ñate songs were performed in simulative settings and are basically enactments of shamanic songs. The main reason for considering them enactments boils down to the absence of the song's ritual efficacy, that is they are not sung in a drug-induced trance with an intent to diagnose and cure a patient.

The song was recorded outside the singer's residence in Bajo Marankiari in 2011. The audience comprised only the linguist. The performer was seated on a bench during the entire performance, with her body slightly moving in rhythm with the song. The song's title, *Impantsakoteri isherini* 'He will sing about his tobacco', conveys the essence of the song lyrics identified as such by the performer in her introduction in (1).

- (1) Novakotavakeri naari sheripiaripaye.  
I will explain about shamans.  
Ikantzi irirori, ipantsakotziro isherini,  
He was saying, he was singing about his tobacco  
yaviakeri irirori.  
that would make him powerful.  
Ikantzi...  
He was saying...

The video recording of the enacted shamanic song performance is posted on Vimeo with the URL <https://vimeo.com/user85061472>. The parsed and interlinearized song text is given in Appendix.

FIGURE 1. PERFORMER PAULINA GARCÍA ÑATE (BAJO MARANKIARI, MARCH 2018)



## II. THE CURING RITUAL

The curing ritual seeks to neutralize the harm done by the demonic spirits. Demonic “attacks” and “harmful influences” are usually understood to be the cause of the body-soul disconnection

(Lenaerts 2006:16). Among the Kampa speakers, illness and death are understood to be caused by “being caught in the sight of the other” who is “feeding” on the victim’s body, causing the corporeal “disintegration” or “disembodiment” of the afflicted person (Lenaerts 2006:14). The illness-causing predators involve various spiritual beings, ranging from human and nonhuman demons to dead people’s spirits. Curing rituals involve shamanic interventions. The shaman is the only one who has the power to mediate between an afflicted fellowman and the demonic spirits and restore the corrupted circuits. In Lenaerts’ words (2006:14), to repair the sick fellowman’s body-soul boundary, the shaman temporarily gives up his own “human embodiment” “to re-embody” in the shape of the other being, thus acquiring a temporary access to this being’s point of view. The bodily transformations of the *sheripiari* ‘shaman’ (a very powerful and experienced shaman is called *antiyaviari*) are achieved during hallucinatory drug-induced trances. To this end, the ritual specialist takes tobacco concentrate *pochari* ‘tobacco syrup’ made from the boiled tobacco leaves, *sheri* ‘tobacco leaves’ (*Nicotiana tabacum*) (for details on tobacco consumption by Alto Perené shamans see Mihás 2014:299-301 and 303-305). When taken in large doses, the tobacco concentrate enables the shaman to see and communicate with the spirits.

Based on the witnesses’ accounts, during the curing ritual, the shaman and the patient were observed by close family members from afar (e.g., see Mihás 2014:311-316 for a story by Ines Pérez de Santos who watched the shaman cure her mother). Children usually watched the performance from a close distance (see Figure 2, where a child is seated next to the performing shaman). This explains why Paulina García Ñate was able to learn her grandfather’s shamanic songs as a child: she would stay in close proximity to her grandfather when he treated his patients.

The curing ritual is described by the speaker Frida Thomas Huaman in (2). Based on her childhood memories, she remembers her grandfather treating his afflicted fellowmen on numerous occasions. The ritual activity begins with the diagnostics: spitting tobacco mass on the ailing part of the patient’s body, sucking the mass with the mouth off the patient’s body, and then spewing a mouthful of the collected substance into his hand. The shaman’s task is to find the illness-causing item (which could be any sharp object, e.g., a fractured bone piece, a nail, or a needle stuck in the patient’s body part) and to suck it out from the patient’s body. After the items are examined and the diagnosis is made, the shaman “sees” in a vision who is responsible for the “disembodiment” of the afflicted person (for details on the curing rituals, see Mihás 2014: 239-240, 303-305).

- (2) Ikamarankanaki eentsi, mokoro, mokoro,  
 A child will begin vomiting, mokoro mokoro ‘vomiting action’.  
 Shiyapaka iniro. Onkanteri, ‘Pinkishokavakinari notomi.’  
 His mother runs (to the shaman). She will say, ‘Spit on my son.’  
 Yamonkotaki, yamonkotaki.  
 He will chew (tobacco leaves) for a while.  
 Yaityaro sheri, itsotakiro.  
 He will stuff the tobacco mass into his pipe and suck on it.  
*Poñashitaka inkishokakiri eentsira, kisho, kisho,*  
 Afterwards, he will spit (the mass) on that child, *kisho kisho* ‘spitting action’.  
*Itsotzimaintyari, tsimimi, tsimimi, tsimimi.*  
 He will begin sucking the tobacco (off the body), *tsimimi tsimimi, tsimimi* ‘sucking action’.  
*Iroñaaka ivanteki ikante, ajak.*  
 Then he will do with his mouth, *ajak* ‘loud expulsion of spittle’.  
*Oyovatye ironaaka tsika paita antziri eentsira.*  
 It will come out, whatever was troubling that child.



FIGURE 2. CURING RITUAL: THE SHAMAN SPITS OUT THE CONTENTS OF HIS MOUTH (BY DANIEL BERNALES QUILLATUPA, AROSHI)



### III. THE SHAMANIC SONG PERFORMANCE

This analysis makes a claim about the interactional nature of the shamanic song performance. The claim is based on the instrumental evidence produced with the help of the linguistic speech analysis software Praat. I argue that the Praat-generated measurements of the singer's pitch register demonstrate the singer's control of pitch realized with communicative purposes. The pitch-range variation, observed in the specific intonational phrases of the sound recording, indexes the voices of different participants.

Shamanic singing does not have a special label in the Alto Perené language. Shamanic songs are simply called *pantsantsi* 'singing'. The nominalization is composed of the verb root *pantsa~pantha* 'sing individually' plus the event nominalizer *-antsi*. The shamanic songs share with non-ritual songs the following features: metrical stability, elaboration via the semantically empty syllables *na*, *ma*, and *mi*, and semantic opacity.<sup>4</sup> Moreover, just like secular songs, shamanic songs are non-secretive. The non-secretive nature of the shamanic singing is manifested in the clarity and intensity of the ritual specialist's articulation of words during the performance in that all words are enunciated clearly and loudly.

---

<sup>4</sup>The Alto Perené song genre encompasses two singing techniques: individual singing called *pantsantsi* 'singing' and collective singing combined with dancing, called *vishiriantsi* 'singing and dancing'. Overall, any singing activity is characterized by the metrical stability, a repertoire of the particular repeatable vocables, and the opacity of the meaning of the song. The metrical stability means that if one decides to tap the song, the tapping will follow a regular beat. The repeatable vocables are monosyllables which are added to the song text to observe the metrical structure of the song (see Beier 2001 on the vocables in Nanti chanting). The vocables never occur in spoken everyday discourse. In the collected song texts, the most common vocables are *ma* and *na*. The ambiguity of the song meaning arises largely because of the singer's allusions to the indigenous conception of their lifeworld, believed to be inhabited by human and non-human persons.

Ritual singing is an essential component of the curing ritual.<sup>5</sup> Shamanic songs are sung in a trance, and are performed with the ultimate goal of successfully diagnosing and curing the patient. They are indispensable for the ritual efficacy of the performance. According to the performer Paulina García Ñate, once her shaman grandfather was in a trance, he would sing a song at the start of the curative performance. The song's narrow objective was to serve as a vehicle for sending a message to a non-human person asking for help: it was intended to summon a powerful ally from the non-human persons' world.<sup>6</sup> To put it simply, the song was not intended for the human audience, but was employed as a communication channel for engaging the non-human world. Brabec de Mori (2014) states that a shamanic song serves as "a metalanguage" which is understandable to a non-human person recruited for assistance. In a trance, the shaman sees his non-human ally appear in human form and act like a human shaman. As explained by the lay singer Paulina García Ñate, only in grave cases does the shaman solicit help of the jaguar, the most dangerous predator. When the patient is on the mend, the shaman performs another song during a follow-up treatment. This time, no appeals to a non-human person are made.

The shamanic song is performed as a verbal exchange. It is a communicative event of a special type in which the singer interacts with a non-human addressee. The instrumental analysis of the recorded sound materials suggest that the performance involves an interaction of the ritual specialist and a non-human assistant, the jaguar person. The performer uses the voice masking technique, which adds an important dimension to the interpretation of the participant structure. Voice masking is described as a "sonic transformation" (Olsen 1996:159) and is marked by sonic "turbulence" (Arias 2015), when a powerful animal is believed to sing a song through the mouth of the ritual specialist during his soul travel to the non-human world. Voice masking indexes the interactional structure of the song. The verbal interaction between the human and non-human is illustrated in Lines 1-3 in (3). Line 1 is authored by the approaching jaguar person who promises his help to the shaman. The articulation of the first line is reminiscent of the powerful predator's grunt, audibly reaching the bottom of the performer's pitch range. Acoustic evidence is supportive of this impressionistic judgement. In Figure 3, the performer's singing is accomplished in the low section of her pitch range (or pitch register), varying from 100-250Hz.<sup>7</sup> The remainder of the song is produced in the mid-to-high part of the performer's pitch range. In Figure 4, Line 3 is produced in the range from 160-320Hz, understood to be authored by a human person. In (3), J stands for the jaguar person and S for the shaman.

- |       |   |   |
|-------|---|---|
| (3) J | 1 | "Jmm, ñakero, ñakerosa, ñakero ma.<br>"Hmm 'jaguar sound', you will see it, you will see it, you will see it ma." |
| S     | 2 | "Koraketake manitzi, manitzi, manitzi.<br>He is coming, the jaguar, jaguar, jaguar.                               |
|       | 3 | Oitakena sheri na, oitakena sheri na, sheri na.<br>I was fed tobacco na, I was fed tobacco na, tobacco na."       |

5 A song as a form of vocal music is known to integrate music and language, but there are no objective criteria for distinguishing a song from a chant or intoned speech (Barwick 2012:170).

6 Johnson (2003:216) calls the shamanic allies "guides" stating that a Matsigenka shaman would "sing (imarentaka) to call the guides [...]: they help him find his way, keep him from falling in flight, and protect him".

7 Based on Praat measurements, the performer's pitch range spans 100-480 Hz.

FIGURE 3. PITCH TRACKS OF LINE 1 (100-250HZ)

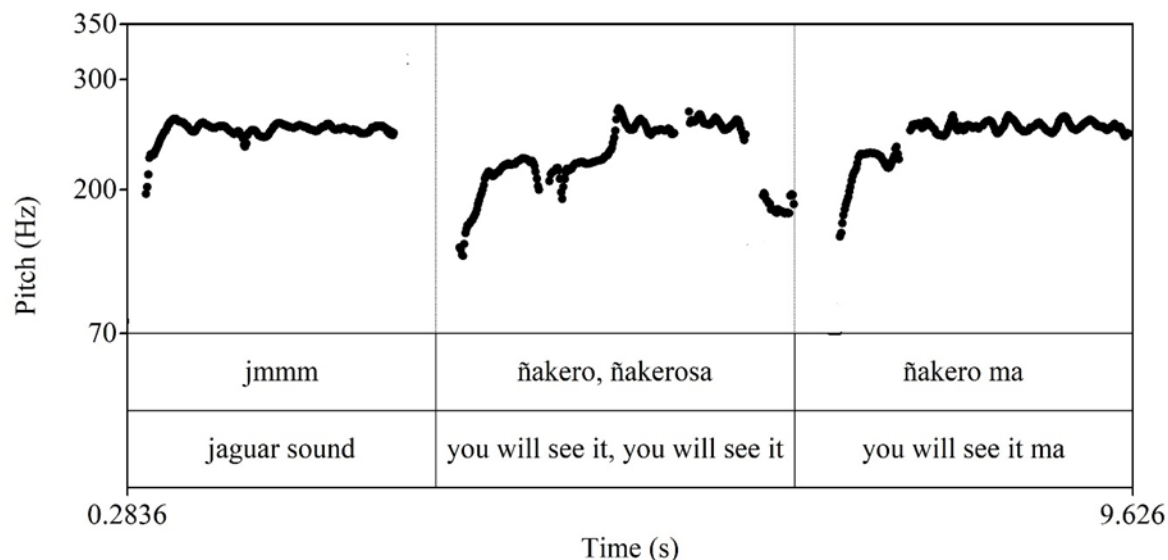
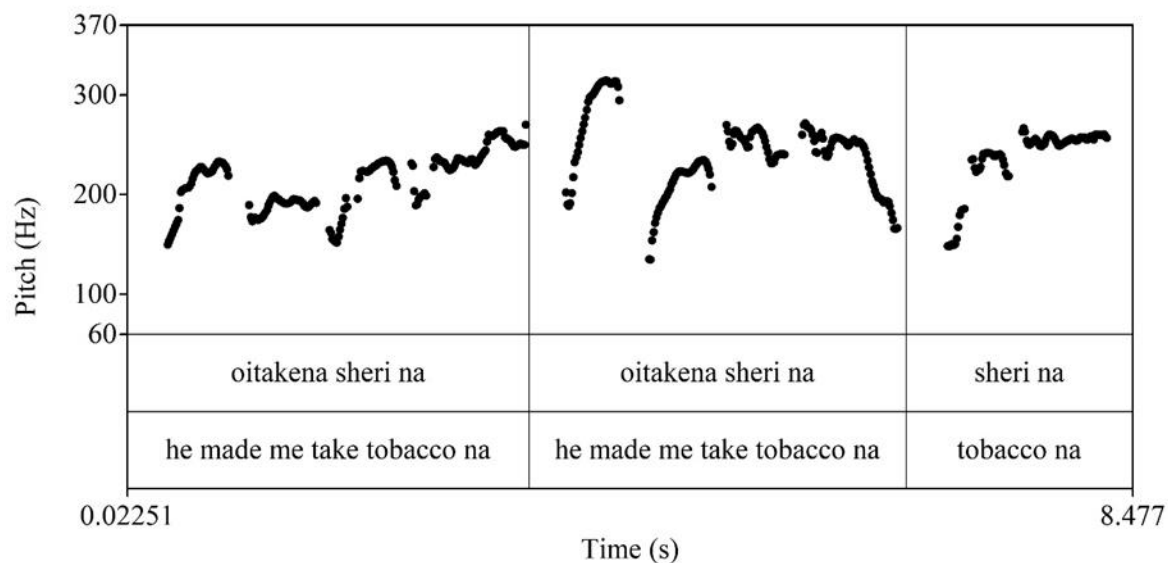


FIGURE 4. PITCH TRACKS OF LINE 3 (160-320HZ)



In absolute terms, the pitch register of a female performer is different from that of a male, i.e. the female pitch register has a higher reference line. In other words, in the audio recording, the female singer presumably has a higher reference line than her grandfather's. However, the overall pitch contours of the song under consideration are believed to be represented accurately in the female singer's performance. In summary, the instrumental evidence in Figures 3-4 points to the significant difference in the realizations of Lines 1 and 3 within the singer's pitch range. Due to the voice masking

technique, the pitch is lowered to imitate the voice of the non-human person, whereas the singer inhabits her usual pitch range to signal that the singing is done by a human person.<sup>8</sup>

#### IV. THE LINGUISTIC STRATEGIES

The shamanic language is argued to be manipulated in various ways to make it distinct from the profane speech of commoners (Storch 2011:4-8). This analysis focuses on the unusual semantic and structural features of the language of the shamanic song performance. What follows is an examination of the predation and conviviality metaphors, prosodic microparallelism, and lexical and morphosyntactic manipulations in Paulina García Ñate's song language (see the full text in the Appendix). Having been discussed in §3, the singer's manipulation of her pitch register will not be addressed here.

##### IV.1 *Metaphors*

The pan-Amazonian schema of predation lies at the heart of the ritual song text. Descola (2013) points out that generalized predation in Amerindian cosmologies is the prototypical relationship mode. He notes that the Lowland South American schema of generalized predation involves “a large number of members of the cosmos [...] with each of these human and non-human subjects striving to incorporate the substance and identity of others” (2013:345). The schema is evident in the allusions made to the jaguar people world (Lines 1-13, Appendix) In particular, the singer points out that an intoxicated shaman is transformed into an equal of the Master of jaguars. In drug-induced soul flights, the shaman's most widely practiced disguise was that of a jaguar, the ultimate jungle predator capable of confronting any antagonistic entity. The predatory dimension of interactions between humans and non-humans is invoked in Lines 17-23, Appendix, where reference is made to the act of psychosomatic aggression committed against the shaman's patient. The aggressor is alluded to as an instigator of the patient's illness who feeds on the patient through the harmful objects inserted in his body. The shaman's task is to find and remove these objects with the help of a jaguar ally.

The shamanic ritual action conveys a sense of conviviality and sociality, since the Master of jaguars and the tobacco spirit are portrayed as house guests.<sup>9</sup> The conviviality schema conveys a sense of intimacy and an overall feeling of appreciation of sharing and mutual help among the human and non-human members of the cosmos. The shaman's act of transformation into a jaguar enables him to recruit a 'co-species' ally who has generously shared with him his tobacco without expecting him to reciprocate. In Descola's words, “the altruistic variant of exchange” (2013:357) is brought to the fore in Lines 3-8 which describe the tobacco-sharing act between the jaguar people and the shaman. Here the shamanic ritual action invokes a schema of conviviality since the Master of jaguars shares his

---

<sup>8</sup> Voice masking is common in ritual singing among Kampa ritual specialists and overall across Amazonia. For example, among Matsigenkas, voice masking takes the form of sonic “turbulences” indicating the shamanic mimetic transformation in progress (Arias 2015). In particular, in the *marentakantsi* ‘singing sacred songs’ for healing purposes, “a phonetic deformation of the ritual formulas” and “the unusual prosody” are reported to produce the ‘turbulences of the language’ pointing to an ongoing interaction of the Matsigenka shaman with non-humans (Arias 2015:59). Brabec de Mori (2012) argues that the voice masking technique is widespread in Western Amazonia, using as evidence his extensive collection of ca. 2,800 Western Amazonian indigenous songs in Shipibo-Konibo, Ashaninka, Yine, Kukama, and other languages. The scholar notes that among the Shipibo-Konibo, curing songs are sung from the point of view of the powerful non-human beings such as the anaconda and jaguar (Brabec de Mori 2012:83-84). The detailed accounts of voice masking employed by Shipibo-Konibo ritual specialists and Warao healers are given by Brabec de Mori (2012:86-92) and Olsen (1996:159-162), respectively.

<sup>9</sup> The female tobacco spirit is also thought of as the shaman's spouse (Elick 1969:221; Rojas Zolezzi 1994:238).

tobacco with the shaman. The kinship metaphor is apparent in the allusion to the shaman's becoming the jaguar's spouse (Lines 14-16, Appendix). The shaman becomes the jaguar's wife, transformed into his affinal kin in the course of ritual singing.

#### IV.2 Prosodic manipulations

Prosodic manipulations constitute a significant characteristic of the shamanic singing during the curing ritual. They involve a production of a predictable intonation pattern. Here they are called prosodic microparallelisms after Urban (2000:82-83), defined as “elementary parallelism of meter, intonation, and rhyme”.<sup>10</sup> Prosodic microparallelisms are identified on the basis of the macro-rhythm parameter. In prosodic typology, a macro-rhythm refers to a regular pitch movement composed of repeated tonal sequences (Sun-Ah Jun 2014:522, 524).<sup>11</sup> In the Alto Perené shamanic singing, a tonal sequence comprises an uneven number of prosodic units, either three or five. Example 4 is a five-unit sequence (Lines 5-6, Appendix).

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 4) | 1 | <i>naakataki</i><br>I am the one,   |
|    | 2 | <i>naakataki</i><br>I am the one.   |
|    | 3 | <i>oitakena ma</i><br>who was fed <sup>12</sup> (tobacco) <i>ma</i> <sup>13</sup>                 |
|    | 4 | <i>manitziꝑaye</i><br>by jaguars.   |
|    | 5 | <i>iwiyaro mi na</i><br>They (masc.) dissolved it (tobacco leaves in boiled water) <i>mi na</i> . |

The contours of the prosodic units are characterized by a particular sequence of tonal targets, as illustrated in Figure 5. The right edge of each prosodic unit carries a nuclear pitch accent (marked by the star <\*> symbol) and a boundary tone (marked by the percent <%> symbol) in the figures.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Prosodic parallelism is considered a common feature of the ritual language across Amazonian language/culture groups. This type of parallelism usually has to do with the meter, whereas intonational patterns are disregarded. In particular, Beier, Michael, and Sherzer (2002: 135) argue that a particular type of pan-Amazonian structural parallelism is created through “prosodic resemblances” between the lines of song texts, when the invariant matrix prosody is accommodated by the elongated or truncated syllables, reduplication, and insertion of vocables (the morphemes which have no referential meaning) (2002:135). The scholars point out that “extensive and pervasive parallelism is especially characteristic of ritual speaking and chanting in the greater Amazonian discourse area” (2002: 135). Some Arawak languages, e.g., Nanti (Southern Kampa) (Beier 2001) and Curripaco (Journet 2000) are reported to conform to the prosodic parallelism type.

<sup>11</sup> Apart from the linguistic information about Alto Perené tonal events and intonation (see Mihás and Maxwell, forthcoming), pitch conveys paralinguistic information about emotion and emphasis (see Mihás 2017b:260-263, 269-272 for details on the prosodically marked utterances in Alto Perené discourse).

<sup>12</sup> The verb root *oi* is literally translated as ‘make drink’, being used in contexts when a drink is given to a baby or a sick person who is incapable of doing it himself. The semantics of the verb implies a lack of control over the described consumption process on the part of the patientive participant.

<sup>13</sup> The singer suggests that the female jaguars were the ones who shared tobacco with the shaman. In this case, the gapped subject person marker is due to a morphophonological rule. The rule states that the indexes *o-* ‘3NM.S/A’ and *a-* ‘1PL.S/A’ are deleted when they join the vowel-initial root (Mihás 2015a:135).

<sup>14</sup> In the figures and tables, tonal events are expressed by the abbreviated symbols: H stands for high tone, L low tone, L\* or H\* for a tone which marks pitch prominence combined with intensity, H% or L% for high or low boundary tones on the right edge

The final pitch accent is assigned to the penultimate syllable of the right edge boundary of prosodic units. The singer employs two combinations of the pitch accent and right-edge boundary tone: H\*H% alternates with H\*L%, either once or twice, and then it terminates with the H\*H%. The basic prosodic repetition pattern involves a three-unit sequence, with the first and third units exhibiting identical tonal events on the right edges: H\*H%, H\*L%, H\*H%. The extended prosodic pattern is based on five prosodic units, with every other unit comprising a matching sequence of a pitch accent H\* and the high H% or low L% right-edge boundary tone: H\*H%, H\*L%, H\*H%, H\*L%, H\*H%. Both three- and five-unit sequences conclude with an intonational phrase which terminates high.

FIGURE 5. PITCH CONTOURS OF THE FIVE-UNIT PROSODIC SEQUENCE

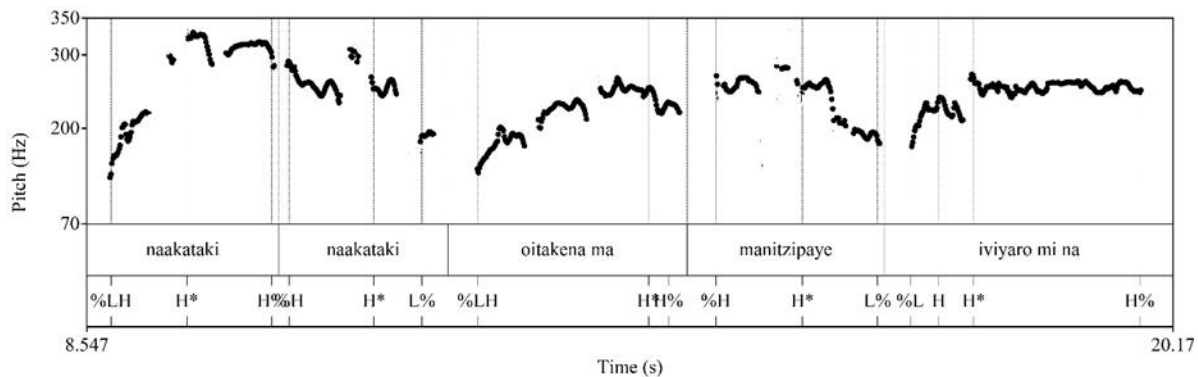


Table 1 summarizes the microparallelism pattern involving the parameters of meter and intonation. The pattern is formed by a repeated sequence of a pitch accent H\* and the alternating high H% or low L% boundary tones.

TABLE 1. THE PROSODIC MICROPARALLELISM PATTERN ILLUSTRATED IN FIGURE 5

Text cited in (4)	Sequence of tonal events
<i>naakataki</i>	%LH H*H%
<i>naakataki</i>	%LH H*L%
<i>oitakena ma</i>	%LH H*H%
<i>manitzipaye</i>	%H H*L%
<i>iviyaro mi na</i>	%L H*H%

### IV.3 Lexical and morphosyntactic manipulations

The unusual lexical item is the Spanish word *cura* ‘healer’ in Line 19. It is an assimilated loan, pronounced as *kora* by the singer. In Alto Perené everyday discourse, the terms *aavintantzinkari* ‘male healer’ or *aavintantzinkaro* ‘female healer’ are normally employed to refer to herbalists who use steambathing techniques or herbal treatments to cure patients. However, herbal specialists are not

and %H and %L for high or low tones on the left edge of a prosodic unit. %LH indicates a bitonal left edge boundary tone. Hp stands for the high-toned non-final phrasal boundary.

<sup>14</sup> Within the autosegmental-metrical framework, the Fo contour is analyzed as a sequence of tonal targets (High, Low, and their combinations) which could either mark the *head* (pitch accent) or the *edge* (phrasal or boundary tones) of a prosodic unit. Pitch accent is aligned with a stressed syllable, or lexically accented syllable, and the edge tone is aligned with the initial or final syllable of the prosodic unit (see Jun and Fletcher 2014 for details).

capable of repairing the soul-body boundaries: they only treat the somatic manifestations of the illness. For a shaman, an appropriate self-defining lexical choice is the term *sberipiyari~sberipiar* ‘shaman’ (Line 24). However, he opts for the obscure Spanish loan *kora* ‘healer’ in Line 19 to presumably elevate the status of his ritual office.<sup>15</sup>

Another loan is the Ashaninka enclitic *=sa* (Line 1). It is recognized as such by the Alto Perené consultants. It expresses the superlative degree meaning or emphasis. *=sa* in *ñakerosa* ‘you will see it’ could be argued to have a polar focus sense.

The unusual omission of the subject person markers on the verbs in Lines 1, 3, and 5 in Appendix: *ñ-ak-e-ro* (see-pfv-irr-3nm.o) ‘you will see it’ and *oi-t-ak-e-na* (make.drink-ep-pfv-real-1sg.o) ‘I was fed’ is another deviant feature. It could be argued that the omission of the subject person markers on the transitive verbs is implemented to avoid the identification of the agentive participant. Note that Alto Perené does not have passive derivation. To create an impersonal structure, a quasi-clefted construction appears to be put in place (for details on clefts in Northern Kampa, see Mihás 2016). The putative quasi-clefted structure with the omitted subject person markers on the verbs might be intended to leave the addressee’s personhood perspective unspecified out of deference. Considering the beginning phase of the interaction between the shaman and the jaguar person, a deferential move on the part of the shaman-singer is pragmatically justified. The personhood hypothesis appears to be validated by the subsequent absence of gapped subject person markers on the verbs and clear identification of the tobacco’s possessor in *pisberi* ‘your tobacco’ (i.e. the jaguar person’s tobacco) in Line 11, Appendix.<sup>16</sup>

Morphological deviations involve elaborations, implemented with the help of the semantically empty syllables *ma* (e.g., Line 1), *na* (e.g., Line 3), and *mi* (e.g., Lines 6-7). The syllables usually occur at the boundary of prosodic units and are never stressed.

## V. DISCUSSION

The objective of this section is to take stock of the language- and culture-specific features of the Alto Perené shamanic ritual singing in the context of the ritual practices observed across small-scale Amazonian societies. Epps and Salanova’s (2013) generalizations about Amazonian ritual and shamanic language varieties are taken here as the baseline for the discussion of the distinct features of Alto Perené shamanic ritual singing. In particular, Epps and Salanova (2013:15) note:

Some Amazonian discursive practices rely crucially on deviations from other or everyday forms of speech. This is a particularly noteworthy feature of many ritual and shamanic language varieties. In

---

<sup>15</sup> The use of loans is not uncommon in the shamanic ritual language among Kampas. For example, Weiss (1975:477) cites Father García (1936:215-216) noting that a singing shaman “employs rare terms in the language that the other Machiguengas do not understand well.”

<sup>16</sup> Evidence from circum-Kampa neighboring language/groups seems to point in the direction of the import of the first and second person perspectives coded by argument indexes and pronouns for the interpretation of song texts. In particular, Brabec de Mori (2012) mentions the avoidance of the first person perspective in the ritual singing of Shipibo médicos. The reason is the fear of being identified as a human person and being attacked by a non-human being. Brabec de Mori also notes that his Shipibo-Konibo data providers explain the perceived deviance in the vocal music of Shipibo-Konibo ritual specialists by attributing their authorship to the animals who “produce ‘singing errors’ and fail correct pronunciation” (2012:83-84). However, this insight applies only to the Shipibo songs called *osanti* ‘funny songs’ which are often sung during healing sessions “in order to cheer up suffering patients”. Their authorship is exclusively assigned to the non-powerful animals incapable of killing a human.

addition to differences in channel, such as singing, chanting, or blowing, and in discursive resources, such as the heavy use of metaphor and parallelism, ritual and shamanic speech often involves lexical and even morphosyntactic deviations.

A significant finding of this study is that many special features recurring in ritual discourses across Amazonia are approximated in the Alto Perené shamanic ritual singing in a language- and culture-specific form. The locally implemented features are summarized in Table 2.

Another important finding concerns the readily distinguishable intonational type of the microprosodic parallelism pattern. Although prosody is a poorly researched aspect of the Kampa ritual and shamanic discourse, it appears that the microprosodic parallelism pattern of the shamanic song performed during the curing ritual is standardized within the Alto Perené culture. This tentative conclusion is based on the identical re-enactment of the song by the same singer, Paulina García Ñate, in 2018. The tonal events on the left edge of the song lines vary, but those on the right edge exhibit a predictable pattern, articulated as a sequence of the high tone accent ending with a high boundary tone or with a fall from the tonal peak (Table 1). The basic intonational contour of the three- or five-unit pattern is characterized by a high boundary tone.

TABLE 2. SUMMARY OF THE SPECIAL FEATURES OF THE ALTO PERENÉ SHAMANIC RITUAL DISCOURSE

Special features of ritual discourse practices	Local implementation in the Alto Perené shamanic song	Example
Metaphors	<p>The predation metaphor is invoked in the act of the psychosomatic aggression committed against the shaman's patient. The aggressor is alluded to as an instigator of the patient's illness who feeds on the patient through the harmful objects inserted in his body.</p> <p>The kinship metaphor is apparent in the allusion to the shaman's wedding the jaguar. The shaman becomes the jaguar's wife, transformed into his affinal kin in the course of ritual singing.</p>	<p>Lines 17-23, Appendix</p> <p>Lines 14-16, Appendix</p>
Loans	The word <i>cura</i> 'healer' is an assimilated Spanish loan, pronounced as <i>kora</i> by the singer.	Line 19, Appendix
Morphosyntactic deviations	<p>Morphological deviations involve elaborations, implemented with the help of the semantically empty syllables <i>ma</i>, <i>na</i>, and <i>mi</i>.</p> <p>The unusual omission of the subject person markers on the verbs <i>ñ-ak-e-ro</i> (see-pfv-irr-3nm.o) 'you will see it' and <i>oi-t-ak-e-na</i> (make.drink-ep-pfv-real-1sg.o) 'I was fed' is a deviant feature.</p>	<p>Lines 1, 3-6, etc., Appendix</p> <p>Lines 1,3, and 5, Appendix</p>
Prosodic parallelism	The microprosodic pattern is at most based on five prosodic units, with every other unit comprising a matching sequence of a pitch accent H* and the high H% or low L% right-edge boundary tone: H*H%, H*L%, H*H%, H*L%, H*H%.	Figure 5



## VI. CONCLUSIONS

The study has investigated the noteworthy features of the enacted shamanic song performance recorded in the Upper Perené area of Chanchamayo Province of Peru in 2011. It is shown that the singer manipulates the ritual language in various ways to make it distinct from the profane speech of the commoners. The inventory of the verbal resources includes the singer's allusions to the predation and conviviality schemes, prosodic microparallelism, and lexical and morphosyntactic manipulations. The singer uses the voice masking technique to index the interactional nature of the performance. It is shown that many special features recurring in ritual discourses across Amazonia are implemented in the language- and culture-specific form in the Alto Perené performer's linguistic strategies.

## VII. APPENDIX

### VII.1 Transcript of the Alto Perené shamanic song performed during the curing ritual

- 1 jmm ñ-ak-e-ro ñakero=sa ñakero *ma*  
ideo see-pfv-irr-3nm.o see-pfv-irr-3nm.o see-pfv-irr-3nm.o voc  
*Hmm* 'jaguar sound', you will see it, you will see it, you will see it *ma*.
- 2 korake-t-ak-e-Ø manitzi manitzi manitzi  
draw.near-ep-pfv-real-3s jaguar jaguar jaguar  
He is coming, the jaguar, jaguar, jaguar.
- 3 oi-t-ak-e-na sheri *na* oi-t-ak-e-na  
make.drink-ep-pfv-real-1sg.o tobacco voc make.drink-ep-pfv-real-1sg.o  
I was fed tobacco *na*, I was fed
- 4 sheri *na* sheri *na*  
tobacco voc tobacco voc  
tobacco *na*, tobacco *na*.
- 5 naakataki naakataki oi-t-ak-e-na *ma* manitzi-paye  
1sg.foc.exh 1sg.foc.exh make.drink-ep-real-1sg.o voc jaguar-pl  
I was the one, I was the one who was fed *ma* by jaguars.
- 6 i-viya-a-ro *mi na*  
3m.a-dissolve-real-3nm.o voc voc  
They dissolved it in boiled water *mi na*.
- 7 i-viya-t-ak-a-ro i-viya-t-ak-a-ro  
3m.a-dissolve-ep-pfv-real-3nm.o 3m.a-dissolve-ep-pfv-real-3nm.o  
They dissolved it in boiled water, they dissolved it in boiled water,
- 8 i-sheri-ni=tya *mi* i-sheri-ni=tya *mi*  
3m.poss-tobacco-poss=aff voc 3m.poss-tobacco-poss=aff voc  
their tobacco *mi*, their tobacco *mi*.
- 9 o-shinki-t-ak-e-na o-shinki-t-ak-e-na *ma*  
3nm.a-intoxicate-ep-pfv-real-1gs.o 3nm.a-intoxicate-ep-pfv-real-1sg.o voc  
It intoxicated me, it intoxicated me *ma*,
- 10 kamara-ampi=ra kamara-ampi=ra  
vomit-herb=dem vomit-herb=dem  
the ayahuasca, ayahuasca.
- 11 n-avi-ant-ia-ro-ri *ma* pi-sheri  
1sg.a-enable-instr.apl-irr-3nm.o-rel voc 2poss-tobacco  
So that I will be able to handle *ma* your tobacco.
- 12 no-shiy-ant-an-ak-ia-ri-ri *ma* ashi-t-a-ro-ri  
1sg.a-be.like-inst.apl-dir-pfv-irr-3m.o-rel voc own-ep-real-3nm.o-rel  
So that I will become equal *ma* to the Master

- 13 manitzi manitzi irirori *ma*  
jaguar jaguar 3m.foc.add voc  
of jaguars, jaguars *ma*.
- 14 i-ina-nt-ia-ri *ma* naari *ma* naari  
3m.poss-wife-poss.rel-irr-rel voc 1sg.foc.add voc 1sg.foc.add  
So that he will take me as his spouse *ma*, me *ma*.
- 15 *jm* no-sheripiari-t-ant-ia-ri  
ideo 1sg.s-shaman-ep-inst.apl-irr-rel  
*Hm* ‘jaguar sound’, so that I could cure,
- 16 i-ina-nt-ia-ri *ma* naari  
3m.poss-wife-poss.rel-irr-rel voc 1sg.foc.add  
so that he will take me as his spouse *ma*.
- 17 n-amenant-aiy-i-t-e *na* ninka=rika  
1sg.s-treat-pl-icpl-ep-irr voc who=cond  
So that I could treat them all *ma*, whoever
- 18 mantsiya-t-atsi-ni-ri mantsiya-t-atsi-ni-ri  
be.sick-ep-stat-pl-rel be.sick-ep-stat-pl-rel  
are the ones who are sick, the ones who are sick.
- 19 naaka *ma* cora naaka *ma* amen-aj-e-ni-ri  
1sg.top voc healer 1sg.top voc look-term-real-pl-rel  
I am *ma* a healer, I am *ma* the one who tends to all of them.
- 20 n-a-ye-t-e-ro-*ma*=tya katsi-tz-imo-t-ak-i-ri=ra  
1s.a-take-distr-ep-irr-3nm.o-voc=aff hurt-ep-pres.apl-ep-pfv-real-rel=dem  
I will take out all kinds of things, those which hurt them.
- 21 o-katsi-tz-imo-t-ak-i-ri i-vatsa-ki-paye=ra  
3nm.a-hurt-ep- pres.apl-ep-pfv-real-3m.o 3m.poss-flesh-loc-pl=dem  
They (things) hurt their bodies.
- 22 aritaki naari n-a-ako-t-ant-aj-ia-ri *ma*  
pp 1sg.foc.add 1sg.s-take-gen.apl-ep-inst.apl-term-irr-rel voc  
That’s why I will take them all out *ma*,
- 23 y-avis-ako-t-ant-ia-ri-i-i-i-i  
3m.s-recover-ep-inst.apl-irr-rel  
so that they could recover.
- 24 naaka naaka sheripiari no-na-tz-i no-na-tz-i naaka-a-a-a-a  
1sg.top 1sg.top shaman 1sg.s-be-ep-real 1sg.s-be-ep-real 1sg.top  
I am, I am, I am a shaman, I am.

## VII.2 Abbreviations

1-first person; 2-second person; 3-third person; A-subject of transitive clause; AFF-affect; ADD-additive; APL-applicative; COND-conditional; DEM-demonstrative; DIR-directional; DISTR-distributive; DUR-durative; EP-epenthetic; EXH-exhaustive; FOC-focus; GEN-generalized; ICPL-incompletive; IDEO-ideophone; INST-instrumental; IRR-irrealis; LOC-locative; M-masculine; NM-non-masculine; O-transitive object; PFV-perfective; PL-plural; POSS-possessive; POSS.REL-possessive relation; PP-positive polarity; PRES-presential; REAL-realis; REL-relative; S-subject of intransitive clause; STAT-stative; TERM-terminative; TOP-topic; VOC-vocable.

## VIII. REFERENCES

- Arias, Esteban (2015): "Las turbulencias del lenguaje: mimesis inter-específica y autodiferenciación en los cantos rituales Matsigenka". In: Brabec de Mori, Berndt/ Lewy, Matthias/García, Miguel A. (eds.): *Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas (Estudios Indiana 8)*. Berlin: Gebr. Mann Verlag, pp. 53-67.
- Barwick, Linda (2012): "Including music and temporal arts in documentation, Chapter 7". In: Thieberger, Nicholas (ed.): *The Oxford handbook of linguistic fieldwork*, Oxford: Oxford University Press, pp. 166-179.
- Bauman, Richard/Sherzer, Joel (eds.) (1989[1974]): *Explorations in the ethnography of speaking*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beier, Christine (2001): *Creating community: feasting among the Nantis of Peruvian Amazonia*. MA thesis. Austin: University of Texas.
- Beier, Christine/Michael, Lev/Sherzer, Joel (2002): "Discourse forms and processes in indigenous lowland South America: an areal-typological perspective". In: *Annual Review of Anthropology* 31, pp. 121-145.
- Brabec de Mori, Brandt (2012): "About magical singing, sonic perspectives, ambient multinaures, and the conscious experience". In: Ernst Halbmayer (ed.): *Indiana (Special Issue, Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies)* 29, pp. 73-101.
- Brabec de Mori, Berndt (2013): "Shipibo laughing songs and the transformative faculty: performing or becoming the other". In: Brabec de Mori, Berndt (ed.): *Ethnomusicology Forum (Special Issue, The Human and Non-human in Lowland South American Indigenous Music)* 22[3], pp. 343-361.
- Brabec de Mori, Berndt (2014): "Rituals". In: Forde Thompson, William (ed.): *Music in the social and behavioral sciences. Encyclopedia*. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., pp. 966-970.
- Descola, Philippe (2013): *Beyond nature and culture*. Trans. by Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press.
- Du Bois, John W (2003): "Ritual language". In: Frawley, William (ed): *International encyclopedia of linguistics (2nd ed.)*. New York: Oxford University Press, pp. 463-465.
- Elick, John William (1969): *An ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Los Angeles: University of California dissertation.
- Epps, Patience/Salanova, Andrés Pablo (2013): "The languages of Amazonia". In: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 11, pp. 1-28.
- García, Secundino (1936): "Mitología Machiguenga. Los seripigari". In: *Misiones Dominicanas del Peru*. Vol. 18 [ 97], pp. 212-219.
- Halbmayer, Ernst (2012): "Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse". In: *Indiana* 29 [2012], pp. 103-125.
- Johnson, Allen (2003): *Families of the forest. The Matsigenka Indians of The Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.

Journet, Nicolas (2000): “Dialogues chantés chez les Curripaco de río Negro: un genre Métaphorique”. In: Erikson, Pilippe/ Monod Becquelin, Aurore (eds.): *Les rituels du dialogue: Promenades ethnolinguistiques en terre Amérindiennes*. Nanterre: Société d’ethnologie, pp. 139–164.

Jun, Sun-Ah. (2014): “Prosodic typology: by prominence type, word prosody, and macro-rhythm”. In: Sun-Ah Jun (ed.), *Prosodic typology II. The phonology of intonation and phrasing*, Oxford: Oxford University Press, pp. 520-539.

Jun, Sun-Ah/Fletcher, Janet (2014): “Methodology of studying intonation: from data collection to data analysis”. In: Sun-Ah Jun (ed.), *Prosodic typology II. The phonology of intonation and phrasing*. Oxford: Oxford University Press, pp. 493-519.

Ladd, D. Robert (2008): *Intonational phonology*. Cambridge: Cambridge University Press.  
Lenaerts, Marc (2006): “Substances, relationships and the omnipresence of the body: An overview of Ashéninka ethnomedicine (Western Amazonia)”. In: *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 49, pp. 1-19. [URL <http://www.ethnobiomed.com/content/2/1/49>] (May 1, 2018).

Menezes Bastos, Rafael Jose, de (2013): “Apùap world hearing revisited: talking with ‘animals’, ‘spirits’ and other being, and listening to the apparently inaudible”. In: Brabec de Mori, Berndt (ed.), *Ethnomusicology Forum (Special Issue, The Human and Non-human in Lowland South American Indigenous Music)* 22[3], pp. 287-305.

Mihas, Elena (2014): *Upper Perené Arawak narratives of history, landscape, and ritual*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Mihas, Elena (2015a): *A grammar of Alto Perené (Arawak)*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Mihas, Elena (2015b): “An ethnography of the standardization reform: A case of policy-making in the context of the Upper Perené Arawak community of Peru”. In: *International Journal of the Sociology of Language* 2015 [234], pp.161-188.

Mihas, Elena (2016): “Contrastive focus-marking and nominalization in Northern Kampa”. *Studies in Language* 40[2], pp. 415-458.

Mihas, Elena (2017a): “The Kampa languages of the Arawak language family” In: Aikhenvald, Alexandra Y./Dixon, R.M.W. (eds.): *The Cambridge handbook of linguistic typology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 782-814.

Mihas, Elena (2017b): *Conversational structures of Alto Perené (Arawak)*. Amsterdam: John Benjamins.

Mihas, Elena/Maxwell, Olga (forthcoming): “Alto Perené”. In: *Journal of the International Phonetic Association*.

Olsen, Dale A (1996): *Music of the Warao of Venezuela: Song people of the rain forest*. Gainesville: University Press of Florida.

Rojas Zolezzi, Enrique (1994): *Los ashaninka: El pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los campas de la selva central Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sherzer, Joel (1983): *Kuna ways of speaking: An ethnographic perspective*. Austin: University of Texas Press.

Sherzer, Joel/Urban, Greg (eds.) (1986): *Native South American discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Storch, Anne (2011): *Secret manipulations. Language and context in Africa*. Oxford: Oxford University Press.

Urban, Greg (2000): *A discourse-centered approach to culture*. 2nd edn. Tucson, AZ: Hats off Books.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998): “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4[3], pp. 469–488.

Weiss, Gerald (1975): “The world of a forest tribe in South America”. In: *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 52[5], pp. 219–588.

# **LA MERCANTILIZACIÓN DE LA FERIA NACIONAL DEL COBRE, MÉXICO**

García Venegas, Isaac

## LA MERCANTILIZACIÓN DE LA FERIA NACIONAL DEL COBRE DE SANTA CLARA DEL COBRE, MICHOACÁN, MÉXICO.

La Feria Nacional del Cobre es el evento más importante que se realiza en Villa Escalante, popularmente conocida como Santa Clara del Cobre, cabecera del municipio Salvador Escalante, uno de los 113 que conforman el estado de Michoacán, en México. Si bien los orígenes de esta feria se remontan a 1946, cuando allí se realizó la primera exhibición de artefactos de cobre, fue hasta 1965 cuando, por decreto federal, adquirió su título de “nacional”. A partir de entonces, el gobierno mexicano impulsó con denuedo su promoción, logrando con ello una proyección de la artesanía de cobre martillado y de sus productores –llamados “cobreros”–, tan inusitada que, para 1996, fue ya posible aumentar la cantidad de días de su celebración con miras a atraer más turismo. Su relevancia ha sido tal que esta feria, con todo lo que en derredor de ella se articuló, sirvió de base para que el 16 de junio de 2010 se otorgase a esta población la distinción de Pueblo Mágico. En la ceremonia correspondiente, el entonces gobernador del estado de Michoacán, Leonel Godoy Rangel, reconoció que con ello se lograría que el turismo nacional e internacional conociera la “magia” de Santa Clara del Cobre, es decir, su arquitectura y sus tradiciones, fundamentalmente las que convergen y se mueven en derredor de la artesanía de cobre martillado. Remató su intervención afirmando que, en tiempos de crisis y de retos, como los que vivían y aún se viven en el país y en el estado, hay que considerar al turismo como una de las palancas de desarrollo más dinámicas, por lo que solicitó a todos, habitantes y gobierno en sus distintos niveles, cuidar tan importante distinción recibida (Gobierno del Estado de Michoacán 2010).

En los casi 65 años que hay entre la primera exhibición de artefactos de cobre y el nombramiento de Santa Clara como Pueblo Mágico, media una transformación casi imperceptible que, no obstante, las palabras del gobernador Godoy Rangel ponen al descubierto: la imposición del criterio turístico como el rector para un pueblo y para una expresión cultural, que es una de las formas privilegiadas de la mercantilización de la cultura. Narrar este proceso puede ayudar a visibilizar algo que, paradójicamente, está presente a primera vista, pero que, dado un conjunto de estrategias, es imperceptible a la mirada común y corriente.

Aunque en los estudios arqueológicos aún no está del todo claro si los orígenes de la técnica del cobre martillado proviene originalmente de los indígenas de la zona antes de la llegada de los españoles o si éstos llevaron al lugar incluso el conocimiento de la fundición y el “labrado” de este metal por su ubicación geográfica, sus recursos naturales y la abundancia de su mano de obra (Cárdenas García y Fernández-Villanueva Mediana 2004: 100-101), se tiene constancia y evidencia que en los siglos XVII y XVIII su extracción y fundición en favor de la Corona española fueron sumamente importantes en la zona. Es probable que durante ese lapso comenzara una suerte de fabricación de utensilios y herramientas de cobre. Para el siglo XIX, a raíz de la inestabilidad del país, todo lo relacionado con este metal se volvió tan irregular que durante la primera mitad del siglo XX el trabajo artesanal con el cobre estaba al borde de la extinción.

Una serie de eventos, como incendios, saqueos y confrontaciones militares revolucionarias, afectaron severamente a esta población en general. Pero, desde una perspectiva más amplia, lo que vino a colocar al borde del colapso todo lo relacionado con el cobre en el lugar, fue el cambio mundial de matriz energética del carbón al petróleo y sus derivados que se

gestó en la Segunda Guerra Mundial (Amador 2010: 206). Como consecuencia, los plásticos naturales, semisintéticos y sintéticos irrumpieron para sustituir otro tipo de materias primas como los metales y la madera en el uso cotidiano de utensilios, herramientas, maquinaria industrial, etcétera. México, por supuesto, no fue la excepción, lo que vino a sumarse en este país a la generalización del uso del peltre y el aluminio entre su población en franco detrimento, por ejemplo, del uso del cobre (Lugo de Lille 2016; Góngora Pérez 2014: 6-9).

En este contexto bastante desfavorable, se tomó la decisión en 1946 de organizar una exposición de artefactos de dicho metal. Se trató de una decisión política, antes que económica. En efecto, el presidente municipal de Villa Escalante, Tomás García Pahua, que estuvo en el cargo dos años (1945-1946), Álvaro Rentería Argüello, comerciante de piezas de Santa Clara, y Víctor Cázarez, que además de ser cobrero, en 1944 había sido por un breve lapso Presidente Municipal, para después, con García Pahua, ocupar el puesto de secretario del Ayuntamiento (Mendoza Briones 2004: 263), decidieron aprovechar los aires de unidad nacional, modernización y definición regional que por esos años soplaban con gran intensidad en el país.

No hay que olvidar que, en México, la década de los años cuarenta del siglo pasado estuvo marcada por el imperativo de la Unidad Nacional, como consecuencia de una posible agresión exterior en plena Segunda Guerra Mundial, pero también como estrategia para superar las tensiones políticas internas que se vivían en el país, con gran fuerza desde la nacionalización del petróleo en 1938 (Pérez Montfort 2008: 439-474). En beneficio de este imperativo se utilizaba cualquier cosa, hecho, suceso, producto, especialmente las fiestas nacionales del 15 de septiembre de cada año. En Villa Escalante, este festejo del año de 1946, que además se inscribía en el fin del último gobierno militar en México, el del general Manuel Ávila Camacho, se vinculó claramente con un proceso de modernización, que, para el caso de este poblado, se manifestó con la llegada de la luz eléctrica.

La alianza entre el comerciante, el político y el cobrero en Villa Escalante buscó aprovechar este impulso nacional para, por medio de una orfebrería en declive, insertarse de lleno en el proceso de definición de regiones que venía sucediendo en el país desde dos décadas antes (Pérez Montfort 2003: 121-148). La idea de esta exposición surgió entonces como una opción viable que, de uno u otro modo, daba cause a este conjunto de factores en beneficio si no de la comunidad en su conjunto sí de una parte de ella, particularmente de los involucrados en su concepción y realización. Ciertamente no se trataba de una idea original. Desde la década de los años treinta del siglo XX se celebraba en Taxco, Guerrero, una Feria de la Plata que no era desconocida para los promotores de esta exposición. Es altamente probable que en ella los interesados encontrasen inspiración.

Con la intención explícita de “engalanar” las fiestas patrias de 1946, el presidente municipal de Villa Escalante solicitó a la Junta Patriótica, encargada de los festejos, que llevara a cabo la idea que, se dice, había propuesto el comerciante Álvaro Rentería, de realizar una exposición y concurso de artefactos de cobre (Mendoza Briones 2004: 263; Rojas Sánchez 1966: 54). La junta se aplicó con afán a dicha tarea. Pero a pesar de los esfuerzos, el resultado no fue muy alentador. Los cobreros participantes escasearon; se expusieron solamente 36 piezas, de las que poco más de la mitad habían sido prestadas por diversas familias que las conservaban como patrimonio y testigos de tiempos idos; y por si todo esto no fuese suficiente, el mundo oficial ignoró por completo el evento (Rojas Sánchez 1966: 54).

Este inicio desangelado hizo evidente las precarias condiciones en las que para entonces se encontraba la orfebrería de cobre. Los interesados en el concurso decidieron entonces realizar



algunos cambios. El primero, fue transformar la exhibición y el concurso de la mera contemplación a la venta de piezas exhibidas. Con ello se le dio el cariz de feria. El segundo, fue cambiar la fecha de su celebración del mes de septiembre al de Agosto, en los días de la fiesta patronal de Santa Clara del Cobre, del 12 al 15 de ese mes (Rojas Sánchez 1966: 55). Con esta última medida lo que se intentó, exitosamente a juzgar por el resultado décadas después, fue fundir la feria con la fiesta religiosa, con todas sus consecuencias benéficas: un público cautivo, recursos económicos abundantes, consideración específica de los cobreros, pero, sobre todo, integración plena de la orfebrería y sus artesanos a la vida social de Santa Clara del Cobre. El primer remedio se llevó a cabo en 1947; el segundo, en 1949. En otras palabras, lo que se convertiría en la Feria Nacional del Cobre rápidamente abandonó su inspiración nacionalista para insertarse, un tanto parasitariamente, en un festejo de carácter local ya bien arraigado.

Los cambios introducidos rindieron sus frutos. Los volúmenes de venta aumentaron y obviamente la afluencia creció. Pero quizá lo más importante fue que gracias a ello, la alianza inicial entre cobreros y comerciantes adquirió mayor solidez, sobre todo en la figura de Álvaro Rentería Argüello, quien a partir de 1949 fungiría como Secretario y Tesorero del Patronato “Amigos del Cobrero”. La parte directiva de este Patronato, surgido precisamente en ese año, quedó integrado además por Gonzalo Cruz Sosa como Presidente Honorario, Salvador Rosas Ángel como Presidente Efectivo, y el Presbítero Luis Guerrero. Ellos habrían de ocuparse de la organización de la feria durante los siguientes ocho años.

A diferencia de su primera edición, que pretendía “engalanar” las fiestas patrias, y en ese sentido, exaltar el aspecto nacionalista utilizando la orfebrería que se practicaba en el lugar, a partir de 1949, quizá inspirados en lo escrito por Felipe Soza en 1923, vecino del lugar que en el folleto llamado *Santa Clara de los Cobres. Impresiones y recuerdos históricos*, decía que para entonces la orfebrería de cobre martillado era un “arte agonizante” (Soza 1923: 4), se insistió en la recuperación de un trabajo que se hallaba en una situación tan crítica que cabía la posibilidad de su completa desaparición, lo cual, de suceder, sería “una gran pérdida para el país” (Pellicer 1995: 39). De este modo, la feria adquirió una clara connotación de rescate de un oficio, un tanto lejana del discurso nacionalista pero también, por lo menos hasta ese momento, de la identidad de Villa Escalante.

Probablemente fue este énfasis en el rescate, además de los contactos políticos y el cabildeo, lo que hizo viable el apoyo de autoridades locales, estatales y federales. En efecto, Gustavo Gallardo Gómez, Oficial Mayor del Gobierno del Estado de Michoacán, encabezado en 1949 por Daniel T. Rentería, y Antonio Arriaga Ochoa, Director del Museo Regional Michoacano, que a partir de 1943 dependió del Gobierno del Estado de Michoacán, del Instituto Nacional de Antropología e Historia y de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, decidieron apoyarla. Gracias a sus gestiones, la Tesorería General del Estado de Michoacán y el Museo Nacional de Antropología comenzaron a donar dinero y trofeos para los concursantes (Rojas Sánchez 1966: 56). De esta manera, personajes tan importantes como Alfonso Caso, director del Instituto Nacional Indigenista desde 1948, y su mano derecha, Daniel Rubín de la Borbolla, que además de ser el director del Museo Nacional de Antropología desde 1947, habría de fundar el Museo Nacional de Artes e Industrias Populares en 1951, se involucraron en este apoyo con recursos diversos, sobre todo con la compra de las piezas ganadoras.

No es de extrañar este apoyo, sobre todo por parte de Rubín de la Borbolla, quien estaba convencido de que los indígenas debían desarrollar sus tradiciones artesanales para de este modo insertarse en el desarrollo de la industrialización que ya se vivía con fuerza en el país como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial (García Venegas 2016: 107-108). Además, conocía

bien Michoacán, ya que en la década previa había realizado exploraciones antropológicas y arqueológicas en la zona y en Occidente (Abraham Jalil 2006). De hecho, en 1944 publicó un ensayo sobre la orfebrería tarasca (Uribe Salas 1996: 311), razón por la cual tenía cierto conocimiento sobre el tema en Santa Clara.

Todo este apoyo institucional en favor del rescate de la orfebrería del cobre en Villa Escalante garantizó la continuidad de la feria. Sin embargo, varios testimonios coinciden en señalar que entre 1958 y 1964 entró en una notoria decadencia. Jesús Rojas Sánchez, quien en 1948 formó parte del Comité Organizador de la segunda edición de la Exposición y Concurso de Artefactos de Cobre, y que, en 1966, siendo secretario del Ayuntamiento, publicó el libro *Santa Clara del Cobre. Monografía*, atribuyó esta decadencia a que los artesanos que a partir de 1958 se hicieron cargo de la organización de la feria carecían tanto de los contactos adecuados con el gobierno y con los particulares acaudalados, como de experiencia y conocimientos para llevarla a cabo (Rojas Sánchez 1966: 57).

Esta afirmación es reveladora. Por una parte, confirma que efectivamente la Feria del Cobre no fue el resultado del interés de los propios cobreros, entendido como gremio artesanal, pues se encontraban en decadencia, sino de una alianza entre un pequeño grupo bien ubicado, tanto económica como política y socialmente, de políticos y comerciantes. Pero por la otra, establece una distinción basada en un conjunto de habilidades que les niega a los artesanos precisamente por ser artesanos, pero claramente presentes en aquellos “hijos preclaros” que tuvieron habilidad de volver visible la orfebrería del lugar (Rojas Sánchez 1966: 58), entre los cuales por supuesto se ubicaba a sí mismo Rojas Sánchez.

De este modo, el secretario del Ayuntamiento manifestó una idea al parecer generalizada que atribuía a los “hijos preclaros” todas las medidas y logros que catapultaron la feria. Gracias a ellos, desde 1949 las autoridades estatales asistían a inaugurarla; el gobernador Dámaso Cárdenas (1950-1956) había donado cinco mil pesos para crear una sociedad corporativa, monto que, según su decir, los artesanos habían dilapidado sin resultado alguno; se había creado una nueva instancia responsable de organizar la feria, el Comité Organizador de la Feria del Cobre, que reincorporó a los integrantes del patronato de 1949-1957, quienes lograron que en 1965, por decreto federal, se le designara como “nacional” (Rojas Sánchez 1966: 56-59).

Así, luego de ocho años de decadencia, sumamente fortalecida al haberse convertido en Feria Nacional, la del Cobre logró invertir su relación con la Fiesta Patronal de Santa Clara del Cobre. En efecto, de ser una mera exposición y concurso que ante el fracaso de su primera edición (1946) hubo de refugiarse como feria en la fiesta patronal, cambiando el discurso que le acompañaba de “engalanamiento” de la celebración nacional de septiembre por el de la recuperación de una tradición casi inexistente (1949-1965), se convirtió en la feria y fiesta distintiva del lugar con alcance nacional.

Lo más notable de este proceso es que desde entonces esta feria se convirtió en la punta de lanza de una suerte de “cobrización” de la vida de Santa Clara del Cobre, es decir, de la imposición de un discurso que hace del cobre, de la artesanía de cobre martillado, y de los cobreros, el eje rector de toda la vida de este lugar, desde sus más remotos orígenes mesoamericanos hasta el día de hoy. Una imposición que si bien no logra expulsar otras actividades económicas y expresiones culturales que allí tienen lugar, como por ejemplo, la agricultura, que aún se exalta en la fiesta de la población con la presencia de diversos ritos en torno al maíz, o la explotación forestal, que en los datos oficiales se reconoce como su actividad

económica característica (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal 2016), las minimiza hasta casi invisibilizarlas.

Esta imposición solamente fue posible gracias a una muy rápida estrategia concertada desde los más altos niveles gubernamentales locales, estatales y federales. Comenzó en 1966, cuando el entonces gobernador de Michoacán, Agustín Arriaga Rivera (1962-1968), y el Presidente Municipal de Villa Escalante, Salvador Huerta Huape (1966-1968), promovieron la publicación de la monografía de Santa Clara del Cobre de Jesús Rojas Sánchez, con un prólogo de Antonio Arriaga Ochoa, que para esas fechas ya había ocupado puestos importantes, como Procurador General de Justicia en el Estado de Michoacán, durante el gobierno de Dámaso Cárdenas del Río (1950-1956), y director del Museo Nacional de Historia (1956) (Martínez Ruiz 2016).

Pero el impulso real a esta imposición vino de la vinculación de la orfebrería del lugar con las Olimpiadas de 1968. Muy probablemente inspirado por la primera edición de la Feria Nacional del Cobre y la monografía de 1966, el escultor estadounidense James Metcalf, aprovechando que nuestro país había sido elegido para celebrar la XIX edición de los Juegos Olímpicos, propuso en 1967 al Comité Olímpico la fabricación de un Pebetero Cultural de cobre hecho por los artesanos de Santa Clara, con la intención de exhibir ante el mundo “una tradición cultural mexicana de significación universal: el procesamiento de los metales con técnicas precolombinas, utilizando métodos e instrumentos que señalan la transición de la edad de piedra a la edad de bronce” (Pellicer 1995: 33). Aunque en manos de Metcalf quedó la dirección y diseño de la obra (Pellicer 2016), lo cierto es que esta exhibición proyectó a algunos cobreros en particular y a los artesanos del lugar en general más allá de sus fronteras locales.

Después de esto, la Secretaría de Educación Pública (SEP) continuó el impulso en la década de los años setenta con la publicación de libros, la fundación espacios de producción y exhibición para la artesanía de cobre martillado, y el otorgamiento de distinciones importantes. Encabezada por Víctor Bravo Ahuja durante el mandato de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), la SEP tuvo al antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán como Subsecretario de Cultura Popular y Educación Extraescolar. Dos direcciones bajo su mando, la de Educación Audiovisual y la de General de Arte Popular, fueron los principales artífices de seguir promoviendo la idea de que la artesanía de cobre martillado era una “tradición milenaria”, tal y como lo había ya postulado internacionalmente el escultor Metcalf.

Así, en 1973, de manera “coincidente”, se publicó el libro *La artesanía, con raíces prehispánicas, de Santa Clara del Cobre* de María Luisa Horcasitas de Barros, dentro de la muy importante colección de libros llamada SepSetentas, editada por la Dirección de Educación Audiovisual y Divulgación, de gran alcance nacional, y se fundó en Santa Clara del Cobre la Casa del Artesano, con el apoyo de la Dirección General de Arte Popular. De este modo, no solamente se reforzó una idea sino que, además de apuntalar la política gubernamental de preservar el acervo cultural de México, se respondió a los muy prácticos intereses de lo que ya se había constituido como una “elite obrera”, formada por Etelberto Ramírez, Félix Parra Espino, Jesús Pérez Ornelas, Joaquín Pureco y Pedro Ruiz (Mendoza Briones 2004: 261), quienes se hicieron cargo de la enseñanza del oficio del obrero en dicha casa, y los escultores y artistas James Metcalf y Ana Pellicer –sobrina de Carlos Pellicer, el “poeta de América”, Premio Nacional de Literatura en 1964–, que, ya siendo pareja, se habían vecindado en Villa Escalante, haciendo una intensa promoción de la artesanía en cobre con miras a crearse un nicho del cual vivir.

El despliegue de apoyo por parte de la SEP en favor de esta artesanía no terminó aquí; continuó con la fundación del Museo Nacional del Cobre en 1977, cuyo objetivo principal desde entonces es preservar, exhibir y vender las piezas ganadoras de los concursos que se realizan en la Feria Nacional del Cobre, y de alguna manera se remató con el otorgamiento a los artesanos del lugar del Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Artes y Tradiciones en 1984.

De manera paralela a esto, los gobiernos federal y estatal otorgaron a los cobreros facilidades para la formación de cooperativas, préstamos y financiamiento para la adquisición de maquinaria como martillos mecánicos y neumáticos, laminadoras y rechazadoras, así como apoyo administrativo para este tipo de adquisiciones, etcétera (Pellicer 1995: 33-59).

Así, para mediados de la década de los años ochenta, gracias a todo este despliegue de recursos, la artesanía de cobre martillado no sólo recuperó su salud, con sus consecuencias económicas benéficas para cierto sector de su sociedad, sobre todo para intermediarios, sino que se logró fabricar un discurso efectivo que se basa en la exaltación de una continuidad ininterrumpida de su artesanía desde la época prehispánica hasta el presente. Este triunfo habría de convertirse a partir de los años por venir en un gran atractivo turístico por excelencia.

Para comprender este paso, es necesario tener presente que también en los años de la década de los ochenta el Estado mexicano entró en un agresivo proceso de transformación llevado a cabo por gobiernos de corte neoliberal. Uno de los rasgos más notorios desde entonces ha sido el desmantelamiento de su base productiva. De aquí que, para esos gobiernos, una de las apuestas centrales sea el turismo. Es este cambio estructural el que explica el surgimiento en nuestro país de programas como el de Pueblos Mágicos en el año 2000. En consideración de estos gobiernos, este programa en específico sirve para diversificar la oferta turística “poniendo valor” a atractivos gastronómicos, naturales y de cultura. Con esta retórica básicamente aluden a la derrama económica que el programa lleva a las comunidades en él inscritas, las que obtienen recursos federales y estatales adicionales para obra pública y seguridad. Como consecuencia, los Pueblos Mágicos pueden ofrecer al turismo nacional e internacional un rostro amable, atractivo y seguro (Nájar 2015).

En este nuevo contexto, lo logrado en relación con el cobre, su artesanía, y el discurso que reivindica una tradición milenaria, se convirtió en aquello que podría traer ese “valor” promovido por los nuevos gobiernos neoliberales mexicanos para la atracción turística, es decir, dinero. El papel preponderante de la Feria Nacional de Cobre en este proceso es indiscutible. A partir de 1996, cuando se cumplieron 50 años de la primera exposición y concurso de artefactos de cobre, amplió sus días de festejo a más de diez, pero además, volvió a mover sus fechas de celebración, sobre todo obedeciendo a criterios turísticos. Actualmente, con alguna variación en la cantidad de días, dependiendo de los recursos obtenidos para realizarla, se celebra del 23 de julio al 2 de agosto, lapso que se encuentra inserto en el periodo vacacional de verano, lo que le garantiza mayor cantidad de visitantes.

Con esta ampliación, el contenido mismo de la feria cambió notablemente. Si bien el concurso sigue siendo el motivo central de ella, se ha convertido en una suerte de escaparate para muchos otros eventos que poco o nada tienen que ver con el cobre y los cobreros, pero sí con el turismo, siempre ávido de “nuevas experiencias”. No se trata de una feria de articulación económica regional, como suelen ser otras que se celebran en torno a productos, sino que se presenta a sí misma como esos globos de Cantoya que se elevan merced de una llama. Para esta feria su llama motor es el turismo que, ávido de la artesanía de cobre, se vuelca sobre ella para encontrar un festejo en el que al lado de una “tradición milenaria”, reza el discurso establecido,

hay mapping, y junto a procesiones y desfiles de obreros hay competencias de natación, carreras de automóviles, y zumba, etcétera. Una feria que, en suma, combina arraigo y desarraigo; singularidad y globalización: particularidad y un aire de familia general de cualquier fiesta; tradición, modernidad y ultramodernidad.

Como consecuencia de todo este proceso asociado a la Feria Nacional del Cobre, los artesanos del lugar también han sufrido una transformación radical. Antes, por su pobreza, solía llamárseles “ahumados” (Pellicer 1995: 43) y se los tenía en poca consideración; ahora, en cambio, son una suerte de “príncipes del turismo” que, no obstante, viven una tragedia peculiar en el nuevo contexto globalizado, pues al igual que la artesanía de cobre martillado, ellos mismos se han convertido en un objeto de exhibición, que es buscado afanosamente por el turismo. Al igual que lo que se exhibe o expone en un museo o en una tienda, a ellos se les hace la exigencia muy específica de teatralizar su vida para satisfacer las demandas del turismo que los quiere ver en sus talleres elaborando piezas de cobre y que desea tomarse la foto haciendo lo mismo que ellos, para que en su memoria digital quede el registro de una “experiencia única”.

Esta tragedia, que mucho tiene de paradójica, está presente también en el nombramiento mismo de Santa Clara del Cobre como Pueblo Mágico en 2010. El año de esta designación es interesante porque justo entonces se celebraron los 200 años de la Independencia de México. Pareciese que lo que en Villa Escalante surgió como un intento de “engalanar” las fiestas patrias en un lejano 15 de septiembre de 1946, se transformó en el reconocimiento nacional de una singularidad consumible en un mundo globalizado merced de un proyecto neoliberal y de un programa como el de Pueblos Mágicos que, si por un lado, contribuye a una derrama económica en las comunidades en las que opera, por el otro, trae consigo el cambio de su base productiva por los servicios asociados al turismo. El resultado más radical de esto es la cosificación de su población, llevando a la paradoja de convertir a una comunidad productora de cierto tipo cosas en algunas cosas que producen a cierto tipo de comunidad deseada y esperada por el turismo. En suma, su mercantilización.

Una mercantilización que uniforma la artesanía de cobre martillado pero que se legitima al venderle al turista la idea de estar ante la presencia de una tradición milenaria. Actualmente es raro encontrar un despliegue de creatividad novedosa entre los obreros de Villa Escalante, aunque sigan haciendo gala de una extraordinaria habilidad. Quizá sea el concurso de cobre martillado el momento sublime en el que creatividad y habilidad entran en una poética armonía. Las piezas sometidas a concurso con frecuencia escapan a la monótona repetición de formas y figuras que inundan las tiendas. Hay que decir, sin embargo, que fuera de los tiempos establecidos para el concurso, en tiendas o talleres, buscando con mucho afán, también es posible encontrar piezas artesanales en las que habilidad y creatividad se conjugaron armoniosamente, ofreciendo una alta calidad y sobre todo excepcionalidad frente al paisaje artesanal que el turismo demanda. Esto es lo que hace pensar que cuando el turismo falle como la “palanca más dinámica de desarrollo” en tiempos de crisis, como sostuvo el gobernador de Michoacán en la ceremonia de designación de Santa Clara como Pueblo Mágico, quizá entonces la habilidad vuelva cotidianamente a los vuelos creativos que alguna vez tuvo.

Por último, este largo proceso que deriva en la mercantilización de la Feria Nacional del Cobre, demuestra un aspecto que cada vez es más evidente: que el capitalismo de hoy en día refuncionaliza a su favor todo cuanto un Estado realizó de manera previa a la globalización, en este caso en concreto, en favor de la recuperación de una artesanía que, si bien, nunca fue por mera curiosidad, por lo menos tampoco obedeció en principio solamente a los dictados del turismo, como lo hace hoy en día. Lo que antes merecía una discusión sobre la incorporación de

los indígenas al desarrollo o incluso la conveniencia política de una identidad local, regional y/o nacional, por supuesto, inmersa en beneficios económicos no siempre muy extendidos entre la población, hoy tan sólo merece el sometimiento acrítico al consumo turístico.

## I. BIBLIOGRAFÍA

Ajofrín, Francisco de (1958), *Diario de viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII el P. Fray Francisco de Ajofrín* (capuchino). Tomo 1, Madrid, Real Academia de Historia (Archivo Documental Español, Tomo XII).

Amador, Carlos (2010), *El mundo finito. Desarrollo sustentable en el siglo de oro de la humanidad*, México, FCE/UNAM (Colección Popular, 698).

Barragán Pérez, Janet Belinda (2009), “Educación indígena, una mirada a la alfabetización” en *Destiempos. Revista de curiosidad cultural*, Enero-Febrero de 2009, año 3, número 18.

Cárdenas García, Efraín/Fernández-Villanueva Mediana, Eugenia (2004), “La metalurgia en Santa Clara del Cobre: ¿una tradición prehispánica?” en Michele Feder-Nadoff (editora general), *Ritmo del fuego. El arte y los artesanos en Santa Clara del Cobre, Michoacán*, Edición bilingüe (español-inglés), México, Cuentos Foundation.

García Martínez, Bernardo (2014), *El desarrollo regional, siglos XVI al XX.*, México, UNAM/Océano (Historia económica de México 8).

García Martínez, Bernardo (2008), *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, México, El Colegio de México.

García Venegas, Isaac (20016), “Las fiestas de los trabajos, los productos y los quehaceres regionales” en Florescano, Enrique/Santana Rocha, Bárbara (coords.), *La fiesta mexicana. Tomo II*, México, FCE/CONACULTA (Biblioteca mexicana).

Góngora Pérez, Juan Pablo (2014), “La industria del plástico en México y en el mundo” en *Comercio Exterior. Bancomext*, septiembre y octubre de 2014, volumen 64, número 5.

Horcasitas de Barros, María Luisa (1973), *La artesanía, con raíces predisponicas, de Santa Clara del Cobre*, México, SEP (SepSetentas, núm. 87).

Mendoza Briones, María Ofelia (2004), “Las voces de las artesanas y de los artesanos de Santa Clara del Cobre” en Michele Feder-Nadoff (editora general), *Ritmo del fuego. El arte y los artesanos de Santa Clara del Cobre, Michoacán*, Edición bilingüe (español-inglés), México, Cuentos Foundation.

Pellicer, José (1995), *Artesanías del porvenir*, México, SEP/UAM-Azcapotzalco.

Pérez Montfort, Ricardo (2008), “La Unidad Nacional, 1940-46” en *Cotidianidades, imaginarios y contextos. Ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata).

Pérez Montfort, Ricardo (2003), “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937” en *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS/CIDHEM.

*Periódico Oficial del Gobierno Constitucional de Michoacán de Ocampo* (2005), Martes 30 de Agosto, Tomo CXXXVI, Número 92.

Punzo Díaz, José Luis (2014), “Las fundiciones de Santa Clara del Cobre en la época virreinal” en *Santa Clara del Cobre*, México, CONACULTA/INAH (Zona de monumentos históricos).

Punzo Díaz, José Luis, Juan Morales, y Avto Goguitchaichvili (2015), “Evidencia de escorias de cobre prehispánicas en el área de Santa Clara del Cobre, Michoacán, Occidente de México”, en *Arqueología iberoamericana. Revista científica arbitrada de acceso abierto sobre Arqueología*, diciembre, Año VII, núm. 28.

Rodríguez Rodríguez, Lidia Iris (2012), “El indio permitido en el estado multicultural. Patrimonio cultural y etnofagia en la tardomodernidad” en *Boletín de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, vol. 47.

Rojas Sánchez, Jesús (1966), *Santa Clara del Cobre. Monografía. 1966*, spi.

Soza, Felipe (1923), *Santa Clara de los Cobres: impresiones y recuerdos históricos*, México, Talleres Linotipográficos Soria.

Seymour Edwards, William (1906), *On the Mexican Highlands. With a Glimpse of Cuba*, Cincinnati, Press of Jennings and Graham.

Tibol, Raquel (1985), “Alberto Beltrán: de grabador a dibujante”, en *Proceso*, 7 de diciembre, no. 475.

Uribe Salas, José Alferdo (1996), “Minería de cobre en el Occidente del México prehispánico: un acercamiento historiográfico” en *Revista de Indias*, vol. LVI, número 207.

Velázquez, María del Carmen (1979), “Bibliographical Essay: The Colección SepSetentas” en *The Americas*, Vol. 35, No. 3.

Velázquez Hernández, Martha Carolina (2015), “Información de los naturales del pueblo de Santa Clara contra Gonzalo Fernando Madaleno. 1631” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 36, número 141.

Villaseñor y Sánchez, Jose Antonio de (1952), *Theatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Segunda parte. 1748*. México, Editora Nacional (edición especial y única de 500 ejemplares numerados).

## II. REFERENCIAS DE INTERNET

Abraham Jalil, Berta Teresa (2006): “Daniel Rubín de la Borbolla”. En <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/rubin.htm> (7 de enero de 2017).

Feria del Cobre (2016). En <http://www.feriadelcobre.com> (2 de agosto de 2016)

Gobierno del Estado de Michoacán (2010), “Santa Clara del Cobre se convierte en el cuarto Pueblo Mágico de Michoacán”. En <http://gobiernodemichoacan.blogspot.mx/2010/06/santa-clara-del-cobre-se-convierte-en.html> (2 de agosto de 2016).

Iglesias y Cabrera, Sonia (2015), “Alberto Beltrán y la creación de la Dirección General de Arte Popular”. En <http://komoni.mx/alberto-beltran-y-la-creacion-de-la-direccion-general-de-arte-popular> (6 de abril de 2016).

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, “Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Michoacán de Ocampo”. En: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16michoacan/municipios/16079a.html> (15 de enero de 2016).

Lugo de Lille, Michelle (2016), “La historia del plástico; un siglo de desarrollos para el futuro”. En: [http://www.ingenieriaplastica.com/novedades\\_ip/instituciones/cipres\\_historia.html](http://www.ingenieriaplastica.com/novedades_ip/instituciones/cipres_historia.html) (15 de junio de 2016).

Maldonado, Blanca E. (2005), “Metalurgia tarasca del cobre en el sitio de Itziparátzico, Michoacán, México” (trad. de Alex Lomónaco). En <http://www.famsi.org/reports/02063es/02063esMaldonado01.pdf> (18 de enero de 2016)

Martínez Ruiz, Miguel Ángel, “Antonio Arriaga Ochoa”. En: <http://www.lavozdemichoacan.com.mx/columnas/antonio-arriaga-ochoa/>

Nájar, Alberto (2015), “Qué son los pueblos mágicos y por qué todos quieren serlo”. En: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151016\\_mexico\\_pueblos\\_magicos\\_cultura\\_turismo\\_an.shtml](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151016_mexico_pueblos_magicos_cultura_turismo_an.shtml) (3 de marzo 2016).

Pellicer, Ana (2016), “Biografía”. En: <http://anapellicer.com/biografia/> (5 de debrero de 2016).

Secretaría de Turismo (2017), “Pueblos Mágicos, herencia que impulsan Turismo”. En: <http://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-herencia-que-impulsan-turismo> (10 de enero de 2017)



**ECUACIONES EMANCIPADORAS AYMARAS  
COMO ESPERANZA Y ALTERNATIVA DEL PROCESO  
DE DESCOLONIZACIÓN**

Alanoca Ar ocutipa, Vicente

# ECUACIONES EMANCIPADORAS AYMARAS COMO ESPERANZA Y ALTERNATIVA DEL PROCESO DE DESCOLONIZACIÓN

## I. INTRODUCCIÓN

Es un honor participar en el 56° Congreso Internacional de Americanista en Salamanca 2018, por nuestra procedencia es complicado ser parte y tener voz propia en este magno evento. Ello es gracias a muchas personas e instituciones, como a Mónica Gudemos, por las gestiones y la organización del simposio, a la Universidad Nacional del Altiplano, por ser nuestra alma mater, a sus autoridades, a la Escuela de Posgrado al Dr. Bernardo Roque, a mis estudiantes de pre y posgrado, con quienes compartimos reflexiones y posturas, sentimientos y convicciones en ese proceso complejo de la academia. Por otro lado, a mis maestros del Programa de Doctorado de la Universidad Pablo de Olavide, de quienes he aprendido a querer y sentir el sentido de crítica. Estas son algunas motivaciones que nos ayudan a plantear estas modestas reflexiones y pinceladas en este trajinar de la academia, ojalá sea útil para la academia y los movimientos sociales, sobre todo para los pueblos con tradición histórica negada y mutilada como es el pueblo aymara en América Latina, el cual nos hace doliente y militante de la dignidad de esos pueblos que claman una justicia cognitiva.

El contenido es producto de idas y venidas por la reivindicación de la lengua y la cultura aymara, que hemos emprendido desde los diferentes espacios de lucha, que nos ha tocado vivir, en la estancia Alpacollo, luego en Ancasaya, ubicados en Ilave(Puno-Perú), desde allí salimos a recorrer y transitar por diversos escenarios de cariño y odio, racismo y discriminación, pero también encontramos personalidades con mucho sentimiento por los pueblos andinos y amazónicos. En estos últimos 30 años hemos estamos siendo testigos de grandes problemas que la sociedad afronta en todos los aspectos.

Esta vez hemos establecido la presentación en tres partes importantes, partimos de la introducción que nos induce al tema, luego en la segunda parte abordamos en dos ítems, partimos de la visibilización hasta hoy incomprendida de la fragmentación histórica del pueblos aymara en América Latina, que sigue viva y latiendo, a pesar de que los estados diseñaron políticas de “integración”. En el segundo ítem, se desarrolla la construcción de las ecuaciones emancipatorias emprendido por el pueblo aymara, sobre todo en Bolivia con más contundencia, seguido en el Perú, del mismo visualizamos los retos y esperanzas descolonizadoras desde los espacios de lucha del pueblo aymara, que se vienen entretejiendo entre los pobladores del pueblos asentadas en el hoy en Bolivia, Perú, Chile y Argentina. Donde vienen recreando estrategias de lucha por la dignidad a pesar de las adversidades que les toca afrontar dentro de esos estados.

Los resultados aquí expuestos son apuntes puntuales del recorrido y vivencia por las diversas comunidades asentadas en estos tres países donde existe la población aymaras, obviamente unas más que otras, sin embargo, como punto de análisis se centra más en el caso peruano, sobre todo desde Puno, Tacna y Moquegua, donde se percibe y se constata no sólo hablantes aymaras, sino actores y sujetos que vienen retomando la cuestión aymara, a pesar de toda las adversidades hoy siguen floreciendo en el área cicumlacustre. Tratamos de cuidar en no caer en la trampa del etnocentrismo, o en el fundamentalismo, que no ayuda a los pueblos a encarar sus problemas, o construir propuestas. En la tercera parte se presenta algunas cuestiones a manera de conclusiones, donde se visibiliza acciones y propuestas descolonizadoras que vienen siendo construidas desde la lucha cotidiana del pueblo aymara.

## II. CONTENIDO

### II.1 2.1 Fragmentación histórica del pueblo Aymara en América Latina

La crisis del modelo civilizatorio, que afronta el mundo al que no escapan los pueblos indígenas del mundo, tiene su origen en los grandes acontecimientos vividos, no sólo de guerras, sino la fragmentación del territorio Aymara con la fundación de los “estados uninacionales” (Bonfil, 2001), o “comunidades imaginadas” (Anderson, 1997), aunque la “ciudadanía multicultural” (Kymlicka, 1995), expuesta como alternativa a la visibilización de los pueblos o la mal llamada “minoría étnicas”, aunque son mayoría, sujetos a algunos clanes de poder político construidos durante la colonia y legitimados durante la vida republicana, hoy siguen vigentes, a pesar de que el tiempo ha cambiado, a los supervivientes del siglo XIX fue el hundimiento de los valores e instituciones de la civilización liberal cuyo progreso se daba por sentado en aquel siglo (Hobsbawm, 1998, págs. 117-118), cuyas consecuencias afrontan hoy los pueblos herederos de la tradición milenaria e histórica.

El mundo aymara, que es parte del mundo andino, ha sido uno de los pueblos testigos de los procesos coloniales que mejor ha conservado su vitalidad. Pese a los procesos de desestructuración y desaculturización que, como todos, ha sufrido, el pueblo aymara y su cultura sigue vivo (Albó, 1988). Sobre este contexto histórico se han fundado los Estados-nación, fragmentando al pueblo aymara hoy separado por fronteras entre cuatro países. A pesar de la fragmentación fronteriza, aún persiste la unidad y vinculación entre los aymaras. Aunque el Estado peruano y boliviano buscó sustituir el componente étnico aymara, por la nacionalidad (Letamendía, 2011a), no hay que olvidar, que después de la Independencia, los criollos disponían, en principio, de los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos. Constituían a la vez una comunidad colonial y una clase privilegiada (Anderson, 1997). El proceso de homogenización como consecuencia trajo la exclusión y discriminación sistemática de los pueblos "indígenas" "originarios", "étnicos", en este caso el "aymara". De forma estratégica, la "recreación" americana creó estas realidades imaginadas: estados nacionales, instituciones republicanas, ciudadanía comunes, soberanía popular, banderas e himnos nacionales, etc. (Anderson, 1997). Por consiguiente, heredamos estas formas prácticas de exclusión y discriminación vigentes en la actualidad (Alanoca & Apaza, 2018), hoy se siente más esta fragmentación histórica, sobre todo en el lado peruano, como sabemos que en Bolivia se ha avanzado en el tema de representación política con Evo Morales desde 2004.

La historia de los pueblos indígenas u originarios en América Latina, en este caso el aymara, no se puede comprender sin la identificación de la lucha y resistencia de los indígenas en los países de Bolivia, Ecuador, Chile, Perú, entre otros respectivamente. La historia boliviana registra a tres grandes proyectos políticos indigenistas de sometimiento y dominación: el primero, frente a la política del *indigenismo colonial* que abarca desde 1532-1533 hasta 1825, es decir hasta la fundación del Estado boliviano, que fue un proceso de homogeneización colonial, bajo supuestas independencias y declaratorias de libertad. En este acápite es importante abordar la rebelión de Tupac Katari de 1780-1781 como inicio de otra etapa de lucha permanente de los pueblos originarios. El segundo proyecto frente a la *política indigenista de la época republicana* comprendida desde 1825 hasta 1985. Para el caso, se abordan la fundamental rebelión de Zárate Willka de 1898 y la Revolución de 1952. Finalmente, el tercer y último proyecto es la *política indigenista moderna*, aproximadamente desde 1985 hasta el año 2000, época del modelo neoliberal y del indigenismo (Thomson, 2007).

En el caso peruano, esta temática fue abordada y puesta en debate, sin embargo, la clase política del rezago colonial no ha tomado en cuenta. Por tanto, se constata la presencia y existencia las diversas formas de comprender y abordar la diversidad histórica, lingüística

y cultural del Perú ((Mariátegui, [1928]2002; Arguedas, 1964; Escobar, Matos, & Alberti, 1975; Matos, 1984; Degregori et al, 2012; Alanoca, 2016). Estas formas de concepción están estrechamente vinculadas con la memoria histórica y la educación de los pueblos, que históricamente fueron negados y reducidos su población, “durante la Colonia, la población indígena se había reducido a 1.3 millones para 1570, y a 400,000 hacia 1574, cuando sumados los españoles y mestizos llegaban a los 700,000” (Donayre , Guerra, & Sobrevilla, 2012, p. 10), a portas del bicentenario de la independencia del Perú, existen muchos problemas irresueltos que son asignaturas pendientes, como este caso sobre las políticas de control de natalidad instauradas desde el Estado.

Según el Censo 2007, existen más de 4 millones de personas indígenas en el Perú: 83,11% quechuas, 10,92% aimaras, 1,67% asháninkas y 4,31% pertenecientes a otros pueblos indígenas amazónicos. La Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) da cuenta de la existencia de 55 pueblos indígenas en la actualidad, que hablan 47 lenguas indígenas en el país. Por otro lado, el 21 % del territorio nacional está cubierto por concesiones mineras, las cuales se superponen al 47,8 % del territorio de las comunidades campesinas (Cultura, 2106). En el caso Bolivia, existe 1 191 352 población aimara hablantes según el censo del año 2012, ellos están asentados en el departamento de La Paz, obviamente en Beni, Pando, Santa Cruz. En Chile, según el censo de 2012 existe 128 201 población hablante aymara, asentados en Arica, Iquique y Antofagasta. En Argentina según el censo del 2010 se revelaron la existencia de 20 822 personas que se auto-reconocieron como aimaras en todo el país, estos datos son relativos y aún cuesta precisar, porque no sólo se puede reducir sólo a cuestiones lingüísticas la visibilización de los aimaras(Alanoca, 2016).

A pesar de la fragmentación del pueblo aymara, aún existen lazos de vinculación histórica vigente, como es la lengua, sabiduría, tecnología, formas y prácticas de la crianza de la agricultura, ganadería, artesanía, arte, música, danza, alimentación y otras expresiones culturales materiales e inmateriales, que son elementos alternativos, que hoy son desafíos en este escenario de globalización, a pesar de que la “concepción del mundo” va determinada por la situación de los intereses político-comerciales y político-sociales. Quien no adopta su conducta práctica a las condiciones del éxito capitalista, se hunde o, al menos, no asciende demasiado. Pero todo esto ocurre en una época en la que el moderno capitalismo ha triunfado ya, emancipándose de sus antiguos asideros (Weber, 1984, pág. 74).

## II.2 *La construcción de ecuaciones emancipatorias aymaras*

La lucha emprendida por los pueblos de la periferia está ligada al proceso histórico vinculado a tres aspectos de demanda elaborados desde la vivencia cotidiana, en primer lugar, es la lucha por la defensa de tierra y territorio, frente a la colonia y el rezago colonial que se establecieron en diferentes comunidades. El segunda aspecto es la lucha por el derecho a la educación formal, es decir, el acceso a la escuela y la lucha por la escuela emprendida por las comunidades, la educación representa como uno de los ejes centrales del camino recorrido y por recorrer (Marchena, 2015, pág. 93), que fue una respuesta al abuso y discriminación vivido por estos pueblos. El tercer aspecto está ligado a lucha por el poder, pero inspirada en las lógicas de servicio y de reivindicación, bajo las expresiones de una democracia más participativa y más no tanto representativa, porque hoy el centralismo de bajo el anclaje de la democracia representativa en sus proyectos estatales y privados han fracasado (Monedero J. , 2007), sabiendo que,

Los proyectos imperiales de la modernidad nunca se cumplieron del todo. No pueden hacerlo porque desconocen sus límites, porque se fundamentan en una colonialidad que provoca destrucción a su paso, que acaba inviabilizando la prosecución del proyecto moderno, y también porque siempre han enfrentado resistencias. Como resultado, las

culturas y las naturalezas latinoamericanas, a través de diferentes herencias, se han ido constituyendo como entidades híbridas (Alimonda, 2011, pág. 53).

La visibilización de los pueblos originarios, en este caso del pueblo aymara, sobre todo en el Perú, frente a la exclusión, discriminación y racismo desde los “mistis” fue sistemática y todavía sigue siéndolo, sin defensores y voces en los diferentes escenarios y espacios, donde tienen que luchar desde la cotidianidad. Algunos dirán que las representaciones de los pueblos son por partidos, si eso es verdad, pero es verdad también que sólo se cobijan a algunos representantes que parecieran resolver en las formas de representación. Mientras los quechuas, aymaras y amazónicos no sean actores y sujetos de la praxis política del Perú, seguiremos afrontado los problemas, tal vez con mayores consecuencias a lo que afrontamos hoy en el país. Esta asignatura pendiente debemos asumir todos los peruanos, sin resentimientos ni chauvinismos, desde una perspectiva intercultural emancipatoria desde los pueblos indígenas (Santos, 2010).

A lo largo de la historia, distintos filósofos han intentado sugerir condiciones para poder hablar de una cultura universal; el problema con el que se han topado es siempre el mismo: una paradoja que lleva, por un lado, a realizar síntesis apresuradas que al final caen en generalizaciones, sistematizaciones que suelen sacrificar la diversidad y son susceptibles de convertirse en instrumentos políticos, las cuales terminan transformándose en proyectos peligrosos por ser aculturadores, donde la cultura superior pretende soslayar y subsumir a la inferior (Narváez, 2016, pág. 26).

Desde la visión histórica social de los procesos complejos que hoy afronta los aymaras “fragmentados” pero aún vinculados bajo los lazos de lengua, historia, filosofía, tecnología, dolor y lucha, con toda sus diferencias asentadas como parte de estados homogenizadores vienen construyendo acciones y prácticas, pero no una cualesquiera sino dialogante, entendida esta como una cuestión de contenidos de actitudes y comportamientos sean colectivos o individuales y desde los diversos espacios y segmentos, como las ciudades, barrios, asentamientos dispersadas en diferentes ciudades de los actuales países, Bolivia, Perú, Chile y Argentina, ya no sólo tiene un significado territorial, es más que ello, , : barrios, zonas: alta, media lago, y otras organizaciones estatales o privadas, entre todo los actores; donde implique asumir como una expresión máxima la dignidad humana. Esto significa un sinceramiento en el diálogo. Quitar esos velos de la mentira y el odio.

En la larga lucha recorrida por el pueblo aymara identificamos la recreación de ciertas estrategias al que denominamos elementos de la lucha por la construcción de ecuaciones emancipatorias aymaras, recogiendo y parafraseando los cinco elementos planteados por Juan Carlos Monedero (2013), como: dolor, poder, querer, hacer y saber, a los cuales desde nuestro de vista se compone de siete elementos como son:

- *El poder*: como elemento de empoderamiento individual y colectivo contextualizado que afronte el respeto desde los espacios cotidianos y abstractos. En la historia del mundo aymara existen diversas etapas y periodos de lucha, desde la colonia hasta hoy se ha transitado perspectivas distintas de abordaje sobre el poder, Foucault nos propone en esta antología de textos una mirada analítica de los sistemas de pensamiento y de las redes institucionalizadas de poder, de forma que esta crítica sociohistórica, nos ayuda a elegir nuevas vías de transformación social (Foucault, 1999, pág. 11). En esa línea, es posible identificar las luchas de los aymaras por el acceso a espacios de poder, para ello ha optado estrategias para conquistar escenarios y espacios de poder en las dimensiones territoriales y temáticas. El caso Boliviano como Presidente a Evo Morales es un avance trascendental no sólo para el Estado, sino para los pueblos originarios y ancestrales, pero eso no termina.

- El *poder*, para Foucault, no sólo reprime, sino que también produce: produce efectos de verdad, produce saber, en el sentido de conocimiento, del mismo modo destaca el levantamiento de un biopoder que impregna el pretérito derecho de vida y muerte que el soberano se arrogaba y que intenta convertir la vida en objeto utilizable por parte del poder. En este sentido, la vida sistematizada, esto es, convertida en sistema de análisis por y para el poder, debe ser protegida, transformada y esparcida (Foucault, 2005, pág. 193).
- En ese marco los aymaras vienen construyendo a partir de espacios individuales y colectivos ciertos espacios de poder, que puede ser absorbido por la arrogancia, la soberbia, la altanería, que el consumismo de la moda y el individualismo pueda apropiarse, los cuales se pueden evidenciar en los sistemas de representación, como autoridades o funcionarios, que el capitalismo los ha convertido en presa de la corrupción y se hicieron muchos de ellos hombre de riqueza y fortuna con dinero mal habidos. Es necesario la lucha por el poder desde el mundo aymara, pero sin caer a los grandes males de la corrupción que hoy afrontan no sólo el gobierno nacional o los estados, sino sobre todo los funcionarios, como presidentes regionales, alcaldes, regidores o concejales, funcionarios entre otros, hoy acusados de grandes hechos de corrupción.
- El *dolor*: Como heridas y cicatrices individuales y colectivas que tocó afrontar y afronta a los pueblos, no como venganza o resentimiento, sino como elemento recreativo para la reconstruir la vida en un país plural y diverso. Sabiendo que el poder económico es la responsable, de la degradación ambiental, el riesgo de colapso ecológico y el avance de la desigualdad y la pobreza son signos elocuentes de la crisis del mundo globalizado. La sustentabilidad es el significante de una falla fundamental en la historia de la humanidad; crisis de civilización que alcanza su momento culminante en la modernidad, pero cuyos orígenes remiten a la concepción del mundo que funda a la civilización occidental (Leff, 1998).
- Desde los diversos espacios de lucha, el dolor se viene recreando como elemento trascendental de la esperanza, que puede vincularse con el poder, celebrar y actuar, respectivamente. Sin embargo, desde la cotidianidad siguen luchando frente a la discriminación y racismo presente en todos los escenarios y espacios que se han contaminado a raíz de la globalización del mercado, de donde los aymaras aún no pueden prescindir, y cada vez se recrea y es asimilada con sabiduría desde los pueblos aymaras.
- El *saber*: que implique formación, información y sabiduría desde todos los niveles; sea un elemento que pueda discernir las ideologías fundamentalistas, un saber para criar la vida, un saber de la dignidad en todos los espacios y dimensiones. La escuela, el colegio y la universidad está empezando realizarse ciertos cuestionamientos como el proceso de colonización que ha cumplido y vienen asumiendo como la única alternativa, existen otras formas de saber y como sostiene Boaventura de Santos: la ecología de saberes y sociologías de las emergencias, donde es importante e imprescindible visibilizar las epistemologías del sur (Santos, 2009), o las epistemologías aymaras.
- *El hacer*: que significa no un hacer por hacer, sino, un hacer para la vida digna desde todo los actores sociales, políticos, económicos, ambientales y culturales con prácticas interculturales. Esas formas de hacer es posible visibilizar en las comunidades indígenas, quechuas, aymaras y amazónicas desde la lucha permanente y cotidiana. Encierra toda una complejidad que transita y se entreteje con los

elementos del querer y poder, en algunos casos puede tener otras composiciones o fórmulas, que se construyen desde la lucha cotidiana colectiva e individual.

Una de las evidencias del hacer, por ejemplo en el 2017, las organizaciones indígenas afrontó una dura batalla para frenar y derogar el Decreto Legislativo 1333 (ley del despojo), el cual crea un organismo especial denominado APIP (Proyecto Especial de Acceso a Predios para Proyectos de Inversión Priorizados) para fomentar proyectos de inversión de “interés nacional” en territorios rurales, públicos o privados, formales o informales (Servindi, 2017). Del mismo modo podemos visualizar la defensa de la tierra y los recursos en las diversas regiones del Perú, como en el caso Boliviano. El hacer tiene una connotación filosófica que está conexas a otros elementos de la ecuación, para descifrar requiere tener aptitudes y actitudes construidas bajo el lastre de los principios éticos y morales, para el caso nuestro desde el mundo aymara.

El *hacer* puede ser absorbido por el consumismo, que en el proceso accionar de lucha induce a la desconexión con otros elementos, como con el dolor, saber, querer, más bien tiene una tendencia de conexión con el celebrar y actuar, que hoy sería la deshumanización del arte (Ortega y Gasset, 1987); aunque en estos tiempos por la cuestión de la era tecnológica, o la emergencia de la sociedad red, como nueva estructura social dominante en la era de la información, es un fenómeno mundial, que por tanto también afecta a los pueblos del Estado español y de América Latina (Castells, 2000), al que los aymaras, no son ajenas. Las generaciones de los últimos años sólo viven la inmediatez (Barbero, 1987), cayendo a la trampa del consumismo, anestesiada por la televisión o las cuestiones tecnocráticas (Sartori, 1997), pero gracias a incidencia de algunos líderes, académicos intelectuales, movimientos sociales, en especial los movimientos indígenas.

- *El querer*: la convicción por la vida y el respeto hacia ella en términos individuales y colectivos; esta situación implica un tipo de sinceramiento de roles y acciones por la dignidad en estos contextos de la modernidad. Tiene elementos y componentes de sentido de pertinencia y orgullo, de ser colectivo, eso significa el querer su territorio, sus productos, sus obras, su alimentación y todo el entorno que los rodea. Al que las políticas extractivistas implantadas por el Estado no han asimilado este elemento en sus acciones.
- *El actuar*: un accionar cotidiana por la dignidad que cuesta asumir y asimilar; por eso que oculta hoy en contextos como el Perú los otros elementos; por ello hay que quitar en el actuar esos elementos y las trampas que atentan a la dignidad humana. Se viene recreando la acción con sentido de pertinencia desde los pueblos aymaras organizadas territorialmente o temáticamente en las ciudades.
- *El celebrar*: defender la vida y regocijarla con alegría; hoy está muy marcada por la generación de jóvenes por la cultura de consumo. No podemos celebrar los hechos de violencia que se vive, ello reta afrontar con respeto y responsablemente por la vida. Esta situación se ha intensificado sin precedentes como son los que participan de las fiestas patronales y aniversarios.

Estos siete elementos están siendo asumidos desde los sujetos y actores colectivos e individuales desde las parcialidades, comunidades, centros poblados y barrios como especie de “nubes” desconectada y descontextualiza bajo el rollo de la “vida digna” que no es que el querer sea el centro para otros puede ser dolor u odio, para algunos el abuso del poder; tenemos que recrear estos elementos según el marco intercultural y respeto por la dignidad, es decir se recrea bajo el contexto sociocultural, por ellos denominamos ecuaciones emancipatorias aymaras. Por otro lado, son retos y esperanzas descolonizadoras desde los

espacios de lucha del pueblo aymara, no es que sea una forma esquemática, sino es una fórmula que cada elemento se adecúa, o se recrea desde las poblaciones aymaras, las cuales son asignaturas pendientes por resolver y afrontar para el pueblo aymara, sobre todo sentados en el territorio peruano. Otro de los retos de la descolonización es refundar los estados uninacionales que han instaurado fórmulas legitimadoras que excluyen de manera sistemática a los pueblos originarios, cuyas consecuencias serían fatales para los pueblos andinos y amazónicos. Es evidente que estos pueblos supieron recrear y asumir prácticas de interacción y convivencia con la madre tierra y consigo mismo, al que la educación en sus diversos niveles ha mutilado y aniquiló de forma sistemática esas prácticas de protección y sabiduría ambiental.

### III. A MANERA DE CONCLUSIONES

Desde la visión histórica social de los procesos complejos que hoy afronta los aymaras “fragmentados” pero siguen aún vinculados bajos lazos de lengua, historia, filosofía, tecnología, dolor y lucha, con todas sus diferencias asentadas como parte de estados homogenizadores. La población aymara vienen construyendo acciones y prácticas, pero no una cualesquiera sino dialogante, entendida esta como una cuestión de contenidos de actitudes y comportamientos sean colectivos o individuales y desde los diversos espacios y segmentos, como las ciudades, barrios, asentamientos dispersadas en diferentes ciudades de los actuales países, Bolivia, Perú, Chile y Argentina, ya no sólo tiene un significado territorial, es más que ello, sobrepasa los velos de exclusión, esos siete elementos que interactúan como fórmulas de una ecuación que en suma son elementos de la descolonización construidas desde la lucha cotidiana de los aymaras.

### IV. REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Alanoca, V., & Apaza, J. (2018). Saberes de protección ambiental y discriminación en las comunidades de aymaras de Ilave. *Revista de Investigaciones Altoandinas*, 95-108.

Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada*. Buenos Aires: Clacso.

Anderson, B. (1997). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barbero, J. M. (1987). *De los medios a las mediaciones*. México: G. Gilli.

Bonfil, G. (2001). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta.

Castells, M. (2000). *La sociedad red. La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.

Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

Kymlicka, W. (1995). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Leff, E. (1998). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.

Marchena, J. (2015). *Oír la voz de los cerros. Los pueblos andinos en su lucha por la educación*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.

Monedero, J. (2007). *Disfraces del Leviatán*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.



Monedero, J. C. (2013). Curso urgente de política para gente decente. Barcelona: Seix Barral.

Narváez, J. H. (2016). Narváez, J.H. (2016). Derechos indígenas y candidaturas plurinominales. México: TEPJF. p. 26. México: Tepjp.

Ortega y Gasset, J. (1987). La deshumanización del arte. Madrid: Alianza.

Santos, B. S. (2010). Descolonizar el saber, reventar el poder. Monevideo: Trilce.

Sartori, G. (1997). Homo videns. Buenos Aires: Taurus.

Servindi. (15 de mayo de 2017). 13 razones para derogar el D.L. 1333, "Ley del Despojo". Obtenido de <https://www.servindi.org/actualidad/14/05/2017/13-razones-para-derogar-el-dl-1333-ley-del-despojo>

Thomson, S. (2007). Cuando sólo reinasen los indios. La Paz: Muela del diablo.

Weber, M. (1984). La ética del protestante y el espíritu del capitalismo. Madrid: Sarpe.

**RACIST VIEWS OF THE MAYA:  
RACIAL DISCRIMINATION CONTENTS  
IN HISTORIOGRAPHY, MAINSTREAM CULTURE AND  
WESTERN THOUGHT FROM THE AGE  
OF THE CROSS TO THE 21ST CENTURY**

Pimenta-Silva, Miguel

# RACIST VIEWS OF THE MAYA: RACIAL DISCRIMINATION CONTENTS IN HISTORIOGRAPHY, MAINSTREAM CULTURE AND WESTERN THOUGHT FROM THE AGE OF THE CROSS TO THE 21ST CENTURY

## I. INTRODUCTION

The Historian must be an active member of society; his role is complex in convulses times, beside that, his work is in some sense a reflex of the times he living in. Today the western world is struggling with an old enemy: the racial issue and all the problems associated with it. This issue has been a fundamental element of the times. Its presence can even traced to the most ancient past. This paper discusses the existence of contents about racial supremacy in the history of Maya studies and how *pop culture* has used and abused on this contents, promoting a hazard point of view of this ancient civilization. As we will demonstrate along this paper the process had some lows and highs moments, and normally those were directly connected with contemporaneous phenomena.

The main goal of this paper is to identify how racial supremacy contributes to the transformation of the image of the past. We also analyzed the evolution of this process, pursuing the desire to explain, why an important part of western world has wrong ideas about the ancient Maya.

In the recent years some bibliography dedicate attention to the postmodern concept of white gods (O'Brian 1997). Scholars who dedicate their career to Mesoamerican studies published some works related to that issue. It was not a common field of research, and had it's peak in a very confine period of time, from 2009 to 2013- It was a way of scholars explain the 2012 phenomena (see Hopes 2011). We believed that it was important, as a claim of attention to all academia about its dangers.

For us a forgotten element was timidly presented in those works: the question of race and racial supremacy. Inspired by that, and from the current events occurred in Europe with the Brexit and the 2017 elections in France and Netherlands, and also inspired by the approach of the President of United States Donald Trump, to migratory policies.

We decided to explore the issue of racial supremacy in text and image across time and space focusing in our field of expertise. The results presented in this paper are also deeply linked to our last five years of research about the image of the Maya in Western thought.

## II. RACIAL ISSUES IN THE BEGINNING OF MAYA STUDIES

The rediscovery of the Maya civilization has ensued since the 18<sup>th</sup> Century, after a fortuity situation. But before that, is imperative to start our consideration a few centuries earlier. In 1519, with the arrival of Hernan Cortes at Veracruz. This event represents one of the most intriguing and complex moment of mankind. The clash of two worlds, deeply different. From religion to warfare.

The history, as always, was written some years after the conquest of Mexico-Tenochtitlan. On the many folios of that time, historians of 16<sup>th</sup> Century claimed that Spaniards had been seen like gods through the eyes of the natives. They also stated that the Aztecs assumed that their arrival was the return of Quetzalcoatl. Many authors already

largely debated the encounter, and the majority agrees about the opportunism of the Spaniards, who controlled the myth for their benefit.

Almost the totality of the narratives that we have today, were produced after a considerable period of time since the conquest. We also know that some characters criticized the brutality of actions produced by the Spaniards at that time. Through the time, those narratives started to be part of our collective memory, in a process normally unsound and very smooth. (see Kerr 1971; Villela 2001)

When in 1787 Antonio Del Rio arrived to the ruins of Palenque, he was not prepared to apprehend the reality in front of his eyes. The perfection of the architecture plus the delicate sensitivity of the lines marvelously drawn on the monuments, made him considered that Palenque could not be the result of an ancient American civilization. The arguments he uses to make this statement are the resemblance between the roman architecture and Palenque:

“It might be inferred that this people had some analogy to, and intercourse with the Romans, from a similarity in the choice of situation as well as a subterranean stone aqueduct of great solidity and durability, which passes under the largest building. I do not take upon myself to assert that these conquerors did actually land in this country; but, there is reasonable ground for hazarding a conjecture that some inhabitants of that polished nation did visit these regions; and that, from such intercourse, the natives might have imbibed, during their stay, an idea of the arts, as reward for their hospitality” (Del Rio 1822: 4)

To understand the racial supremacy in this circumstance we need to remember, the violent and complex process of colonization and the great number of documents referring and describing the ancient civilizations of America as barbarians, incapables of building a complex city, by themselves.

Appointing a European civilization as the responsible of Palenque, was a brutal form of racial discrimination, that also reflects the position of colony/colonization, but more than that, the difference between the Old and the New Worlds. Not all Europeans in the late 18th Century and early 19th Century contemplate this possibility. Alexander Von Humboldt and Guillerme Dupaix had a different approach. They argues and conceives the existence in the past of one native advanced civilization with arts, writing and elaborated architecture.

Along the next decades, the new explorers, preferred to have a passive attitude concerning the production of theories to explain, Who were these people. In the decade of 1840 the western world had already rescued from oblivion other cities, with the same artistically level of development as Palenque, implicit to this discoveries was the idea of an unknown large ancient civilization, and then more than ever, answers were needed. Norman and Stephens added more insights to the old theory of Dupaix, who believed in an ancient original American civilization. It was also in these decades that it started to occur the recognition of the native peoples of the Yucatán peninsula as possible descendents of the creators of those ancient cities.

“There appears to be bit little resemblance between the Maya, and the Mexican or Aztec, although they are both intensely guttural, and have a great similarity when viewed superficially by a cursory observer. The Maya bears evident marks of very great antiquity, and may have been the language of Mexico before the great invasions of the Toltecs and Aztecs.” (Stephens 1854: 249)

As always has happened in the history of historiography the political sphere of influence can not be separated from the one who writes history. Directly or indirectly the influence of subjective and objective events in the field of society, economics and politics

are present in the work of historians. In the 19<sup>th</sup> Century, before the professionalization of History and Archaeology, the influence of those elements was far more deep and complex than it is still today.

The French school of thought around 1860 is an perfect example of that complexity. The imperial project in Mexico made possible a largely scientific exploration of Mexico and Central America. We can claim that the exploration had benefits for the future of Maya studies, with the first photographic corpus of monuments, made by Désiré Charnay, and the discovery of an important amount of historical documents, by Brasseur de Bourbourg, both of them examples of the achievement of this epoch.

“The question of first origins has always seemed to me an idle pursuit; and if the evolutionist doctrine is true, a perfect moral microscope would be required to reach the remote past of man, whose countless generations, scattered in every clime, go back to the dark period when our rude progenitors were hardly distinguished from the brute creation. Will it ever be possible to penetrate beyond? Besides, our ancestors have nothing in common with the autochthones of America, whom I firmly believe to have come from the extreme East. My reasons for this opinion are based on the fact that their architecture is so like the Japanese as to seem identical; that their decorative designs resemble the Chinese; whilst their customs, habits, sculpture, language, castes, and polity recall the Malays both in Cambodia, Annam, and Java. The word “Lacandon,” which is the name of a tribe in Central America, is also, according to Dr. Neis, that of a race in Indo-China, who spell it “Lah-Canh-dong.” F. Gamier says that “the Cambodians build their huts on piles some six or nine feet above the ground. At first sight it might be attributed to the necessity for protecting [...] staircase on the slope leading to the edifice, like those of the Toltecs. This resemblance has struck every traveller, and is the more important that these monuments only date from the fourteenth or fifteenth century, and are far removed from those edifices which were introduced in Java by the followers of Buddha and Brahma; but the destruction of Indian temples and Indian beliefs was succeeded by an architectural atavism, a return to a Malay primitive type, evidenced by the monuments at Lawoe, which I visited in 1878, a fact which I think of vital importance.” (Charnay 1888: XIV).

Désiré Charnay, Brasseur de Bourbourg and Viollet-Le-Duc, defended the theory that the cities of Yucatán peninsula, and the civilization who built them, were largely influenced by some foreign people, mainly Asians (Charnay 1888: XIV), from the region that was now under the rule of France. In this case racial supremacy content was not explicit, but subliminal. Attributing an external influence, meant the diminishment of the national identity of Mexico, and empowering the role of France to decrease the achievements of a civilization is also a way of racial supremacy, specially when its used by a foreign state. To better perceive the big picture is necessary to add Egypt to the equation. This civilization is the base of western world, we know them mainly by the important works and role of the ancient Greeks. In this sense there is a linear continuity of knowledge, which was expanded to other Europeans civilizations. In a more abroad view, Europe imbibed their knowledge from an original civilization, without any external influence. This means, France has one of the oldest kingdoms of Europe, had a superior heritage, because their culture came from Egypt. Mexico was a newborn nation after its independence from Spain, and its cultural heritage was influenced by foreign civilizations.

The theories of cross-cultural encounters were not only a form of racial supremacy, but also an attempt of explaining the migratory movements to the American continent. At the *fin de siècle* some characters with a sphere of influence and money, published amateur studies in which they had all the liberty to publish their own personal points of view, and normally the contact between the Maya and other civilizations was discussed. An example of this was the book by Otto G. Luyties, *Egyptians visits to America*:

“Egypt and Yucatan were in close communication long before our era. From several indications it appears that the Egyptians visited America about 3000 B.C, and also that they established a colony. In a brief article the evidence is brought out in the following order: 1. The Egyptians knew of the existence of the American continent. 2. They possessed vessels able to cross the Atlantic. 3. The legends of the Maya Indians assert that their culture came to them across the ocean from the east. 4. The ruins in Yucatan resemble the early Egyptian architecture. 5. A large statue discovered in Mexico in 1839 is apparently of Egyptian design. 6. The ancient Mayas greatly resembled the Egyptians in both physique and character. 7. The language of modern Maya Indians contains several hundred recognizable Egyptian words. 8. The hieroglyphic alphabet of the ancient Mayas, as crudely recorded by Diego de Landa in 1565, contains at least twelve letters expressing the same sound for the same thought as the Egyptian. 9. A more careful study of both alphabets shows the certain identity of several letters. 10. It is even possible to read a few words of the hitherto undecipherable Mayan hieroglyphics by spelling them out directly in Egyptian.” (Luyties 1922: 7)

The rediscovery of the Maya and the increasing number of pages dedicate to the issue on periodicals of the 19<sup>th</sup> Century, had an important impact also in the field of religion, in which, can been seen again the existence of the idea of racial supremacy. Some authors argues that the Mormon movement and their holy book, *The book of Mormon* is a result of it (Evans 2004: 88-99).

The Mormon idea of the presence of Jesus Christ on Mesoamerica legitimates partially, the supremacy of the white man over the native populations of America. We need to remember that for Mormons the image of Christ, is represented by a long hair and light blues eyes. For them, the existence of civilizations with iconographical forms that resemble crosses<sup>1</sup> is one of the main evidences that Mormonism is the true religion. Not only their base their arguments in iconography, but also on mythology, arguing that Quetzalcoatl/Kukulcan was no other than Jesus Christ.

Racial supremacy in the history of Maya studies, was not exclusively associated with the influence of the civilizations of the Old World in the New. In the last part of 19<sup>th</sup> Century Augustus Le Plongeon and his wife Alice Dixon pointe to another possibility. This time, the Maya were the main civilization, and had an important role in the history of Egypt.

“Shall we answer with certainty in the negative these queries that force themselves on the mind, when we reflect on the influence of Maya customs and Maya civilization on the populations of Asia and Africa; on the similarity of the names, and the striking analogy of he events in the lives of Isis and Osiris, and those of Queen Moo and Prince Coh; particularly when, among other things, we consider the identity of the ancient hieratic Maya and Egyptian alphabets; that of the rites of initiation into the mysteries celebrated in the temples of Mayacli and Egypt,<sup>1</sup> and many other customs and traditions that it is impossible

---

<sup>1</sup>It is important to mention that the cross and the figure of Quetzalcoatl had been connected to Jesus Christ long before the existence of Mormonism. As we can see in this quote from the 16<sup>th</sup> Century: “Y estando en la mayor prosperidad llegó a esta tierra un hombre a quien llamaron Quetzalcóhuatl y por otro nombre, Huémac, virgen, justo y santo, el que vino de la parte del oriente y enseñó la ley natural y constituyó el ayuno evitando todos los vicios y pecados; el primero que colocó y estableció la cruz a que llamaron dios de las lluvias y de la salud; el cual, viendo el poco fruto que hacía en la enseñanza de estas gentes, se volvió por la parte de donde vino, y al tiempo que se fue, dejó dicho a los naturales de aquellos tiempos que volvería en los venideros, en un año que se llamaría ce ácatl, y que para entonces su doctrina sería recibida y sus hijos serían señores, poseerían la tierra y otras muchas cosas, que después muy a la clara se vieron; el cual ido que fue de allí, a pocos días sucedió la destrucción referida de la tercera edad y entonces se destruyó aquel edificio tan memorable de la ciudad de Chulula, que era como otra segunda torre de Babel que la edificaban estas gentes, que después edificaron un templo (los que escaparon en las ruinas de ellas) a Quetzalcóhuatl, a quien colocaron por dios del aire, y según parece por las historias referidas y por los anales, sucedió esto algunos años después de la encarnación de Cristo, señor nuestro; y desde este tiempo acá entró la cuarta edad, que dijeron llamarse Tletonatiuh porque se ha de acabar con fuego.” (Ixtilxochitl 1979: 529-530).

to regard as mere coincidences, these being too numerous to be the effect of hazard?" (Le Plongeon 1900: 163)

To deeply understand these theories is necessary to explore the symbolic influence of Egyptian iconography in the freemasonry, but also the history of freemasonry in Europe and America.

Atlantis is also a kind of theory of cross-cultural encounters, and racial supremacy. Introduced for the first time in the second half of the 19<sup>th</sup> Century as a possible justification about the origins of Maya civilization, had a continuity on the 20<sup>th</sup> Century, and still has it today.

Atlantis or Mu are the same, not in the real concept, but as an idealized concept, a sort of supremacy of one race over all the civilizations of the world. We need to understand it, as a post-romantic myth, which is a representation of the incapacity of dialogue between, general public, academia, and non-scholars. It can also be seen as a primary form of defense from the development of science and the professionalization of History.

The racial question do not relays in a direct approach, but more in the revivalism of the doubts, issues and mysteries, existing before the institutionalization of knowledge. To better understand the ideal of racial supremacy behind it, we must take a look to the mainstream culture of recent times.

### III. RACIAL SUPREMACY AND THE MAYA IN THE MAINSTREAM CULTURE ERA

A world in mutation, the beginning of a new century and the introduction of a positive thinking; seems to be not a place for mysteries anymore. Although, a new form of labor, more repetitive and boring, started to demand new shapes of distraction, and leisure. And long before the television, the comics and movies were the solution.

Common knowledge in that time came mainly from newspapers and magazine; so it was normal that they inspired comics. History also was an important part of comics. History always represented the past, reminding us that it is different from the present, like another reality, and for that reason it was a field with a lot of possibilities for the comics creators. The hero was normally a being of our time, our reality, but his adventures were associated with other realities. The rural as an opposition to the urban, were always a concept worked on literature, for this reason the jungle of Central America, and their civilizations was always a good theme for any chapter or issue. But the new scientific approaches, and the divulgation of the results, were damaging the old fashion mysteries. The solution for this problem was to apply the old theories of cross cultural encounters, the ideas of lost civilizations and Atlantis. From Doc Savage to Spider-Man, along the history of comics, many were the numbers that explored these ideas. One of the best and iconic examples is the three numbers of *Tarzan* dedicated to the ancient Maya, *The lost island*, *Mayan Sacrifice* and *Temple of the Virgins*. The racial supremacy was also present in it. Tarzan the most innocent and pure of the white race, struggles with the Maya. Is a fight between races and worlds, and it is far from being the only case in comics. Normally the Maya are represented as villains or under the regime of a bad ruler. Of course there are exceptions, but few, mainly from the comics with an historical preoccupation to represent in a historical point of view the Maya.

When the television arrived to the houses of millions of westerners it did not bring a new opportunity to fight the racial supremacy, but did the reverse, promoting a continuity of it. The animated series of *Les Mystérieuses Cités d'Or*, was an example of how Atlantis/Mu still had a important role in the western imagery. The Maya being associated once again

with an more old and advanced civilization, from which they gain their knowledge. In the recent years a new cable television series, *Ancient Aliens*, inspired by the books of authors like Erich Von Daniken, promote the idea that ancient aliens theorists have evidences of the existence of beings from outer space, and that they had contacted and influenced the Maya (Pimenta-Silva 2013: 236-237). Again the same old formula of racial supremacy is applied, now in a different way, but with the same impact.

In 1963 the knowledge of Maya civilization was more profound than ever, in the field of the decipherment of Maya hieroglyphs, they were very important discoveries (Coe 2011: 98-163). But as always, the ghost of racial supremacy was surrounding. In a motion picture of that year, *Kings of the Sun*, the Maya were presented as a blood sacrifice seekers, that were educated to not continue with that practices by the Native North America Indians. Those representatives of the values of United States of America, convinced the Maya to abolish the human sacrifice, because it was a barbarian act. Once more racial supremacy was present, this time human values were representative of superiority. This can be exemplified in the transcription from a dialogue between the chief of North American natives, whom was captured and soon will face the sacrifice, and Balam, king of the Maya. The talk happens in the top of a pyramidal structure:

“You are fools. Look around you, Balam. The grass has always grown for us and the trees spread their branches, the rivers have flowed and my people have always enjoyed these blessings. My people are the fiercest on earth. Our land is red with the blood of our enemies. But never, never have we shed one drop of blood in sacrifice. And never have we groveled in fear. And I tell you this, Balam. Never, so long as I breathe one breath of life, will I ever submit to this.” (*Kings of the Sun* 1963)

Five decades after this movie, other promote the same idea, in a more subliminal form: *Apocalypto*, reveals the salvation of a civilization by the love of the Christ metaphorical exposed by the arrival of Spaniards in last scene of the movie. This time scholar did not assist in an passive way, and produced a large number of reviews criticizing the movie (McSweeney 2009: 181-184), alerting pf the dangers of promoting the Maya civilization as Mel Gibson did.

Recently the appearance and the increase of internet users in western society produced a new movement around old issues. Today everything is searchable on the Internet, with no limitations, or borders. Virtual communities are formed around the same tastes, and this allowed the incubations of new forms of manifestation of the same habits from the past. Sadly, scholars have yet not discovered an effective formula for fighting against the promotion of false facts and the propagation of misinterpretation of the culture and history of the ancient Maya.

#### IV. FROM WORDS TO GENOCIDE

The reality, as always, is more deep and aggressive than fiction. In the decade of 1980's in Guatemala a quiet genocide<sup>2</sup> occurred. This time racial supremacy was no more letters on a paper, but were corpses laying on the floor. Scholars and researchers from archaeology and antropology with a close relation with the Maya rang the alarm<sup>3</sup>, but for

---

<sup>2</sup>This idea of Quiet genocide is widely approached by Higoneet (2009). The debate is centrated in the idea of a well prepared program to the eradication or at least decrease the number of Maya, mainly for economics reasons related to property and resources.

<sup>3</sup>The work *Witness to genocide: The presente situation of Indians in Guatemala* (Nelson, Kruger et Taylor 1983: 22), was an important alarm to the world. In that monography the authors recompiled a great amount of testimonies about the reality of the conflict in Guatemala. The majority of the world did not realized what was happening



many thousands of souls it was to late. An estimated number of around 170,000 victims, make it clear that racial supremacy is a time bomb, and can explode anytime, anywhere<sup>4</sup>. But other types of racial supremacy are being practiced today, with a similar result at Belize, Honduras, El Salvador, Mexico and Guatemala. The social pressure to prevent the modern Maya from naming their children with traditional mayan names, or their exclusion from certain aspect of society, because they speak or dress as Maya, are forcing a mute disappearance of the Mayan people, their identities and practices, and at the end, the total eclipse of a millennial civilization, and one of the last links of the present world with a living ancient civilization.

## V. FINAL CONSIDERATIONS

The idea of supremacy of a man over another is an antique mental process and action. Almost every civilization has passed through it. Some civilizations deal with harder times than others, and this was the case of the ancient civilizations of America, being the Maya just a visible part of a deeper reality. The Western world has intensely promoted the racial supremacy, thru conquest and colonization, but also through the ideas of cross-cultural encounters. When the academia took the direction of research, applying scientific methods and approaches, controlling a defined and more tolerable action of seeing and studying the other, racial supremacy found in the ignorance of the multitudes the perfect place to recruit new soldiers.

Racial issues are one of the most profound problems in History, and History itself, as science, is vulnerable to it. Ancient history is no different from others fields of the past. In a more abroad sense it was there in ancient times, when religions like Judaism, christianism, Zoroastrism and many others, where formed, it was also there when the first ideas of citizens, reign, empires, democracy, politics and of course racial supremacy were born.

Always present. From the afraid of the unknown to the ignorance; from a way of legitimacy to ab attempt of justification. All the time it was there, sometimes mute other times louder. Academia and scholars noticed it first than anybody, and acted wisely and rapidly, but besides the efforts and the almost eradication from the scientific field, it does exist today in other parts, like religion, mainstream culture and politics.

Nowadays we are living a *deja vu* of an old reality of fascism and intolerance for the other. Every day the possessives pronouns *mine*, and *ours* are gaining more power, the word *we* (the all mankind) seems to be a more forgotten expression. Academia has an important role to perform. It must argue, debate, and demonstrate through studies, the real impact of racial supremacy, will allow an expansion of consciousness. We, researchers of ancient civilizations, some almost totally forgotten, must stand up in the frontline, using our knowledge and studies as a form of advertence for present and future generations, of the implications and dangers of racial supremacy.

---

in the land of the quetzal. Today this work has a huge importance to understand how it happened, and in some cases is the only source of information.

<sup>4</sup> The brutality of the assaults were very dramatic, and in many cases were not expectable at all. The following quote is an example of a genocide raid, and reveals a world of atrocities that took place in Guatemala during 1981-1983: "Soldiers who had previously been to his village to organize a civil patrol returned in July of 1982. They said villagers were guerrillas. Then, as he watched, they burned the town and killed men, women and children who were fleeing down the road. Members of the civil patrol were ordered to participate in the killing, but they did not because they had no arms." (Nelson, Kruger et Taylor 1983: 22).

## VI. BIBLIOGRAPHY

Brett, Roddy (2016): *The origin and Dinamics of Genocide: Political Violence in Guatemala*. London: Palgrave Macmillan.

Burroughs, Edgar Rice, and Joe Kubert (1975): "The lost island." Ed. Joe Kubert. *Tarzan. Lord of the Jungle*. Sept. ed. Vol. 1. Print. Ser. 241.

----- (1975): "Mayan sacrifice." Ed. Joe Kubert. *Tarzan. Lord of the Jungle*. Oct. ed. Vol. 1. Print. Ser. 242.

----- (1975): "Temple of the virgins." Ed. Joe Kubert. *Tarzan. Lord of the Jungle*. Nov. ed. Vol. 1. Print. Ser. 243.

Charnay, Désiré (1888): *The Ancient Cities of the New World. Being voyages and explorations in Mexico and Central America from 1857-1882*. New York: Harper.

Coe, Michael D. (2011): *Breaking the Maya code*, third edition. London: Thames and Hudson.

Del Río, Antonio (1822): *Description of the Ruins of an Ancient City, discovered near Palenque, in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America: Translated from the original manuscript report of captain Don Antonio del Río: Followed by Teatro Crítico Americano; or, A critical investigation and research into The History of the Americans*. Ed. Paul Felix Cabrera. London: [s.n].

Desmond, Lawrence (1999): "Augustus Le Plongeon. A fall from archaeological grace". En: Kehoe, Alice Beck/Emmerichs, Mary Beth (eds.): *Assembling the Past: Studies in the Professionalization of Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 81-90.

Desmond, Lawrence/Messenger, Phyllis Mauch (1988): *A Dream of Maya: Augustus and Alice Le Plongeon in Nineteenth-Century Yucatan*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Evans, R. Tripp (2004): *Romancing the Maya: Mexican Antiquity in the American Imagination, 1820-1915*. Austin: University of Texas Press.

Higoneet, Etelle (2009): *Quiet Genocide Guatemala 1981-1983*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Hoopes, John W. (2011): "A critical history of 2012 mythology." En: *Proceedings of the International Astronomical Union*, [7], pp. 240-248.

Isaac, Benjamin (2006): *The invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.

Ixtlilxochitl, Don Fernando de Alva. (1975-77): *Obras históricas*. 2 vols., Ed. E. O'Gorman, Ciudad de México: UNAM.

Keen, Benjamin (1971): *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick: Rutgers University Press.

*Kings of the Sun*. (1963). Dir. J. Lee Thompson, Writ. Elliot Arnold, et Yul Brynner, George Chakiris, Shirley Anne Field, The Mirisch Corporation, DVD.

Le Plongeon, Augustus (1900): *Queen Moo and the Egyptian Sphinx*. New York: [s.n].

Luyties, Otto G. (1922): *Egyptians visits to America; some curious evidence discovered*. New York: Noonan & Skelly.

Nelson, Craig W./ Kruger, Janice/Taylor, Kenneth I. (1983): *Witness to Genocide: The Present Situation of Indians in Guatemala*. London: Survival International.

McSweeney, Terence (2009): "Apocalypse Now: A New millennial Pax Americana in Crisis?" En: Hart, Kylo-Patrick T. / Holba, Annette M. (eds.): *Media and the Apocalypse*. New York: Peter Lang Publications, pp. 167-185.

Norman, Benjamin M. (1843): *Rumbles in Yucatan: or, Notes of Travel through the Peninsula; including a Visit to the remarkable Ruins of Chi.Chen, Kabah, Zuyi, and Uxmal*. With numerous illustrations. New York: J. & H. G. Langley.

O'Brien, Terry J. (1997): *Fair Gods and Feathered Serpents. A search for the early Americas Bearded White God*. Bountiful: Horizon Publishers.

Pimenta-Silva, Miguel (2013): "Os antigos Maias no pensamento ocidental. Entre factos e mitos". En: Cadmo, [22], pp. 225-255.

Stephens, John Lloyd, Frederick Catherwood (1854): *Incidents of travel in Central America, Chiapas, and Yucatan*. London: Arthur Hall, Virtue and Co.

Villela, Khristaan D. (2001): *Montezuma's Dinner: Pre-Columbian Art in Nineteenth-Century Mexico, 1821-1876*. [Tesis de doctorado]. Austin: University of Texas at Austin.

**SISTEMAS DE PREDADORES EN EL CHACO  
ARGENTINO: VIOLENCIA, COSMOVISIONES  
Y RESISTENCIAS EN TERRITORIOS ÉTNICOS**

Rodríguez Mir, Javier

# SISTEMAS DE PREDADORES EN EL CHACO ARGENTINO. VIOLENCIA, COSMOVISIONES Y RESISTENCIAS EN TERRITORIOS ORIGINARIOS

## I. INTRODUCCIÓN

Es preciso definir y diferenciar la región del Gran Chaco del Chaco argentino. El Gran Chaco está delimitado por las serranías que parten de la meseta del Mato Grosso en el norte, las sierras sub-andinas en el oeste, los ríos Paraguay y Paraná en el este, y finalmente el Río Salado en el sur. Esta gran región de 600.000 km<sup>2</sup> se distribuye entre cuatro países: Argentina, Bolivia, Paraguay y en menor medida Brasil. En este trabajo nos centraremos en la región chaqueña argentina que limita al norte con el río Pilcomayo, en el este con los ríos Paraná y Paraguay, y al sur con el río Salado.

La importancia que adquiere el medioambiente para las sociedades originarias es vital. Esta dimensión se percibe a través de la historia. Si nos remontamos a la época colonial advertimos que esta región fue conocida como “el impenetrable”. La densa, agreste y abundante vegetación de árboles, cactus, arbustos, muchos de ellos espinosos, y enredaderas, sumados a la fuerte escasez de agua hizo de esta región un hábitat muy difícil de explorar por los colonizadores europeos. Así, las características ecológicas de esta región la convirtieron en una verdadera zona de refugio para los pueblos originarios. La mayoría de ellos, cazadores, recolectores y con un modo de vida nómada, estuvieron a salvo del avance colonial europeo.

Esta situación se extenderá hasta la formación del estado nación de Argentina. Es importante destacar, como bien lo indica Quijada et al (2000:59) que a mediados del siglo XIX los territorios bajo autonomía indígena representaban aproximadamente el cincuenta por ciento del total de la geografía argentina. Por lo tanto, las denominadas fronteras interiores se transformaban en dos grandes fortalezas en el momento de la emergencia del estado nación de Argentina: hacia el sur La Patagonia y hacia el norte la región que nos ocupa, El Chaco. No debemos olvidar que la invasión del estado nación argentino hacia estas fronteras fue mediante violentas campañas militares que deben situarse en un contexto de avance del capitalismo, sin olvidar la voluntad de las élites gubernamentales de insertar a la naciente Argentina dentro del orden mundial como un “país civilizado y de progreso”.

Entre muchos de los indígenas que se encuentran en la región chaqueña argentina podemos mencionar a los qom, wichí, mocovíes, abipones, nivaklés, pilagás, chiriguano y chané. En este trabajo nos centraremos especialmente en los grupos wichí y parte de la información vertida en este artículo surge del trabajo de campo que al autor realizó entre las comunidades wichí de la provincia de Formosa (Argentina) entre 1992 y 1997. Desde fines del siglo XIX los indígenas chaqueños, y más concretamente los wichí, fueron perseguidos y expulsados a zonas inhóspitas e improductivas. Muchos de ellos fueron forzados a incorporarse como mano de obra en cultivos de algodón, en los establecimientos de caña de azúcar y en las estancias en condiciones de semi-esclavitud. Todo este proceso histórico se proyecta hasta la actualidad con otras formas y estrategias adaptadas al contexto actual de los procesos de globalización, pero con una misma cuestión de fondo: la marginación de los pueblos originarios. Por tanto, esta exclusión de los pueblos originarios permanece enraizada desde los orígenes del estado nación de Argentina y es atravesada por una problemática transversal, y muchas veces invisibilizada, el racismo estructural e institucional. En términos de Foucault nos encontramos ante:

“un racismo de Estado; de un racismo que una sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos; de un racismo interno -el de la purificación permanente- que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social”. (Foucault, 1996:57)

Esto es cuando el aparato del poder estatal se hace cargo de la vida y se atribuye facultades para decidir cuáles serán las poblaciones que deberán vivir, cuales sobrevivir y cuales desaparecer. Y precisamente esto es lo que ocurrió con el estado argentino y las poblaciones indígenas.

En la actualidad, con la presencia de una dinámica global asociada a las empresas extractivistas con la complicidad de los estados nacionales que continúan excluyendo a los colectivos más vulnerables, las comunidades indígenas se organizan en diversas asociaciones y confederaciones. Estas asociaciones de indígenas emergen, crecen y se fortalecen con el manejo de las nuevas tecnologías difundiendo en el panorama internacional las amenazas que sufren constantemente y las persistentes violaciones de sus derechos (Rodríguez Mir, 2009:152). Un buen ejemplo de ello es la Asociación Lhaka Honhat que con cerca de cuarenta y dos comunidades indígenas de diferentes procedencias ha sabido defender, difundir y hacer respetar sus derechos y reivindicaciones (Rodríguez Mir, 2006a y 2007).

## II. IDENTIDADES Y ALTERIDADES EN LA COSMOLOGÍA INDÍGENA WICHÍ

En las sociedades wichí las fronteras de la identidad se encuentran activas a partir de los límites de sus propias comunidades. Es decir, la proximidad, familiaridad y lazos de parentesco son características que proporcionan en el wichí una gran confianza. Esta proximidad y proximidad espacial, social y cultural la ha trabajado de forma minuciosa y cuidada G. Barúa en su tesis doctoral (2006). El hecho de compartir una misma localidad, habitar un mismo espacio y convivir con familias cercanas unidas por vínculos de parentesco constituyen elementos que construyen una identidad básica que consolida un ambiente de confianza y tranquilidad. Para los wichí, el hecho de compartir la localidad es una de las llaves más importante para acceder a sus formas de sociabilidad (humana, wichí) (Barúa, 2007: 19).

A medida que nos alejamos, geográfica y socialmente de estas unidades identitarias básicas la confianza va dando paso a la sospecha y al temor. Nos vamos alejando de las identidades wichí y nos vamos acercando a las alteridades otras. Es más, incluso puede existir desconfianza y recelos entre las propias comunidades wichí que están separadas de forma geográfica y social. Estas circunstancias nos deberían llevar a una profunda reflexión antropológica de autocritica, sobre la cual no se ha prestado la suficiente atención. Es decir, hace falta una intensa reflexión sobre las clasificaciones y categorías étnicas que la antropología construye ya que no se corresponden con los grupos sociales involucrados. Desde la propia antropología se proclama las utilidades y beneficios de considerar una perspectiva étnica, una visión desde los propios actores sociales con los que trabajamos, y sin embargo no hemos sido capaces de aplicar este horizonte a la hora de construir categorías étnicas y sociales. Tampoco hemos sido conscientes de cómo las categorías coloniales se han proyectado y perdurado en la antropología social, por lo menos hasta la década de los 60 del siglo pasado, en donde se establecía un claro contrapunto entre las sociedades de América Latina diferenciando a las culturas de tierras altas (altas culturas) de las sociedades de tierras bajas. Este tema lo he trabajado previamente en un artículo en el que profundizo en la construcción, producción y formación de las categorías étnicas en América Latina a lo largo de la historia (Rodríguez Mir, 2006b).

Trampas, engaños, poder destructivo, voracidad, depredación, descontrol, peligrosidad, potencia desmedida, violencia, ira, coraje, lujuria, mezquindad, entre otras cualidades, son

características de la alteridad wichí. Es posible diferenciar dos tipos de alteridades wichí. Por un lado, tenemos las alteridades espirituales como pueden ser los seres mitológicos y espíritus de los fallecidos (ahat o ahot en su propio idioma, el wichí lhämtes). Por otra parte, se encuentran sociedades y aldeas diferentes y distantes, empresas extractivistas, representantes gubernamentales, sectores de la cooperación y el desarrollo de la sociedad nacional, misioneros, etc., quienes representan una parte sustancial de la alteridad. En este sentido no es casualidad que a los representantes de la sociedad nacional, a la “sociedad blanca”, en wichí lhämtes se les llame ahätay (Fernández, 2017: 49). Ahätay, derivado de ahat, (ahot) espíritu asociado a la muerte. Resulta muy significativo como es asociado el color blanco y la palidez a la muerte y al espíritu ahot/ ahat. Y en este sentido es inevitable reflexionar sobre los modos en que la sociedad nacional (blanca) y el estado llevaron al Chaco y a los indígenas el terror y la muerte de forma sistemática a lo largo de la historia.

Para abordar la alteridad espiritual es necesario e indispensable referirse, al menos brevemente, a la noción de persona (wichí) en las comunidades wichí porque el hecho de dejar de ser (persona) implica un acercamiento claro hacia la alteridad. La persona se compone de un cuerpo (t'isan) y un elemento que puede traducirse de forma inexacta e imprecisa como alma (hesek/ husek). De acuerdo con Palmer (2005), el hesek tendría un carácter espiritual (que se podría vincular a la noción occidental de alma) que confiere al ser wichí el carácter de buena voluntad y de este modo evita los comportamientos asociales (no wichí, no humanos) tales como la violencia, ira o mezquindad. Sin embargo, el hesek tendría también una realidad física la cual dotaría al cuerpo de vida y estaría localizado en la zona del corazón. El estado wichí permanece en la medida en que el t'ísán y el hesek se encuentran en plena armonía y concordancia. La pérdida del hesek expone al individuo en particular, y al grupo en general, a un peligro potencial, ya que el lugar vacante dejado por el hesek puede ser ocupado por un espíritu maligno (ahot). Ese desequilibrio puede ocurrir a partir de la emergencia de eventos inesperados, sorpresivos o dolorosos.

En el plano ontológico las sociedades wichí ordenan el universo en dos dominios fundamentales: el wichí y el ahot. En la cosmología intervienen espíritus ahot dotados de una elevada voracidad, ferocidad y poder destructivo para toda la humanidad (wichí). Estos espíritus dañinos producen de forma intencional distintas agresiones con el fin de convertir a los wichí en ahot. Por lo tanto, la muerte implica el abandono de la sociedad humana, la pérdida de la condición wichí y la transformación en un ser espiritual maligno (ahot).

Toda la carga del colonialismo europeo primero, y del colonialismo interno posterior, caracterizado por la violencia, expulsión y marginación de las comunidades indígenas del Chaco argentino no pueden ser olvidadas. El wichí, en contextos en los que tiene que relacionarse con sociedades otras, distantes (a nivel geográfico y social como lo es la sociedad nacional), expresan actitudes de recelo, desconfianza e intromisión. El wichí situado ante la alteridad mostrará comportamientos de mesura y autocontrol. La sociedad nacional “blanca” responde a la máxima alteridad social y las relaciones entre ellas se han caracterizado por una marcada desconfianza fruto de los engaños y la violencia estructural que se ha ejercido (y aún persiste) hacia los pueblos originarios del Chaco en particular, y de Argentina en general.

### III. LAS EMPRESAS EXTRACTIVISTAS EN EL CHACO

Las nociones sobre naturaleza y cultura son construidas en cada sociedad y están influenciadas por determinantes históricos concretos. De hecho, la separación conceptual que se hace en occidente entre naturaleza y cultura no es universal ya que esta división construida no se encuentra presente en innumerables sociedades no occidentales. Si atendemos a la no universalidad de la dicotomía naturaleza cultura veremos que conceptualmente esta propuesta no constituye un

elemento que nos permita dar cuenta de muchas de las sociedades con las que la antropología se interesa. Esta problemática ha sido abordada, entre otros investigadores, por Descola y Pálsson (2001: 101). En la misma línea se ubica Viveiros de Castro (2004) al considerar que la separación entre naturaleza y cultura no resulta de utilidad a la hora de analizar y comprender cosmologías amerindias, más concretamente las originarias de la amazonia.

Si analizamos la lógica del sistema capitalista observamos un marcado interés por la búsqueda de nuevos mercados donde realizar transacciones comerciales fructíferas y regiones donde obtener recursos naturales (materia prima) y humanos (mano de obra). Todo ello con el objetivo principal de acumular capital. Se trata claramente de un sistema de retroalimentación positiva en el cual no existe un límite para la persistente acumulación del capital. Para cumplir con este objetivo el sistema arrasará tanto con los recursos naturales como con las poblaciones originarias que desde siglos vivieron de dichos recursos naturales. Una de las implicaciones que conlleva esta lógica capitalista es la degradación ambiental, la extinción de la biodiversidad, de sociedades humanas y las culturas.

Desde esta lógica capitalista, el trabajo es clasificado en trabajo productivo que es aquel que generará grandes acumulaciones de capital, y en trabajo no productivo que se trata de sistemas que no producen excedentes (Wallerstein, 2012). Los sistemas económicos de los pueblos originarios del chaco en principio no generarán ningún tipo de excedentes. Se trata mayormente de sociedades cazadoras recolectoras que satisfacen sus necesidades de forma diaria. Ante este panorama, que resulta incomprensible desde una óptica capitalista, no es de extrañar que desde occidente se intente transformar los sistemas denominados improductivos en sistemas rentables (Rodríguez Mir, 2016). Esta lógica aún perdura en muchos organismos, fundaciones y agencias de cooperación internacional quienes conservan una visión de transformación social orientada al progreso y al desarrollo económico de sociedades que mantienen en sus sociedades sistemas considerados improductivos desde la lógica del actual capitalismo.

La introducción de empresas e industrias extractivistas en la región chaqueña les posibilita continuar con la producción mediante la obtención de dos factores claves: los recursos naturales (materia prima) y la mano de obra de bajo coste. Esto genera conflictos y tensiones sociales de difícil resolución. Los sectores más vulnerables y oprimidos de la sociedad, entre los que se encuentran entre otros los pueblos originarios, quedan atónitos y estupefactos al ver como sus territorios se degradan a una velocidad vertiginosa.

La lógica del capital, en tanto que establece dinámicas de competitividad entre diversos sectores económicos, clases sociales, gobiernos y empresas extractivistas conduce a un incesante conflicto por la lucha del capital, mientras los sectores más vulnerables luchan por la subsistencia diaria y la reproducción de sus propias poblaciones. Por lo tanto, en este dramático contexto, los conflictos sociales entre los pueblos originarios, las empresas y los gobiernos se agravan e incrementan. La desertificación de la región chaqueña de Argentina, su degradación ambiental y la incesante deforestación en aras del avance de la frontera agrícola- ganadera no puede entenderse sin este contexto y sin la autorización de los diversos gobiernos para que las empresas extractivistas implementen sus actividades, o bien la inacción de los gobiernos de turno que posibilitan estas dinámicas. Ante semejante panorama desolador, es hora de referirnos a un concepto que a mi modesto entender no ha recibido toda la atención que se merece. Me refiero al racismo ambiental.

#### IV. RACISMO AMBIENTAL

El racismo ambiental es una forma de discriminación institucional (en este sentido se acerca al racismo de estado) en el cual los programas, las políticas y las instituciones niegan la igualdad de derechos y oportunidades o bien dañan de forma diferencial a ciertas comunidades (generalmente



colectivos vulnerables, minoritarios y excluidos) a través de la degradación ambiental de los territorios donde se asientan.

Por lo tanto, las políticas que desembocan en prácticas de racismo ambiental conducirán inevitablemente a la puesta en marcha de conflictos ecológicos-distributivos relacionados con la extracción y el transporte de recursos, así como la distribución de residuos (muchos de ellos con alta toxicidad) que se distribuyen por amplias regiones en todo el mundo. Estas políticas que se aplican actualmente someten a las minorías étnicas a una contaminación excesiva y a una exclusión de bienes y servicios ambientales como pueden ser la no disponibilidad de aire puro y agua potable. De este modo, los efectos del racismo ambiental se traducen en riesgos para toda la población como puede ser la exposición a residuos tóxicos, inundaciones, contaminación por la extracción de recursos naturales e industriales, carencia de bienes esenciales y el contacto con diferentes agrotóxicos entre muchos otros. Estos colectivos vulnerables no disponen de acceso a la administración y la mayoría de las veces no son consultados sobre los proyectos que se implementan en sus propios territorios. Estas decisiones políticas conllevan daños ambientales en los sitios donde se asientan las comunidades excluidas. En el caso de los agrotóxicos los efectos repercuten directamente en los seres humanos. De acuerdo con Aranda (2015: 193) las investigaciones de Andrés Carrasco (jefe del Laboratorio de Embriología Molecular de la Universidad de Buenos Aires) fueron las que más inquietudes levantó al comprobar que el efecto de concentraciones ínfimas de glifosato en relación con las aplicadas a la agricultura producían efectos negativos en la morfología de embriones anfibios. Una vez difundidos sus resultados sufrió campañas de desprestigio en ámbitos académicos y políticos. Siguiendo la línea de los peligrosos efectos que podrían causar los agrotóxicos en la salud, el estudio de Andersen (2015) desarrollado en el pueblo de Avia Terai con cultivos fumigados con agroquímicos tóxicos y con niveles muy altos de cáncer y de discapacidad recoge información que afirma que la mayoría de personas que trabajan con agrotóxicos no suelen usar protección y que casi nadie en la provincia del Chaco respeta la ley de Biocidas que prohíbe la fumigación a 1.500 metros de una casa.

Los intereses comerciales hicieron que el modelo de agronegocios llegue a ocupar 19 millones de hectáreas destinadas al monocultivo de soja transgénica. Estas hectáreas cultivadas representan al 56% de la superficie total cultivable en Argentina e implican el uso intensivo de agroquímicos, desmontes masivos y expulsión de aldeas enteras de pueblos originarios que se ven obligados a migrar hacia las ciudades (Aranda, 2015b: 30). Como bien señala Souza Casadinho (2013;53) la superficie del cultivo de soja ha crecido casi 50% en los últimos 30 años, pasando de ser un cultivo marginal en la década del '70 a ocupar casi la mitad del área sembrada en la actualidad. El aumento en el empleo de agrotóxicos y plaguicidas se asocia a la expansión de los territorios cultivables, al avance de los cultivos transgénicos y a la emergencia de mecanismos de resistencia entre las hierbas y los insectos. Frente a este modelo que se expande a una velocidad vertiginosa nos encontramos con las poblaciones originarias que siguen resistiendo un avance científico-tecnológico productora de enfermedades, muerte y miseria.

## V. SOBRE TERRITORIALIDADES Y LA ILUSIÓN DE HABLAR DE LO MISMO.

Debemos partir de algo que es bastante obvio pero que en ocasiones pasa desapercibido en los análisis sociales: esto es la existencia de diferencias irreconciliables en el concepto de territorio que mantiene la sociedad nacional y el estado del que poseen los pueblos originarios. Insertado en procesos de globalización y transnacionalización el estado nación de Argentina comparte una noción de territorio con las empresas extractivistas y actúa en consecuencia. La visión del estado argentino sobre los territorios es desde una perspectiva economicista. El territorio se convierte en un elemento susceptible de ser explotado para extraer la mayor rentabilidad posible,

como si fuera un recurso inagotable. Por lo tanto, en base a la potencialidad del territorio, es decir, si posee tierras fértiles para el cultivo, si contiene recursos en el subsuelo, si existe manantiales de agua potable, si conserva recursos naturales dignos de ser comercializados, o si tiene una posición estratégica en relación con conflictos internacionales, se le adjudicará cierto valor monetario. Este valor monetario es el que permite la transacción de tierras, posibilita la compraventa de estos o bien el intercambio de territorios. Este intercambio territorial es aplicado en ocasiones cuando se implementan proyectos orientados al desarrollo y la construcción de mega estructuras como carreteras o represas en donde están asentadas desde hace años comunidades nativas. De este modo, la cotización de los territorios y la idea de intercambio territorial posibilitó que en la implementación de muchos de estos proyectos se expropiara el territorio y se desplazara a poblaciones enteras hacia otras regiones.

En los pueblos originarios la noción de territorio es construida de forma muy diferente. Como hemos dicho anteriormente, en primer lugar, no existe una separación entre naturaleza y cultura, sino que ambas nociones se encuentran presentes en la idea de territorio originario. Desde la perspectiva indígena, el territorio originario tiene componentes inmateriales de carácter simbólico de elevada importancia. El territorio originario posibilita no sólo la subsistencia de la comunidad sino también la reproducción y continuidad sociocultural del grupo. El territorio originario tiene un alto valor simbólico, que no tiene ningún correlato posible con el valor material, ya que el territorio originario es un lugar que permite el hacer, pero también el ser, es decir, tiene un valor incalculable en relación con la identidad grupal (Bartolomé, 1992). Más allá del valor del territorio originario en tanto permite la supervivencia grupal, el valor fundamental que los pueblos indígenas dan al territorio tiene que ver con elementos simbólicos identitarios, la reproducción cultural y la memoria histórica. Desde la perspectiva de los pueblos originarios la noción de “territorios equivalentes” para trasladar poblaciones y justificar proyectos orientados a la cooperación y el desarrollo es absurda, resulta absolutamente inadecuada, improcedente e inapropiada. Nos encontramos ante un mismo territorio, un mismo espacio, pero cargado de significaciones diversas y no compartidas entre la sociedad nacional argentina y los pueblos indígenas (Bartolomé, 2010: 17). Es decir, no hablamos de lo mismo.

Las poblaciones originarias se organizan en defensa de sus derechos territoriales y luchan por la obtención de titulaciones colectivas de las tierras. Estos procesos de defensa comportan y estimulan nuevas formas de organización política, favorecen la participación en la sociedad nacional y dinamizan debates internos sobre los planes y estrategia a seguir. Así, para las sociedades wichí, el territorio tiene un valor y un significado que trasciende la economía porque permite la reproducción cultural, simbólica e identitaria del ser wichí.

## VI. PALABRAS FINALES

Para concluir quisiera hacer un par de reflexiones y contrapuntos entre la información recogida de la etnografía de los pueblos originarios chaqueños, especialmente de los wichí, y la lógica capitalista que ingresa al territorio chaqueño. Un punto para tener en cuenta es que la concepción de la alteridad entre los wichí coincide perfectamente con el actuar de las empresas extractivistas en el Chaco. La introducción del capitalismo en el Chaco no estuvo exenta de violencia, compulsión, destrucción y depredación incontrolable. Es decir, desde la perspectiva wichí el capitalismo dispone de todas las cualidades adjudicadas a la alteridad. Por lo tanto, atendiendo a la cosmología wichí, el indígena chaqueño se vio inmerso en, al menos, un doble problema. Ambos de gravedad extrema. Uno de ellos fue la destrucción de su hábitat de vida que amenazó directamente la propia supervivencia y sus modos de vida. Fueron expulsados de sus territorios originarios con todo lo que implica si tenemos en cuenta lo que representa y simboliza el territorio para los pueblos originarios. El otro problema, no menor, es de calidad ontológica. El

terror y el susto originado por la introducción de sistemas otros en sus propios territorios podrían haber llevado a diversas enfermedades, fisiológicas y ontológicas. Las enfermedades fisiológicas derivan de la degradación ambiental que el sistema capitalista causa en las regiones donde se introducen: falta de agua potable, desnutrición, problemas severos causados por plaguicidas y agrotóxicos, etc. En relación con las enfermedades ontológicas, el hecho de que el wichí presencie el avance de sistemas depredadores y violentos bien podría causar en los wichí un susto de tal magnitud donde el hesek huya del cuerpo y éste quedase a merced de los malignos espíritus ahot. Grave problema si además añadimos que esta situación puede llegar a contagiarse y extenderse por toda la aldea.

Otra reflexión nos lleva directamente a una comparación entre el sistema de subsistencia wichí y el sistema de producción capitalista. En la inmensa mayoría de las sociedades indígenas del Chaco las necesidades son limitadas y se pueden satisfacer de una forma rápida y efectiva. Sin embargo, en el sistema capitalista nos encontramos con una verdadera maquinaria de construcción y fabricación de necesidades. De forma permanente emergen nuevas necesidades para los consumidores y su satisfacción no siempre es posible lo que puede generar estados de frustración e insatisfacción.

Las sociedades originarias del Chaco argentino producen en la medida de sus necesidades, pero no lo harán más de lo necesario. El concepto de acumulación no cabe en sus horizontes sociales y culturales. La acumulación de bienes, de poder, la mezquindad y la avaricia son valores negativos para la sociedad y se proyectan en la alteridad.

La expansión de los sistemas capitalistas depende del desarrollo tecnológico, de la obtención de mano de obra de bajo coste y de la extracción de recursos y materias primas. Por estas razones invaden constantemente territorios otros. Las sociedades originarias del chaco argentino dependen del saber construido y compartido sobre las especies de plantas y animales, de su entorno y de mecanismos de reciprocidad generalizada. Este régimen de acceso abierto y disponible a toda la sociedad, al contrario de lo que se podría suponer, no genera sobreexplotación de los recursos. Se trata de sociedades que mantienen un consumo controlado, no porque sean ecologistas, sino porque la perspectiva cosmológica propia asocia la avaricia, el consumo desmedido y la acumulación con disvalores sociales. Y esta visión se encuentra directamente asociada a la protección y conservación de los recursos naturales porque en ella les va la subsistencia y la reproducción social, cultural e identitaria de la comunidad.

La introducción del sistema capitalista en la región del chaco argentino, de forma hegemónica y violenta, ha generado intensos procesos de resistencia y movilización indígena. La lucha de estos pueblos sigue constante y vigente en toda América Latina. Los pueblos originarios nos enseñan una lección de resistencia y defensa de valores, que se remonta históricamente a cinco siglos de existencia... ¿tendrá occidente la humildad necesaria para aprehender esta lección?

## VII. BIBLIOGRAFÍA

Andersen, David (2015): "Recursos y servicios disponibles para personas afectadas por el uso de agroquímicos tóxicos en Avia Terai, Chaco, Argentina. Independent Study Project (ISP) Collection. 2246.

Aranda, Darío (2015): 'Tierra arrasada. Petróleo, soja, pasteras y megaminería. Radiografía de la Argentina del siglo XXI. Argentina: Sudamericana.

Aranda, Darío (2015b): Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias. Argentina: Lavaca.

Bartolomé, Miguel Alberto (2010): Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. RUNA XXX (1):9-29.

Bartolomé, Miguel Alberto (1992): Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina. Alteridades 2(4):17-28.

Barúa, Guadalupe (2007): Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco central. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Barúa, Guadalupe (2006): Parentesco, conflicto y acontecimiento entre los wichí del Chaco central. Universidad de Buenos Aires (UBA). Argentina. Tesis doctoral

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (2001): Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI.

Fernández, Néstor Elio (2017): Glosario wichí lhämtes: las palabras de la gente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina: Ediciones SAIJ.

Foucault, Michel (1996): Genealogía del Racismo. La Plata, Argentina: Altamira.

Palmer, John (2005): La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena. Argentina: APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.

Quijada, Mónica, Carmen Bernand y Arnd Schneider (2000): Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX. Madrid: CSIC.

Rodríguez Mir, Javier (2016): La lucha por el capital y la lucha por la subsistencia. La violencia del sistema capitalista en los indígenas wichí del Chaco argentino. Revista de Antropología Experimental 16.

Rodríguez Mir, Javier (2009): La apropiación simbólica como forma de poder: la necesaria y temida alteridad entre los wichi del Chaco argentino. Revista Española de Antropología Americana 39(2):151-169.

Rodríguez Mir, Javier (2007): "Estrategias políticas de los pueblos indígenas en el contexto de la globalización: el caso de Argentina". En Ó. Calavia Sáez, J.C. Gimeno Martín y M.E. Rodríguez (eds): Neoliberalismo, ONG's y pueblos indígenas. España: Sepha, pp. 153-176.

Rodríguez Mir, Javier (2006a): Resistencia y confrontación en Argentina. Negación y exclusión de los pueblos indígenas. Gazeta de Antropología 22.

Rodríguez Mir, Javier (2006b): Las fronteras en el Imperio de la civilización. Génesis de las categorías étnicas en América Latina. Revista de Antropología Experimental 6:235-250.

Souza Casadinho, Osvaldo Javier (2013): Las actividades de intervención en un contexto de conflictos ambientales: las acciones de capacitación y acceso a la información en comunidades afectadas por el uso de agrotóxicos en revista ReD+ER (Revista Científica de Desarrollo y Extensión Rural); Universidad Nacional del Litoral e Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria. Número 1, mayo.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004): Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena, O que nos faz pensar, 18: 225- 254.

Wallerstein, Immanuel (2012): El capitalismo histórico. Siglo XXI, España.

# **RITUAL DISCOURSE IN CONTEMPORARY AYAHUASCA RITUALS**

Fotiou, Evgenia

# RITUAL DISCOURSE IN CONTEMPORARY AYAHUASCA RITUALS

## I. INTRODUCTION

In this paper, I will discuss how ritual discourse frames experience for western participants in ceremonies utilizing the Amazonian entheogen *ayahuasca*, using data collected as part of my doctoral research in Iquitos, Peru, between 2003 and 2007. The central goal of my research was to examine the ways in which ayahuasca is constructed and perceived in the context of shamanic tourism. In previous publications, I showed that the western interest in ayahuasca is much more than a pretext for drug use but rather has a spiritual element and seeks to address an urgent need for healing and self-transformation. In the Iquitos milieu, shamanism is reinvented as local shamanic practices converge with western ideas of spirituality and healing and create a highly dynamic practice, which I call *shamanic tourism*.

Among contemporary ayahuasca partakers, ayahuasca is rarely used outside of ritual and when it is, the practice is shunned. The importance of an experienced guide or shaman is stressed as is the importance of the ritual space and structure. Today while in many Amazonian communities ayahuasca may be consumed more informally, in ceremonies catering to westerners and people taking the long trip to South America with the intention of having a spiritual experience, there is a conscious attempt to frame the experience as spiritual and transformative. I argue that this discourse affects the way the experience is framed within the ritual and ultimately perceived by western participants.

In contemporary ayahuasca rituals this is encouraged in precise ways and is framed for the participants through discourse. In this paper I am using Bateson's concept of "framing" as a point of departure. Bateson argued that some activities and messages set up an interpretive framework within which to understand subsequent activities (1972). In the following section I will show how the discourse by the shamans at the onset or during ceremonies frames the ritual as a spiritual, transformative experience. Scholars have argued that in societies that encourage altered states of consciousness those are embedded within a cycle of meaning that takes place within the context of "socially prescribed and supervised ritual circumstances" (Laughlin and Throop 2003, 8). Within such circumstances the appropriate interpretive frame is placed. It is the framing of the ayahuasca ritual that makes it a sacramental act as opposed to drug consumption in any other context. Several elements such as sitting in a circle, public sharing, white clothing as well as singing, set apart the activity of the ritual and give it special significance. The words used at the beginning of the ritual convey the message that this is a sacred ritual and what the experience is supposed to be about—in this case, healing and personal transformation. The relationship of this framing with religious healing was noted by Csordas (1983) who argues for the importance of discourse through which endogenous healing processes are activated and expressed. Others have already argued the importance of the shared worldview between patients and healers as well as "faith" in healing rituals (Prince 1982, 299). Stewart and Strathern argue that ritual framing, beyond defining a ritual as such, influences what happens within the ritual frame. Moreover, rituals do not "express social values but rather they are instrumental in making them, bringing them about" (Stewart and Strathern 2014, 126), which is in line with what participants in ayahuasca ceremonies report.

I will begin by providing some context regarding ayahuasca and the ayahuasca experience itself. I follow with some ethnographic examples from my data, and a discussion of how participants discuss

and interpret their experiences to demonstrate the importance of discourse in framing ayahuasca rituals as spiritual and transformative.

## II. CONTEMPORARY AYAHUASCA RITUALS

I felt that I was doing something that had been done for thousands and thousands of years and I felt really connected with that, and I felt incredibly beautiful and I felt all the love and the energy of everyone in the room, and the beauty of the ceremony itself and I was just awed by how beautiful it was. I was in tears by how beautiful it was, and how healing it was, and how profound everyone's experiences were (Anonymous 2004, interview by author).

The expensive trip to Peru is rarely pursued merely to sample a potent entheogen but aims to a personal transformation aided by removal from ordinary life. In numerous interviews, westerners expressed that they felt western culture not only discourages people from “discovering themselves,” but is also lacking in utilizing ritual in any productive way. Thus, to access these things, they had to step outside of their culture and experience what they perceived as timeless rituals. I will provide examples of ayahuasca rituals focusing on the ways ritual discourse facilitates this transformation and the ways in which it is perceived in the context of shamanic tourism. The examples I will present are from ceremonies that were specifically catering to westerners and reveal a conscious attempt to frame the ritual as a spiritual pursuit emphasizing personal transformation through healing. They took place in retreats located in the jungle easily accessible from Iquitos. I have seen nothing of the sort in rituals performed by shamans who cater to both locals and tourists or rituals performed in mestizo communities in the jungle today. This is not to say that the experience is not of a spiritual nature for locals but rather that this “framing” is most likely unnecessary.

In the context of tourism, I observed a clear attempt to establish the intention of the participants at the beginning of the ceremony. Shamans would emphasize the importance of intention and encourage participants to formulate one. In some cases, the intention was shared publicly with the group before the ceremony started. In most cases I also observed an attempt to integrate or interpret the experience after the ceremony. Sometimes this was done immediately after, when people would take turns around the circle and share in a few words about their experience or insights during the night. Other times, it was done in the morning in informal circles where participants would share their visions and insights in the presence of the shaman or an apprentice. In some cases, the shaman would interpret the visions and even share any visions or insights experienced the night before.

Some shamans gave a speech before the ceremony to set the tone for the night or to give last-minute advice to participants. I will provide ethnographic examples from these rituals, to illustrate the importance of discourse in framing contemporary ayahuasca rituals. However, given the variety of styles and approaches, these examples are only meant to give a taste of the small slice of this phenomenon that I had the opportunity to observe. Most shamans would begin the ritual with a blessing sometimes followed by a framing of the experience for the participants as in the following quote:

I implore the help of the spirits; I implore the help of *pachamama*<sup>1</sup>; I implore the help of the mother of the plants; I implore the help of *pachamama*; of *pachamama* and *yacumama*<sup>2</sup>; the higher spirits; the great teachers of the medicine of ayahuasca; the spirits of the plants as well as the supreme king. This night, I ask you that we have good visions through ayahuasca, because ayahuasca is wisdom; it goes beyond

---

1 Quechua word for “mother earth.”

2 The mother of the water spirits.

the conscious, the human, the real. This night we are going to have a mystical voyage of colors, visions, and sensations. Know how to listen to the teachings of ayahuasca.

In the following ritual held at a different retreat, the participants knew each other, and came to Iquitos as a group from the United States. Ceremonies were held every other night over the course of a week. On the night of the first ceremony, the staff prepared the space before people wearing white clothes started to arrive before the agreed time. People started to take place on the cushions on the floor, where they would spend the next six hours. The shaman first asked everyone to share how they felt at the moment. They all expressed how blessed and grateful they were to be there. Two people were taking ayahuasca for the first time and the group welcomed them. Someone commented on how courageous his friend was to join him on this series of ceremonies. Some mentioned that they had been through a lot lately. Some shared how much they loved the people in the group and someone cried at the end of his speech. A man said that he wanted to figure out some stuff about his relationship with his partner, why they were drifting apart, and how he could prevent it. Someone else mentioned serendipity, that the events that brought him there were not random. Others also shared that they felt they were supposed to be there, they were meant to be there, or that it felt right. They were all happy to be there, they said that the place was beautiful, and they were happy to be close to nature.

Before the last ceremony in this retreat the shaman gave a longer speech, in which she brought many of the same ideas together, weaving them together with allusions to events that had transpired during their stay at the lodge. People had started feeling tired and had demystified any romantic notions they had of the jungle. In this speech she addressed some more difficult issues and commented on colonialism, connecting today's impoverishment of the area to the rubber boom era, as well as the loss of indigenous knowledge and the traditional way of life. She then talked about the ways in which people can change the world by first transforming themselves. She closed emphasizing the participants' agency by reminding them that what people often look for is inside them and encouraged everyone to go back to the self and discover their inner power and beauty. What follows is the partial transcript of that speech:

[L]et's open our heart to the experience. We are going to ingest once again the *purga*<sup>3</sup>, mother ayahuasca, or "death that lives." When we drink, we keep changing, we leave our past behind, the past becomes less important than our present, we live in the present. Our emotions emerge; sadness, happiness, hatred, frustration etc. Also, our environment influences us, for example when it does not let us rest properly. To have health we have to have a healthy environment. When we don't rest very well, we don't feel as comfortable, we feel a little anxious. For all the inconveniences that we might have at the moment, we also have the conviction in us, the faith, that in the midst of all the interferences we can rest. Sometimes our lives are challenging. Especially here, we have had in the past our tribes of which there are almost no traces; we are forgetting our way of life, a healthy way to live. We see in the tribes young people who don't have teeth, which means that the health is not very good. Also, we are forgetting how to use the plants, because we had a very difficult period with the exploitation of the rubber. We have all this surrounding us, some of us who might be more sensitive might be able to feel all this in the environment, because it's the energy. But our purpose is to heal ourselves inside, change our interior world. We are doing a lot if we start working on our own interior world. This way we can inspire other people to do the same. We speak of healing ourselves deeply and one day little by little to share. So, we can start thinking of how to change the world around us, what to do. A good way is to begin within ourselves.

---

3 Spanish word for "purge." Ayahuasca is often called by this name by locals, because of its purgative effects.



Also, if we want to help our world, let's not make chaos where there is chaos. So, let's sustain ourselves with our faith that we are light, we are love and despite the difficult moments and negative experiences, we can overcome them. With forgiveness—it's powerful when we forgive. Also, acceptance—integrating everything, without separating things. When we accept and assimilate we can move on. It's important in our practices, our celebrations, our ceremonies, that we vibrate in a positive way that is beneficial for us. It's more important to have quality rather than quantity of life; if we have this quality of life, which is being positive. It's easy to be negative, but it's not healthy for us. We help ourselves when our feelings and thoughts are in accordance to our needs as living beings. In the 12 years of practice I've had, I learned that nothing and nobody in our universe can do anything for ourselves if we don't allow it and we don't have that force of will. The plants help us, but there are no miracles if we don't do our part and have will in our lives. Many times, we have visions, the plants amplify what is inside us, but sometimes we don't accept the negative things that are inside us. We look at ourselves but don't see ourselves. It's easy to look at others instead of ourselves. Let's go deeply in our own universe and accept our negative things and transform them. As it helps us see them amplified we can recognize them and cultivate ourselves in a positive way. Cultivate our positivity, because when we vibrate more negatively we start feeling sick, pains etc.

I have met many people who come with all the pains in the world, and in reality, their pain is emotional. It's an emotional pain when we don't forgive, when we hate. Thus, our celebration is a reflection on ourselves, a reflection that sometimes might seem silly, or something we can't accept. But by accepting ourselves deeply, as we are, we are also beautiful; we should not forget that. We should have faith and confidence that we are privileged. Because animals are not privileged. In our culture animals are not important; the plants neither. Despite the privileges that we have, we give ourselves the luxury of being unhappy. Thus, we should give thanks to nature and honor our lives and feel our privilege. Our life is a great gift if that's the way we see it—it's how we perceive it. We have a very powerful mind that can destroy, as well as create and cultivate.

Some people who come to the ceremonies, say, "ah how beautiful you are! You are an angel!" But it's what it's inside us that we see reflected on other people. Thus, especially in this celebration, as the medicine makes us very sensitive, we are together deeply and see ourselves. We have to remember that we are a reflection. Sometimes I feel ugly and then I project it on others and I start seeing everyone else as ugly. We should be conscious of this. When this happens, I tell myself to wait and analyze what I am feeling and thinking. I find that it is myself [that I see]. Thus, we cleanse our temple with love and heal ourselves. The lesson is that the plants remain in our hearts and help us to remember in our lives. Let's remember the lessons and practice in our lives. Our ceremonies last a few hours but after that our life continues. It continues, and it is important to forgive ourselves and the others around us. Don't forget to smile, despite the difficulties, because it has been demonstrated that smiling is healing. When we laugh or sing our muscles relax. And when we are tense or angry our system is paralyzed. The blood does not circulate well. But when we smile and sing like the birds, it relaxes us.

A man was looking for love and happiness everywhere. He couldn't find it; he traveled to the Himalayas, looking for that powerful force that would give him happiness. He couldn't find it because it was inside him. This power is inside us and this is what the plants remind us. So, we begin with a smile.

People who participated in these ceremonies were conscious of the importance of ritual to them and commented on the importance of the support they were getting from the group.

In another retreat center, people were encouraged to ask the spirits to release everything that is blocking them from loving themselves. One of the ceremonies focused on self-love and stressed that it is the road to self-healing. Following is part of a speech that a shaman gave during a ceremony that framed the experience for participants in concrete terms and exemplifies this approach. He did

so in a playful way adding humor to a topic that can otherwise be difficult to approach. The recursiveness of the speech set the tone and emphasized the message of self-love along with the agency of the participants:

Everything you don't want anymore, give it back. Just give it back. It's that easy, just give it back. It's not scary, it's not hard, just give it back. You can release it. Just give it back. Anything you don't want anymore, just give it back. It's super easy, just give it back. You don't want the anger, give it back. Remember that there is good in you; give it back. Whatever it is, just give it back. You don't need it anymore; you don't want it anymore. Give it back. There is nothing you give you can't get back. Give it back. This is not hard. You don't have to fight. You don't have to fight it in ourselves. You just have to give it back. Whatever it is, give it back. Whatever you don't want anymore, give it back. You know, that thing that is bottled up inside you, just give it back. Just give it back. It wants to fly away. All you have to do is just relax and give it back. If you don't, we can't take it back. You are the ones that hold it in, give it back. Everybody that is here with low self-esteem, just give it back.

Love yourself, just love yourself. Love your body, everybody. Want experience? Love yourself. You wanna transform? Love yourself. You wanna heal? Love yourself. Do it because you can, not for any other reason. Just love yourself. For those who wanna feel beautiful, love yourself. We fight ourselves over and over and over. Love your body, love your mind, love your brain, love your ego. Just love it! Say yes to it. Just say yes to it. We spend all day saying no; say yes to my body, say yes to my mind, say yes to my heart, say yes to myself. God knows enough other people said no. I can always say yes. Yes. I can always love myself. The moment you love yourself, the moment you'll be healed. That's it, just love yourself. Do it once and see what happens. If anything blocks you from doing it, release it; just let it go. Anything blocking you, just let it go. You don't have to fight it, just let it go. If it's fear and it makes you sick, relax and just let it go and watch it fly away. And then see how you feel. How does it make you feel?

We spend all day thinking, thinking, thinking, pontificating [in a mocking voice] – “and what shall we talk about next? Let us think, shall we talk about this? Shall we talk about that? Let's discuss it, let's discuss the world. Shall we not? hmmm, yeah...” And we forget to love ourselves. “we should talk about that too, hmmm, yes..., I like this, I like that, hmmm...I quite like this, but then there is this other little piece that I like so much. Hmmm...” And we forget to love ourselves. It's the easiest thing you've ever done. It happens all at once. It's the moment you end that conflict of not loving yourself, you'll love yourself. Not for any other reason, but because you can. Do it once and tell me how you feel. If anything is going to change, you have to do something new. You can't do what we've already done before. Love will always be new. Love flows through your heart all the time and everything else flows through your head. Love is new; love is change; love is evolution; love is creation; love yourself. And end the conflict; end the inner madness. Just do it! Any conflict in you is yours today, any suffering is yours today, any anger is yours today, yours; not anybody else's, it's yours. Decide for yourself if you want it, if you do keep it. If you don't, let it go. If you catch yourself going back to it, let it go. Remember to love yourself. And it will all go. It's that easy guys. Love yourself. Love your body, love your mind, love all your components, love all your parts. Love your genitals [laughter by several people]! They're too big, they're too small, they're too wrinkly, they're too this, they are too that. Love them! End the conflict. Love all the components that make up you. Just love them! Love. Them! Not because I said so, but because you can. Do it once and tell me how you feel.

Later he told people to focus their awareness on their hearts which, he said, was doing much more than “pumping blood.” This approach turns participants into active agents and experts in their own healing with the guidance of the shaman who frames the experience. At the same retreat, there was an emphasis on recuperating the soul fragments with the assistance of spirits. Soul fragmentation was perceived as a very common condition and a result of modern life. *Icaros*—the songs sang in ceremonies—can call back lost soul pieces, but the participants were encouraged to invite and welcome the fragments of their soul back. People were encouraged to ask the spirits for help and they

were assured that they would provide guidance; they were also told to ask for what they want to get rid of to be taken away or ask for what they wanted to be done on them directly from the spirits. During the ceremony they were also told to let go of anything that does not serve them and were told that the shamans would handle that energy and send it away.

These speeches are not static but vary from ceremony to ceremony in a way that resembles the “moebius framing” coined by Handelman (2006). Thus, although the outside is clearly delineated from the inside, ritual is “always changing in and through practice” (Handelman 2004, 19). Ritual provides the structure and space where self-transformation can happen, in which participants can question assumptions previously taken for granted. Although the ritual is self-enclosed and recursive, it is meant to have profound consequences for the participants by re-organizing participants’ perception of themselves and their relationships with others, both human and non-human. To do that, in most of the examples discussed, the framing of the ritual emphasized physical sensations and encouraged participants to focus on their bodies. Having demonstrated how ritual discourse shapes the experience for participants in contemporary ayahuasca ceremonies, I will now turn to a discussion of the experiences and the transformative effects they reported.

### III. RITUAL AND TRANSFORMATION

Scholars have discussed the relationship between healing and personal transformation (Shulman and Stroumsa 2002), which is evident in the data presented above. Others have shown a tendency to sacralize the self and seek the divine within the self in neo-shamanic rituals (Lindquist 1998), which is also present in the data presented here. This type of ritual is more open to individual creativity and experience and as I have shown directly encourages it. The rituals that I have described while they delineate the ritual space from secular space, they also are open to the creativity of the shamans who will frame the ritual in a slightly different and often playful manner every time. Moreover, they will allow experimentation and improvisation by the participants as part of the quest for the self. Since these ceremonies center around individual ecstatic experience, the narratives before and after ceremonies mark the transition from the social to the individual and vice versa. They also allow for possibilities to unfold for the exploration of subjective experience. Creativity is central, and each shaman will have their own unique style in the way that they frame each ceremony.

Ritual is so interesting to anthropologists because in addition to punctuating some of the most important moments in a human’s life, such as birth, marriage, and death, it has persisted despite modernity—or perhaps because of it—and is not limited to formal religious ritual. In analyzing contemporary ayahuasca rituals, Victor Turner’s (1969) model of antistructure and liminality is more appropriate than a Durkheimian or a functionalist model of ritual reinforcing social structure and values. Durkheim argued that “religion is a set of ideas and practices by which people sacralize the social structure and bonds of the community” (Bell 1997, 24) while ritual is what brings people together as a collective group. I found that participants in ayahuasca ceremonies often experience what can be described as *communitas*, which Turner framed in opposition to structure (1975). As opposed to rituals that intent to demarcate clear boundaries between groups, Turner argues that in certain situations, “rituals may be performed in which egalitarian and cooperative behavior is characteristic, and in which secular distinctions of rank, office, and status are temporarily in abeyance or regarded as irrelevant” (1975, 238). During this time, *communitas* may spontaneously emerge between the members of the group and they may wish to temporarily “doff the masks, cloaks, apparel, and insignia of status” (Turner 1975, 243). People often described to me this feeling of losing everything that identified them within human society and feeling like “authentic” human beings and connected to the “whole of creation.”

During ayahuasca rituals, participants are physically temporarily away from their culture and social roles, while ritual discourse amplifies this, facilitating feelings of *communitas* and personal transformation. Van Gennep's (1960) model of rites of passage drew attention to the transitional or *liminal* phase of ritual, which he called "betwixt and between," during which a person is suspended in time and a place "symbolically outside the conventional sociocultural order" (Bell 1997, 36). *Liminality*—the word coming from the Latin word *limen*, which means a threshold—refers to this stage; during this time of ambiguity the person is between classifications—not yet incorporated into a new identity or status—and might not be restricted by social expectations that come with certain roles. Van Gennep also emphasized the importance of rites of passage to the psychological well-being of individuals (Bell 1997, 37). Participants in ayahuasca ceremonies experience liminality in two ways. Firstly, the entire trip to Peru is a liminal stage, during which travelers are separated from their regular life and after which they return home and are reintegrated into their lives, after undergoing a radical change. Secondly, the ritual itself is a liminal space, during which the normal perceptions of their life and the world are being reorganized. This space is very carefully and deliberately framed as transformational by shamans as described in the previous section. After the ritual follows a period that could be identified as postliminal during which participants are expected to continue to observe certain dietary restrictions and continue working on the integration of their experience, which can happen in dreams. People can signify liminality in a variety of ways. During an ayahuasca retreat for example, participants would report that they have experienced transformation and expressed this symbolically by changing their appearance in some radical way. I have witnessed two cases of people who cut their hair right before or during an ayahuasca retreat. In one retreat, a man came to breakfast one day having shaved his beard, which he had had for years. He shared that in the last few ceremonies he had been through "shape shifting" leading to the spontaneous decision to shave his beard that morning.

A viable theory of ritual for this context should account for rituals that capacitate personal transformation through temporary removal from social structure. When discussing ritual change, Bell (1997) argues that a new paradigm of ritual has emerged, which I find a better point of departure for analyzing ayahuasca rituals. This model approaches ritual as a mode of expression, "a special type of language suited to what it is there to express, namely internal spiritual-emotional resources tied to our true identities but frequently unknown and undeveloped. Ritual expression of these internal dimensions will unleash their healing power for the self and others" (Bell 1997, 241). This is a paradigm of ritual that looks inward, at internal processes of the self, rather than outward, at social structure. The dominant metaphors are those of wholeness and attainment (Bell 1997).

Anthropologists have also been interested in the role of words in ritual and their potential role in making a ritual effective (Tambiah 1968). Often special, unintelligible language is employed to enhance the efficacy of the ritual and further demarcate its sacredness. In the case of the speeches discussed in the previous section the communication is deliberately intelligible to frame the experience for the participants, while often recursiveness emphasizes and sustains meaning. Although ritual framing in the case of contemporary ayahuasca rituals does not guide participants through a specific narrative, it does focus on individual subjectivity and transforms the individual participant into a healer in charge of their destiny. Ayahuasca ceremonies as framed in the context of shamanic tourism are designed to open "inner space where none had existed before" (Handelman 2002, 246), which allows for self-transformation to happen.

One of the most commonly reported benefits of the participation in ayahuasca ceremonies among westerners is self-transformation, evident in the dialogical pattern of activity seen in the sharing circles before and after ceremonies. Additionally, through the numerous reports shared on the internet or some popular articles (e.g., Salak 2006) this narrative of the often-radical transformation of the self

has become part of the ayahuasca mystique and the reason many people will seek it in the first place. The possibility to radically transform and reconfigure the self has become so attractive that some centers specializing in ayahuasca retreats engage in a metanarrative emphasizing personal transformation. For example, on the website of a well-known ayahuasca center, the word transformation and “transformational experiences” are mentioned often. Specifically, it is said that “The ceremony is a time for spiritual transformation and spiritual growth, as the shaman practices the ancient medicine, guiding the ceremony through the use of *icaros* (sacred medicine songs).” In another section of the website it is stated that “in the presence of the true healers, real life transformation takes place.” During the retreats and sharing circles this idea is reinforced by the shamans and apprentices sharing their own journeys and transformation emphasizing how ayahuasca changed their life. Participants are thus prepared psychologically and mentally for a powerful and transformative experience. The stories of former participants that made radical changes in their lives after returning home from an ayahuasca retreat are also shared.

Generally, all experiences—especially negative ones—were seen as lessons or tests given by ayahuasca—often referred to as the “medicine.” Notably, negative experiences had the greatest transformative potential. Some have commented on the importance of the support and guidance of an experienced shaman. Experiences that have the potential of being terrifying, such as shape shifting, or a fear of not being able to “return” from the experience, can be overcome and transformed positively with adequate support.

It must be noted that, even though there are some cases of radical transformation in just one ceremony, most consultants stressed the fact that this transformation of the self does not happen overnight but is a rather long and arduous process. Everybody I interviewed was aware of its difficulties and they described it as “work.” This is why people will return to Peru as often as possible in order to resume where they left off.

#### IV. CONCLUSION

I have shown in the previous pages the ways that ayahuasca rituals are conceptualized as liminal, transformative experiences that contribute to the transformation of the self by providing the space for *communitas* and reflection. This is not a ritual that reproduces social order; rather the ingestion of a powerful hallucinogen from an emic perspective provides the ideal instrument of critique of mainstream culture by challenging basic cultural assumptions about oneself and the world—such as the separateness of the self or plant intelligence. This is accomplished by separating the ceremony from the sociocultural order and utilizing discourse to frame it as spiritual and transformative. As others have argued, the more complex a ritual and the more radical the separation between the ritual and ordinary reality, the more radical and change enacted on its participants and potentially its sociocultural surroundings (Handelman 2004).

The individual returns to culture transformed and reportedly with profound insights on their lives and relationships to others and the natural world. In contrast to recreational use of similar substances, in shamanic tourism the ritual structure of the experience alongside with specific discourse employed during rituals facilitate healing and personal transformation, both elements found in pilgrimage cross culturally (Dubisch and Winkelmann 2005). The ayahuasca rituals I discussed utilize a specific structure, to frame and guide the experience as well as the participants’ intentions. Often, ritual discourse reiterates the collective aspects of the ritual—“vibrating with positivity”—while other times the transformational quality of the ritual is emphasized. I argue that in addition to the alteration of consciousness caused by ayahuasca, the discourse employed by the ceremony facilitators frames

the experience and increases the likelihood that participants will emerge with increased meaning. As one participant put it, “It gave me a new perspective on life, on what it all is about. It resulted in enhanced meaningfulness for me in many, many aspects of my personal life. It caused me to believe in spirit and God for the first time in my life.”

## V. REFERENCES CITED

Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Chandler Pub. Co.

Bell, Catherine M. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

Csordas, Thomas J. 1983. “The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing.” *Culture, Medicine and Psychiatry* 7 (4): 333–75.

Dubisch, Jill, and Michael Winkelmann. 2005. *Pilgrimage and Healing*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

Handelman, Don. 2002. “Postlude: The Interior Sociality of Self-Transformation.” In *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, edited by David Dean Shulman and Gedaliahu A. G Stroumsa. Oxford; New York: Oxford University Press.

———. 2004. “Why Ritual in Its Own Right? How So?” *Social Analysis* 48 (2): 1–32.

———. 2006. “Framing.” In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, edited by Jens Kreinath, Joannes Augustinus Maria Snoek, and Michael Stausberg, 571–82. Leiden: Brill.

Laughlin, Charles, and Jason Throop. 2003. “Experience, Culture and Reality: The Significance of Fisher Information for Understanding the Relationship between Alternative States of Consciousness and the Structures of Reality.” *International Journal of Transpersonal Studies* 22 (1): 7–26.

Lindquist, Galina. 1998. *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

———. 2004. “Bringing the Soul Back to the Self: Soul Retrieval in Neo-Shamanism.” *Social Analysis* 48 (2): 157–73.

Salak, Kira. 2006. “Hell and Back.” *National Geographic Adventure*, 2006. <http://www.nationalgeographic.com/adventure/0603/features/peru.html>.

Shulman, David Dean, and Gedaliahu A. G Stroumsa. 2002. “Introduction: Persons, Passages, and Shifting Cultural Space.” In *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, edited by David Dean Shulman and Gedaliahu A. G Stroumsa, 3–16. Oxford; New York: Oxford University Press.

Stewart, Pamela J, and Andrew Strathern. 2014. *Ritual: Key Concepts in Religion*. New York: Bloomsbury Publishing.

Tambiah, S. J. 1968. “The Magical Power of Words.” *Man* 3 (2): 175–208.

Turner, Victor Witter. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. The Lewis Henry Morgan Lectures. Chicago: Aldine Pub. Co.

———. 1975. *Dramas, Fields, and Metaphors Symbolic Action in Human Society*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press.

Van Gennep, Arnold. 1960. *Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

**LAS EDUCACIONES PROPIAS:  
LAS LUCHAS POR LAS “OTRAS” EDUCACIONES  
EN EL DEPARTAMENTO DEL CAUCA, COLOMBIA**

Javier Fayad Sierra



## LAS EDUCACIONES PROPIAS: LAS LUCHAS POR LAS “OTRAS” EDUCACIONES EN EL DEPARTAMENTO DEL CAUCA, COLOMBIA.

### I. LAS CONCEPCIONES ETNOEDUCACION, INTERCULTURALIDAD Y DIVERSIDAD EN LA EDUCACIÓN.

Desde finales del siglo XX aparece la posibilidad de la educación oficial para los grupos étnicos que representa un proceso de cambio, esta postura oficial es respuesta a las demandas de organizaciones sociales étnicas, quienes vieron en la educación un mecanismo de resistencia frente a la dominación histórica padecida por sus poblaciones. La educación pasa a ser incluida como elemento central en sus proyectos políticos-culturales, promoviendo rechazo a las formas de escolarización de la educación pública oficial y de las congregaciones católicas, que buscaban “civilizar” e integrarlas a la sociedad, negando y subordinando sus tradiciones, conocimientos, lenguas (Rojas y Castillo, 2005: 72) y que generaron procesos de valoración negativa frente a lo propio y de promoción de la apropiación de elementos ajenos que llevan a la pérdida de identidad cultural y de autodeterminación de estos pueblos (Tovar, 2000: 3).

En este proceso de recuperaciones y reivindicaciones aparece una propuesta educativa de las organizaciones de las comunidades indígenas, donde se plantea otra perspectiva en la educación estatal para grupos étnicos, en el proceso de dar respuesta a las demandas de pueblos y comunidades concretas, la respuesta estatal se concreta en iniciar el reconocimiento de derechos educativos especiales para las comunidades indígenas; inicialmente bajo los preceptos del llamado Grupo Barbados en 1978, que reconoce como cabeza a Guillermo Bonfil Batalla y es la base para hablar de etnoeducación ligado a un ideal de etnodesarrollo y que se manifiesta especialmente en el surgimiento del Decreto 1142 de 1972 del Ministerio de Educación Nacional, que es el modelo que rige hasta cuando se amplía y fortalece esta visión con los aportes de la Constitución de 1991 y las leyes especiales de educación que retoman el convenio 169 de la OIT, donde en general, unos y otras reglamentaciones disponen que la educación este de acuerdo con las necesidades y características culturales de los grupos y que las comunidades indígenas participen en el diseño de sus programas educativos, donde eligen a sus propios maestros y definen que la alfabetización sea en lengua materna, entre otros.

Durante el proceso de la construcción e implementación de la política han surgido diferentes posturas y situaciones, que enmarcan la forma en que se entiende e implementa la etnoeducación: Hay quienes consideran que la etnoeducación no puede concebirse como una educación especial sólo para los grupos étnicos, es necesario que se implemente como una propuesta intercultural para toda población, con un claro propósito decolonial, en la medida en que apunta a la visibilización, enfrentamiento y transformación de relaciones de poder, que encierran grupos, prácticas y pensamientos, dentro de las categorías superior/inferior (Walsh, 2005: 47). Aquí, la etnoeducación permitiría la reivindicación identitaria de todas las formas colombianas, a la vez que la interacción y el intercambio equitativo entre modos culturales diversos de pensar y vivir, donde lo propio no pierde su diferencia, sino que tiene la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones y construcciones de lo nacional, de la sociedad, del Estado (Walsh, 2008: 142-144). La otra postura es la oficial que asume una generalidad de que es una educación especial para “indígenas” y “afrodescendientes” en sus contextos. Una tercera es la que plantea una defensa de las “educaciones propias” en el contexto de educaciones “otras” que es planteada directamente por

las organizaciones al definir el llamado Sistema de Educación Indígena Propio-SEIP y se representa en el Decreto 1953 del 2014, logrado en negociaciones entre organizaciones y el gobierno.

En las comunidades étnicas los proyectos educativos planteados dentro de sus proyectos de vida y enmarcados desde una “educación propia” cumplen un papel central en el proceso de construcción de comunidad y de nuevos imaginarios de los grupos étnicos, mediante el fortalecimiento de la identidad a partir de la valoración, legitimación y recuperación de tradiciones y prácticas culturales. Sin embargo, se encuentran diferencias en la forma como estas poblaciones buscan agenciar dichos procesos: En el caso de las poblaciones indígenas se ha buscado la transformación de las formas de escuela que le fueron impuestas desde el proceso de colonización, por tanto, se busca el control del aparato administrativo y el dispositivo de escolarización. En el caso de las poblaciones negras su interés ha sido promover su identidad étnica en el contexto del reconocimiento y la visibilización de sus aportes por parte de toda la sociedad; se ha buscado el desarrollo de un proyecto educativo propio y de mecanismos que modifiquen el sistema educativo nacional, que transforme sus currículos, tales como la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, creada a partir del decreto 1122 de junio de 1998, reglamentario del artículo 39 de la ley 70/93 (Rojas y Castillo, 2005: 124).

Entonces lo que encontramos es que se presenta desde los años 1978 a 1995 un cambio de política donde se define inicialmente una visión de “etnoeducación” desde el modelo estatal para regular la educación en Pueblos Indígenas; los procesos de lucha y negociación les definen a las comunidades la construcción de una propuesta de Educación Propia, un sistema que retoma las formas “otras” de educación que el sistema oficial estandarizado no incluye y que en la modalidad de su implementación real se recoge los aportes de la Constitución de 1991, pero este modelo fue echado para atrás bajo la “Revolución Educativa” de los gobiernos de Álvaro Uribe del 2002 al 2010, donde el modelo de estandarización y control administrativa por medio de la Ley 715 de 2001 sobre recursos, regulaciones y controles, fusión de centros educativos y estandarización bajo el modelo de “tasa técnica”. La respuesta a este modelo es la creación de los “Planes de Vida” de las comunidades y la orientación educativa adentro de esos planes de vida propios al mejoramiento de las condiciones culturales, sociales y políticas de las comunidades en el aspecto educativo, entre otros por la creación de los Proyectos Educativos Comunitarios-PEC.

## II. EL MODELO INSTITUCIONALIZADO.

La historia de la educación para los grupos étnicos, está precedida de un largo proceso de evangelización como dispositivo de escolarización de las poblaciones indígenas y afrocolombianas. Este tipo de educación oficial, denominado por los autores como iglesia-docente, va desde el siglo XVI hasta finales del siglo XX, y se hace posible porque el Estado colombiano asigna a la iglesia la administración de la educación en los territorios considerados como periféricos, bajo la figura de misión civilizadora, que buscaba integrar y asimilar a estas poblaciones consideradas como “salvajes” y atrasadas, al modelo de nación católica unitaria. De esta manera, las políticas educativas del siglo xx, dirigidas fundamentalmente a consolidar un proyecto nacional, se concentrarán en el sistema educativo oficial directamente regulado por el Ministerio de Educación Nacional, mientras que las políticas educativas promovidas para poblaciones negras e indígenas seguirán la ruta de ese modelo de iglesia-docente (Rojas y Castillo, 2005: 135).

La intención curricularista en Colombia de la década de los años 70 y las formas de relacionar las luchas y las reivindicaciones sociales en cuanto a esa intención de incluir, son los factores que presionan dentro del Estado para crear las normativas que respondan a reconocer estas “otras” educaciones. En 1985, se llevó a cabo el Primer Seminario Nacional de Etnoeducación, el cual fue organizado por el Ministerio y la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), con la finalidad de presentar la normativa, intercambiar experiencias sobre las innovaciones que se estaban adelantando en las regiones y establecer maneras de coordinación para iniciar o continuar con los procesos de etnoeducación. Igualmente, como producto de esta reunión se creó la Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios educativos del Ministerio, el cual creó el Programa de Etnoeducación (Enciso, 2005: 4).

Respecto al término Etnoeducación, Yolanda Bodnar expresa que la etnoeducación es un componente del etnodesarrollo, un proceso social, permanente, inmerso en la cultura propia, que de acuerdo a las necesidades de un pueblo permite capacitarse para el ejercicio del control cultural, es decir la expresión más perfecta de autonomía, cuando todos los recursos culturales de un pueblo son propios y en las decisiones que sobre ellos se toman, no interviene más que el mismo grupo por medio de sus autoridades tradicionales. Igualmente, esto permite su interacción con la sociedad hegemónica en términos de mutuo respeto. Asimismo, de acuerdo a los Lineamientos Generales de Educación Indígena, la autora expresa que la etnoeducación considera unas características: debe ser *bilingüe, Intercultural y Participativa* (Bodnar, 1988: 54).

En 1991, a través de la Constitución Política se reconoce a Colombia como un país pluricultural y multilingüe, “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” especialmente los artículos 7 y 68, le dan sentido a esa diferencia cultural por derecho propio. Entonces se reestructura la política etnoeducativa, donde se plantean crear departamentos de etnoeducación, separarse de la iglesia, capacitar docentes, crear establecimientos y materiales propios para las comunidades. La Organización Nacional Indígena-ONIC propone unos fundamentos y principios que habrían de guiar la etnoeducación, que son aceptados por el MEN y discutidos por las comunidades negras; quienes elaboran su propio proyecto, porque consideraban que las políticas etnoeducativas habían sido elaboradas desde el exterior de sus comunidades y se debían sustentar en los procesos organizativos comunitarios, la solución de sus problemas y la reivindicación de la identidad cultural (Enciso, 2004: 14).

Se elaboran los lineamientos generales para la educación en las comunidades afrocolombianas, por el movimiento social de comunidades Afrocolombianas, que en desarrollo del artículo transitorio 55 de la Constitución Política dio origen a la Ley 70 de 1993; la cual, en materia etnoeducativa se reglamenta por los decretos 2249 de 1995 y 1122 de 1998, donde se reconoce el derecho a un proceso educativo acorde a las necesidades y aspiraciones etnoculturales de las comunidades negras. Igualmente, se conforma la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras como instancia asesora del Ministerio de Educación para la formulación y ejecución de políticas etnoeducativas para las comunidades negras y se expiden normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en todos los establecimientos de educación formal del país (Parra y Herrera, 2005).

El Ministerio de Educación se reestructura en el año 2001 y esto ocasionó un cambio en la política del Programa de Etnoeducación; a partir de enero de 2002 enfocó sus acciones al diseño de políticas, lineamientos, orientaciones pedagógicas y suspendió la financiación de proyectos puntuales, se incluyó por primera vez a otros grupos étnicos, legitimando de este

modo la etnoeducación del pueblo Rom, solicitada por ellos en diversas ocasiones (Enciso, 2004: 11).

En el 2003 se implementa los llamados Estándares Curriculares, como criterios generales establecidos y públicos, que permiten conocer lo que deben aprender los niños, niñas y jóvenes, estableciendo el punto de referencia de lo que están en capacidad de *saber* y *saber hacer*, en cada una de las áreas y niveles. Este cambio trajo consigo incomodidad en las etnias existentes, puesto que en primer lugar ha sido concebido como una imposición del Estado colombiano, “esto se debe, por un lado, a cierta memoria colectiva relacionada con atropellos contra los grupos étnicos y, por otro, al incipiente desarrollo de muchos proyectos etnoeducativos, que siendo relativamente jóvenes aún continúan en etapa de consolidación. Así, introducir cambios en los procesos curriculares que, además, han sido definidos en conjunto con autoridades tradicionales y otros miembros de las etnias, a partir de cada cultura y de acuerdo a necesidades comunitarias, es algo que les llena de preocupación” (Enciso, 2004: 23-24).

Para el año 2010, el Ministerio de Educación Nacional con el Decreto 2500, determina las pautas para la construcción e implementación del sistema educativo indígena propio SEIP, donde se reconocen la interculturalidad y los derechos que tienen los pueblos indígenas a una educación pertinente, cuyos componentes fortalezcan su cultura, su lengua, su cosmogonía. Además de determinar la autonomía de los cabildos para la contratación de docentes nativos para trabajar en las Instituciones donde se lleve a cabo un proceso de Educación propia.

Luego, para 2014, se establece el Decreto 1953 sobre la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas, y donde se exponen conceptos como, Identidad Cultural referido al reconocimiento de la cosmovisión de cada uno de los Pueblos Indígenas y de la diversidad étnica y cultural como la aceptación, respeto y fortalecimiento de la existencia de diversas formas de vida y sistemas de comprensión del mundo, de valores, diversidad lingüística, formas de comunicación propias, creencias, actitudes y conocimientos.

### III. LA CONSTRUCCIÓN DE LAS “OTRAS” EDUCACIONES DESDE EL ADENTRO DE LAS COMUNIDADES.

#### III.1 *La crisis del planeta y de la naturaleza.*

La ciencia retroalimenta su capacidad operativa y produce mediciones sobre su capacidad de producción, siguiendo las reglas de los mercados y el capital. Esto lleva a que la producción de sistemas de energía se conviertan en un medidor del papel de la ciencia y que al mismo tiempo se requiera que la ciencia se comprometa más con los intereses del capital; esta mirada específica del hacer ciencia crea corrientes de científicos con posturas críticas, quienes promueven la necesidad de una ciencia emergente, que en sus elaboraciones toman en cuenta elementos como son la vida, el planeta, las especies, los ecosistemas, las culturas, las comunidades.

Alberto Cotillo Pereira en el texto “*La crisis ecológica como crisis de la objetividad*” al comentar el libro “*El fin de la naturaleza*” de Bill McKibben, nos plantea en general que la crisis ecológica pone en cuestión la vieja idea de que la naturaleza y la sociedad constituyen ámbitos separados y eternos, donde hay una modificación drástica de nuestra concepción de naturaleza, producto de su aniquilamiento por una sociedad cada vez más invasora; entonces la visión de relación

naturaleza y sociedad nos lleva necesariamente a un cambio por los atropellos a la naturaleza, bajo los intereses de los contextos creados para lograr beneficios económicos corto plazistas; es esta situación que produce cierta conciencia sobre los riesgos producidos por la humanidad y la urgencia de pasar a una conciencia protectora de la naturaleza y del planeta tierra.

En la misma línea Enrique Leff nos plantea los aportes del conocimiento de las comunidades o conocimientos locales, primero porque son modos de memoria colectiva guardados ancestralmente, segundo porque en su planteamiento, contenido y condición de pensamiento hay propuestas que resignifican la relación humanidad y naturaleza en nuevos contextos posibles. El conocimiento local no es solamente el arsenal de técnicas y saberes construidos por la práctica; no suma las condiciones empíricas a estudios abstractos; no es la sumisión de particularidades locales a racionalidades universales dominadoras y hegemónicas. El conocimiento local está construido por significados elaborados a través de procesos simbólicos que configuran estilos étnicos de apropiación del mundo y de la naturaleza. (Leff, 2001:34)

Estas opciones para resolver o ayudar a minimizar la crisis del planeta implica cambios en la concepción tiempo y espacio, en la forma como occidente la reconoce y aplica, mecánica y destructivamente, para plantear otras formas, obviamente no nuevas, ancestrales, que disponen a la necesidad de una nueva política del espacio, del lugar y el ser a partir del sentido del tiempo en las luchas actuales por la identidad, por la autonomía y por el territorio. Es una política del ser lo que subyace al clamor por el reconocimiento de los derechos a la supervivencia, a la diversidad cultural y la calidad de vida de los pueblos; es una política del devenir y la transformación, que valoriza el significado de la utopía como el derecho de cada individuo y cada comunidad para forjar su propio futuro (Leff, 2001: 38)

### *III.2 La escuela como rol de imposiciones y negaciones a las culturas “otras”.*

La escuela, sus formas, modelos y prácticas se considera un elemento de afirmación cultural utilizado desde la colonia y la república, para que los llamados “indios” y “negros” abandonaran sus prácticas culturales, sus formas sociolingüísticas y sus variantes dialectales, que históricamente representan un deseo de conservarse como pueblos diferentes, otros. Hoy con las competencias, la estandarización, los resultados de las pruebas saber pro, la canasta escolar y el SIMAT, se continúa con esa labor de que la escuela siga cumpliendo con el papel de culturizar, homogeneizar, adaptar e integrar al colombiano “normal”, “común y corriente” que desconoce y niega los contenidos propios de las culturas ancestrales, sean indígenas o afrodescendientes. Por eso hoy la escuela sigue siendo un factor de culturizar en el modelo único nacional.

Para ser comunidad lo más importante está en las características de tradición y representación, con que reconoce y distribuye sus concepciones, señas y valores, que son tomadas del gesto ritual del reconocimiento a la autoridad; no emanan de un mandato de ley-normativo-prescriptivo; se nutren en el trabajo comunal que se distribuye por medio del aspecto cultural de reconocimiento, recibimiento, beneficio mutuo, reciprocidad y complemento que opera entre quien ejerce la función de autoridad y el miembro de la comunidad.

Preguntemonos porque hoy en día solamente el 17% de la población Nasa de Toribio es Nasa hablante o porque en la educación del Pueblo Misak hoy en preescolar de 16 niños y niñas en el colegio agropecuario solamente 6 hablan el Namtrik; porque en un país pluriétnico y multicultural con una ley especial de lenguas y con el homenaje del 21 de febrero como el día de los idiomas indígenas, cada día aumenta el riesgo de desaparecer como idiomas maternos de las culturas. Preguntemos también. ¿Porque la mayoría de idiomas en riesgo de desaparecer ocurre

porque los hablantes son mayores de 50 años? Igual hay que preguntarse: ¿Por qué desde mediados del siglo XX en adelante es mayoritaria esta pérdida?

Nos preguntamos porque hoy con la globalización están en mayor riesgo de desaparecer los idiomas naturales ancestrales, que cuando era una política sistemática exterminarlos, como lo planteaba leyes como la Ley 89 de 1890, donde se les daba 50 años de tiempo para seguir existiendo y donde se les califica de poblaciones bárbaras y salvajes que hay que civilizar por medio de la escolarización

El problema en la riqueza cultural, étnica y de ecosistemas que representa la pérdida de un idioma, nos lleva a preguntarnos qué pasa cuando esto ocurre. Con el idioma desaparecen conocimientos y tradiciones que representan conocimientos ancestrales, milenarios que cumplían una función de equilibrar la relación naturaleza-humanidad en regiones y contextos concretos. Se pierden formas concretas de manejar ecosistemas situados, porque la relación es directa entre la pérdida de los ecosistemas con la pérdida de los idiomas, tenemos que partir de la idea que donde hay un idioma diferente es porque naturalmente hay un ecosistema distinto; de hecho los idiomas ancestrales son referentes directos de las expresiones naturales, climas, lugares, especies y son un acumulado de tradiciones sobre cuidados y consejos milenarios que han pervivido de generaciones en generaciones. Estos conocimientos acumulados son expertos y profundos en botánica, agricultura, medicina, astronomía, arquitectura, climas, pero lo grave es que como son sistemas de conocimiento oral no están sistematizados y recogidos y al perderse como idioma se pierden como tradiciones de conocimiento y como sistemas culturales de conocimiento como tal.

En muchas regiones al perderse idiomas es pasar a formas de monolingüismo, en muchas regiones de fronteras idiomáticas que se maneja el multilingüismo, el problema es que se producen hegemonías sociales y lingüísticas que hacen perder la diversidad cultural, de conocimiento y de tradiciones, haciendo que se vuelva a reproducir modelos coloniales que se centran en forma de hegemonías idiomáticas del idioma nacional, que hoy se complica más con las hegemonías de los idiomas técnicos. Todos estos conflictos producen más pérdida de los idiomas naturales situados quedando en manos de idiomas como el castellano y sus usos que no sean realmente promotores de una diversidad lingüística.

Los procesos organizativos y de fortalecimiento de educaciones “otras” bajo la concepción de educación propia de los pueblos plantean ir más allá de un compromiso de políticas compensativas, porque se plantea es una postura sobre cómo organizar una educación alternativa, diferencial, hecho que ha permitido hablar de educación intercultural, donde es necesario reconocer dos posturas distintas entre la denominada etnoeducación y la educación intercultural. No se trata solo de valorar los derechos reconocidos como producto de una política gubernamental desde arriba, este proceso es producto de las luchas sociales, que implican reconocimientos y nuevas valoraciones; en este sentido desde las recuperaciones y revitalizaciones de los idiomas propios surgen nuevas opciones del papel de la vida escolar, donde se plantea la creación de programas, educadores, maestros y maestras, preocupados por metodologías y contenidos, incluso alfabetizaciones desde la enseñanza de los idiomas propios de los pueblos que antes eran orales y ahora se escriben que son hechos recientes.

#### IV. LAS FORMAS TANGIBLES DE LO QUE SE HACE EN LA ESCUELA SE CONVIERTE EN EXCLUSIÓN DE LAS CULTURAS.

Retomando a Enrique Leff es importante valorar y darle lugar diferencial al conocimiento como condición de vida que crea una diferencia sustancial entre el modelo de verdad científica y el modelo de los saberes en común; en los contextos específicos por medio de las educaciones propias se vienen recreando formas concretas de separar lo que se define como forma de vida de la vida vivida desde las tradiciones culturales; la escuela nos dice que todo está hecho, hasta como vivir está definido, pero en las comunidades se sabe cómo vivir y hasta mejor que lo que dice la escuela. Esto significa que es vidente la diferencia entre la verdad objetiva de la realidad y la verdad del sentido que moviliza la creación de nuevos correlatos entre lo real y lo simbólico, la cultura y la naturaleza. (Leff, 2001)

La Constitución Política de Colombia al definir que Colombia es un país pluriétnico y multicultural está abriendo las condiciones para el reconocimiento de los “otros”, “diferentes”, en una sociedad que política, histórica, religiosa y por lo tanto ideológicamente se ha caracterizado por ser exageradamente homogéneo, monolingüista, monocultural, monoreligiosos, monopartidista, monosexual, monogénero, además demasiado patriarcal sustentado en lo armado donde literalmente se niegan los derechos humanos.

Esta decisión implica que todos los sistemas culturales son equivalentes, están en el mismo lugar jerárquico y de reconocimientos de las diferencias. La cosmos-visión de occidente se asume como producto del legado del pensamiento griego-romano-mediterráneo-anglosajón-que a partir de la creación de los estados nación se sintetiza en el modelo de ciencia, disciplinas como base del conocimiento, que para el conocimiento escolar se denomina áreas de conocimiento. Significa que para occidente la ciencia es un sistema cultural que asume que es equivalente a cualquier otro sistema cultural, como son las culturas indígenas, afrodescendientes, entre otras. Entonces es válido que como sistemas culturales equivalentes no se haga diferencias negativas entre unas y otras y se sumen más reconocimientos y condiciones para que esos sistemas sean válidos, aplicables, reconocidos. Pero encontramos que la valoración teórica, conceptual de fundamentos desde donde se valoran los resultados de conocimiento entre un sistema y otro se sigue haciendo desde la valoración y reconocimiento de un solo sistema cultural, el que denominamos de occidente.

En los contextos de diferencia cultural encontramos que conviven diferentes sistemas epistémicos de conocimiento, que se aplican como si fueran uno solo, especialmente en las mediciones, indicadores y resultados del sistema educativo. La dificultad está en la intención y sentido tras la formación, donde es dominante el sistema de pensamiento y conocimiento global, que históricamente ha definido el para qué se va a la escuela. Este sistema global ha construido un sistema de pensamiento organizado y centrado en tres grandes intenciones y sentidos que se materializan en relaciones del SER, SABER Y TENER. Estamos en un sistema global que cada día individualiza más y controla más las decisiones de las personas; pasamos de modelos de economías productivas a economías de consumo, donde la gente está limitada a consumir, mientras que los productos, las marcas y los sitios de venta de cadenas mundiales nos dicen que hacer y cómo hacer, con la ayuda de las redes y las llamadas democracias de opinión. Según el modelo que nuestros padres y medio exigen de que podemos ser, se ofrecen formas de saber, en la relación saber-poder, que recrean ciertas formas de dominio, quedando el saber también limitado a intereses globales; para acabar de completar la relación ser-saber que es hegemonizada por los modelos del tener. Dime que tienes y te diré cuando vales, la propiedad, pero no cualquier

tipo de propiedad, la que asegura el consumo y la reproducción de grandes cadenas y líneas de consumo mundial.

En la relación de conocimiento de los Pueblos Indígenas la base de conocer es la espacialidad (estar) y en la actividad heredada ancestralmente de las tradiciones, rituales y prácticas con plantas de conocimiento (hacer); esta relación entre estar y hacer es un saber que no existe en forma separada es un saber hacer situado. Todo lo que se sabe está en una espacialidad territorial de la madre tierra (estar), que al hacer prácticas distintas culturales, ya se está en el saber estar hacer que se sabe. Los Pueblos andinos y amazónicos, históricamente, antes de la llegada del modelo de conocimiento europeo, ya manejaban sus propias técnicas y tecnologías. (Herrera, 2011: 22)

En la perspectiva de pensar lo andino desde sus principios básicos, en conversaciones, acompañamientos y asesorías de trabajos de grado de personas de comunidad Nasa hemos encontrado que se trata de culturas con una forma de pensar no racional, no racionalista, ya Orlando Fals Borda en su libro *Historia doble de la costa*, plantea el termino sentipensar, que Eduardo Galeano lo difundió, y responde a lo mismo que en el mundo andino, Nasa, Misak y otras culturas dicen que se trata de un pensamiento no racional, son sentimientos, emociones y formas de conocer y actuar relacionado con lo que se siente, con presentimientos, vibraciones corporales, dialogo con los espíritus, signos atmosféricos, porque la realidad es sentida, se hace memoria con el sentimiento y que se define como pensar con el corazón. Es desde esta forma de pensar que se establece la relación con el territorio y la naturaleza que lleva a plantear una forma concreta de convivencia. En esas relaciones se recrea unas formas de actuar que son reconocidas como consejos y como un tipo de normatividad especial, que viene de esa relación con la naturaleza, donde por ejemplo el Pueblo Nasa tiene en cuenta cosas como la relación de ubicación con el territorio (la casa grande), esta espacialidad se reconoce en las formas de la relación con el entorno, que es fundamentada por las relaciones espirituales y las armonías entre las diferentes fuerzas de la naturaleza que exige una disposición corporal, espiritual que condiciona el tipo de relaciones. El valor del rito de la armonía y del “deber” colectivo hace que el ser humano este en sintonía con la naturaleza y en equilibrio.

Las culturas “otras”, las cosmovisiones, sus filosofías, su base de relaciones desde donde se producen saberes, conocimientos, prácticas, metodologías, se hace desde relaciones que tienen que ver con el ESTAR, HACER, SENTIR, SOÑAR Y PENSAR. Los idiomas de estas comunidades se centran en relaciones de espacialidad antes que pronombres, no es el yo el que define la relación, es el estar y en relación con qué y con quien; según la espacialidad en que me ubico me determina las razones; por eso es que la base del conocimiento es la pacha mama, la naturaleza y el territorio. Esa relación espacial además es muy fuerte en reconocer todo lo que está en lo espacial como parte de unos elementales vivos y demasiado importantes para el equilibrio de las relaciones, que siguen las formas y acciones de la madre naturaleza guiada por energías y espíritus especiales. Según la espacialidad hay formas de hacer en sitio, que organizan moldea y diseñan las opciones de las diferentes manifestaciones vivas, entre ellas lo humano y las comunidades en relación con esa naturaleza especial. La relación espacialidad y prácticas del hacer en contexto recrean formas especializadas del sentir, donde cada comunidad tiene expertos y sabedores que son actores con capacidades y disposiciones para sentir y comunicarse con la misma naturaleza, que según como se conciben las diversas relaciones, ellos actúan ampliando los conocimientos, saberes y prácticas. En la relación estar-hacer-sentir hay una relación más profunda que es la de soñar como formas de comunicación de planos de la vida, de mundos posibles y de relaciones otras, en niveles de percepción distintas, que ayudan a comunicar,



aportar y resolver situaciones del mundo terrenal, del territorio. Al recorrer y sentir todas las formas anteriores aparece la idea del pensar, lo reflexivo que es muy diferente del pensar que responde al modelo de conocimiento global; pero este pensar es una forma de recoger todo lo anterior, es decir que en estas tradiciones pensar significa estar-hacer-sentir-soñar al mismo tiempo. Entonces si la escuela es un espacio para recuperar y revitalizar la cultura hay que hacerlo desde sus modos y contenidos que responden a otras formas epistémicas donde se actúa y organiza en forma diferente con respecto a los conocimientos.

El estar es la espacialidad, el hacer es el mundo, el sentir es el plano energético de los espíritus de la naturaleza y el ser es el pensamiento, por eso los planos de manifestación epistémica desbordan la idea del saber del sujeto, que representa el modelo de pensar y sentir desde occidente, como expresión para colocarse en la capacidad de nombrar e interpretar que tiene un sujeto en medio de unas expresiones colectivas de saber-poder. Nombrar e interpretar a un sujeto bajo una tradición colectiva, es diferente a la valoración comparativa de verdad previa de occidente. Para occidente ese saber racional, lógico, científico pertenece a las creaciones y cambios en los mismos parámetros del conocimiento, que definen la capacidad de permanencia de un saber, antes que la posibilidad del cambio, porque se busca establecer categorías de interpretación válidas y verdaderas para todo occidente, en el sentido racional.

## V. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BODNAR, Yolanda (1988). La Etnoeducación y el Bilingüismo: ¿Una utopía? En: Revista GLOTTA.

BODNAR, Yolanda (1988). Educación Indígena y Etnoeducación. , VI edic. modificada.

CASTILLO, Elizabeth (2008). Etnoeducación y políticas educativas en Colombia: la fragmentación de los derechos. En: Revista Educación y Pedagogía vol. XX, No. 52.

COTILLO PEREIRA Alberto (2006). La crisis ecológica como crisis de la objetividad. Universidad de Coruña.

CRIC (2004). ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Programa de Educación Bilingüe e Intercultural del Consejo Regional Indígena del Cauca.

ENCISO. Patricia (2004). Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con Énfasis en Política Pública. Ministerio de Educación Nacional. Bogotá.

HERRERA, Alexander (2011). La recuperación de tecnologías indígenas. En: Arqueología, tecnología y desarrollo en los Andes, CLACSO.

LEFF, Enrique (2001). La reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental. Revista Nueva Sociedad No. 175. Pg. 28-42. Sept-Oct.

PARRA, Carlos y HERRERA, Carolina. Cátedra viva intercultural: metodología. En: Comunidades Étnicas 24 septiembre 2005. En: [http://www.urosario.edu.co/Universidad-Ciencia-Desarrollo/ur/Fasciculos-Anteriores/Tomo-I---2006/Fasciculo-4/pdf/2006\\_fa04\\_Comunidades\\_etnicas\\_cap\\_1/](http://www.urosario.edu.co/Universidad-Ciencia-Desarrollo/ur/Fasciculos-Anteriores/Tomo-I---2006/Fasciculo-4/pdf/2006_fa04_Comunidades_etnicas_cap_1/).

ROJAS, Axel y CASTILLO, Elizabeth (2005). Educar a los Otros: Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia. Popayán. Editorial Universidad del Cauca.

TOVAR C, Elsa (2000). La etnoeducación en el contexto educativo colombiano. Colombia: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD.

WALSH, Catherine (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. En: Signo y Pensamiento. En: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86012245004>. ISSN 0120-4823.

WALSH, Catherine (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. En: Tabula Rasa. No.9 julio-diciembre 2008. En: [http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909\\_](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909_)

MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL, Lineamientos Generales de Educación Indígena, VI edic. modificada 1988.

COLOMBIA.CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Ley 115 (8 de febrero de 1994). Por la cual se expide la ley general de educación.

COLOMBIA. PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA Decreto 804 (18 de mayo de 1995) por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos.

COLOMBIA.MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. Decreto 2500 (12 de julio de 2010). Tomado de: [http://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-239752\\_archivo\\_pdf\\_decreto2500.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-239752_archivo_pdf_decreto2500.pdf)

COLOMBIA.MINISTERIO DEL INTERIOR. Decreto 1953 (7 de octubre de 2014). Tomado de: <https://www.minjusticia.gov.co/Portals/0/DECRETO%201953%20DEL%2007%20DE%20OCTUBRE%20DE%202014.pdf>

COLOMBIA. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Decreto 1142 (19 de junio de 1972) por el cual se reglamenta el artículo 118 del Decreto - ley número 088 de 1976 sobre educación de las comunidades indígenas. Artículos 4, 9 y 11. Disponible en Internet: <[http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-102752\\_archivo\\_pdf.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-102752_archivo_pdf.pdf) 04/06/2016>

# **IMAGINARIOS SOCIALES: ENTRE LEGITIMACIÓN Y CONTESTACIÓN DEL ORDEN SOCIAL**

Gendron, Ana

## IMAGINARIOS SOCIALES: ENTRE LEGITIMACIÓN Y CONTESTACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

En Ecuador la Antropología debe hacer frente a un proceso del cual surge una nueva “indigenización” (Brooke Larson 2002), donde se forja la revitalización de tradiciones culturales, como la de los antiguos rituales, en los que se escenifican actos de resistencia, fundados en los principios de la cultura andina. Estas ceremonias ponen en escena momentos que recuerdan y exaltan el pasado. Algunas de estas prácticas tienen su origen en la época colonial y se insertan en el orden político y económico del momento actual.

De ahí surge el cuestionamiento sobre si la antropología es capaz de abordar la recuperación del pasado, no tanto como una expresión nostálgica o un proyecto utópico, sino como la expresión de una dinámica compleja, que puede ser observada y analizada en las prácticas rituales de los pueblos indígenas en el contexto contemporáneo ecuatoriano.

En esta comunicación nos proponemos llevar a cabo una reflexión sobre la evolución de la representación y la construcción de la imagen del indígena en Ecuador, así como el rol de la antropología para vehicular estas imágenes en diferentes épocas y contextos históricos. Pues el rol y la influencia de esta disciplina, es indiscutible dentro de este proceso, que finalmente influyó en la manera como la antropología andina, ha construido y seguirá construyendo su objeto de estudio.

Entre las consecuencias que resultan de los profundos cambios sociales experimentados, en las últimas décadas, por la sociedad ecuatoriana, está el hecho de la construcción de la imagen del indígena, que no parte solamente desde una mirada científica y “alejada”. El “otro” indígena se convirtió en actor y productor de su propio destino, y proliferan ahora las producciones intelectuales desde el interior mismo de la población indígena. La concepción de lo que es ser o debemos entender como ser indígena, surge ahora influenciada por nuevas miradas, nuevos paradigmas, que se caracterizan por la auto reflexión y la auto definición que los pueblos indígenas hacen de sí mismos.

El “otro”, objetivado por lo general como “étnico” o dentro de esquemas del folklor o la tradición, por efecto mismo de su confrontación con el sistema colonial, ha desbordado estos esquemas y se ha transfigurado en sujeto y agente de su propio destino y conocimiento.

Esta actitud, obviamente, ha impactado en la disciplina, desatando tanto cuestionamientos a su estatuto científico como oportunidades para reflexionar sobre sí misma y replantear no sólo su objeto de conocimiento sino también el papel del antropólogo en el ejercicio de su profesión. (José Almeida Vinuesa 2007:63)

La antropología tuvo así la necesidad de implementar una nueva estrategia para enfrentar los problemas de la alteridad con enfoques prácticos e inéditos, más modestos e inmediatos. “De este modo, aunque la Antropología del Ecuador adoptara con pericia y sensatez las corrientes teórico-metodológicas en boga, también demostraría flexibilidad para adecuarlas a las circunstancias locales”. (José Almeida Vinuesa 2007:66)

De esta manera, una modalidad de Antropología “crítica y comprometida” “acabó por imponerse en el país tanto en los espacios académicos como en organismos de investigación-acción que empezaron en esta década a proliferar al interior de la sociedad civil, en apoyo a los movimientos sociales que surgieron en estos momentos, motivados por la ausencia del Estado para dar respuestas concretas a las demandas de las comunidades y organizaciones campesinas.

Desde estos espacios, el objetivo que ha prevalecido es el apoyo a las iniciativas de desarrollo organizativo y la afirmación identitaria de los sectores populares, en el marco de la construcción de una nueva forma de participación política en un país caracterizado por un insuficiente y desigual desarrollo socio-económico y precaria institucionalidad estatal.

En efecto, las dinámicas y las transformaciones a las que están sujetas las poblaciones rurales, hicieron que surjan nuevos tipos de organizaciones más a fines con los intereses de la población que se desarrolla en el medio rural. Y así mismo, los nuevos contextos ponen en confrontación la visión idealizada del comunitarismo andino a nuevas prácticas más conformes a la realidad de las organizaciones comunitarias.

Desde aquí surge otro desafío conceptual y metodológico para la antropología, que implica tomar en cuenta la diversidad de saberes que se han construido para interpretar lo “andino”. Es así que lo que interesa es analizar la diversidad de narrativas que utilizan las naciones andinas a la hora de componer sus pasados. Por ello la antropología que se encarga de estudiar el sujeto andino, debe adaptarse a esta movilidad y conceptualizar instrumentos metodológicos que tomen en cuenta los diferentes niveles de análisis que supone el término de lo “andino”.

En los últimos años, los Estudiosos del Ecuador han abierto nuevos campos en los temas sociales y culturales decimonónicos de los indios y la construcción nacional. El emergente interés histórico por la política y la conciencia política campesina fue despertado por el levantamiento indígena de la sierra ecuatoriana de 1990, y se nutrió con una red de jóvenes andinistas llevados al antiguo programa de la FLACSO de Historia y Antropología Andinas, con sede en Quito [...] Otros estudios recientes hacen análisis detallados de la política campesina, el problema de la autoridad política, las formas de resistencia cotidiana, los discursos y el descontento populares [...] El arraigado régimen de hacienda ecuatoriano y sus instituciones laborales, fueron temas tradicionales de los estudios indigenistas y, posteriormente, de los marxistas [...] Las comunidades de granjeros, tejedores y comerciantes otavaleños atrajeron hace largo tiempo el interés antropológico por sus estrategias culturales de reproducción social y adaptación selectiva. Los otavaleños sobresalen entre los pueblos de la sierra ecuatoriana por su cohesión, orgullo y prosperidad étnica. (Brooke Larson 2002:189)

Si bien aparecen como protagonistas de su propia historia, los indígenas se muestran también como portadores de una cultura y organización social transformada desde la conquista, pasando por la colonia y posteriormente por la transición al gobierno republicano. El desafío no solo de la Antropología, pero también de todas aquellas disciplinas como: la historia, la literatura, que se han interesado por las culturas Andinas, es tomar en cuenta la profundidad de los cambios históricos y culturales de estas poblaciones.

## I. PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN DEL “SUJETO INDÍGENA”

Desde la colonia las poblaciones indígenas han buscado desplegar, en ceremonias y rituales, su imaginario social, de este modo las creencias y las prácticas religiosas, que en ella se despliegan, son el fruto de interacciones entre prácticas culturales diferentes que entraron en contacto en ciertas ocasiones de manera brutal.

Ellas son la expresión de una sociedad con un contexto particular y en un momento preciso de su historia; no como sincretismos, sino más bien como manifestaciones de procesos de interacción social mediante los cuales dos o más tradiciones culturales se influyen mutuamente.

Abordar la memoria social como objeto de estudio, necesita una nueva forma de concebir la relación con el pasado, no tanto como la expresión de una nostalgia asociada al regreso y la recuperación de un pasado glorioso, muchas veces promovido por una élite indígena, pero sí como la expresión de una dinámica muy compleja.

Así, durante la época colonial, las fiestas reales, las representaciones incaicas puestas en escena en el espacio público, rivalizaban por la validación de la monarquía hispánica y por la legitimación del poder local. El conflicto entre la legitimación del pasado o la represión de su representación estaban en el centro de la dinámica interna de la sociedad colonial.

Es por ello, que estas fiestas no pueden ser consideradas como una simple ocasión que permitía revivir antiguos rituales andinos en los cuales se escenificaban actos de resistencia fundados sobre principios de la cultura andina. Ellas no se fundaban sobre una memoria profundamente enraizada en el pasado Inca.

El proceso de identificación del sujeto indígena se inscribe en diferentes momentos históricos.

De la Colonia se pasa de manera un tanto violenta hacia la República – la Nación. Muchas veces en estos periodos se presta énfasis a las cuestiones de supervivencia de la cultura, mas no a los procesos de resistencia de las prácticas culturales andinas. Sin embargo, el excesivo énfasis en la cuestión de la supervivencia cultural, tiende, como lo señaló Thierry Saignes, "...a redificar la singularidad de la cultura política andina en su entorno montañoso, retirándola simultáneamente de los desordenados contextos históricos del flujo y el cambio." (Brooke Larson 2002:12)

En los estudios andinos en la larga duración, la lucha conceptual por equilibrar las continuidades culturales y las fuerzas históricas del cambio fue una fuente vital de conversaciones y debates interdisciplinarios entre los andinistas desde la década de 1970. (Brooke Larson 2002: 12)

Dentro de este contexto que se caracteriza por cambios constantes, comprender las transformaciones socioculturales contemporáneas sería más una cuestión de investigar las formas indígenas de producir la transformación, que de estudiar la historicidad específica de la situación de contacto o la estructura del proceso socio político más amplio en que las sociedades indígenas están insertas.

Abordar la dinámica de las organizaciones comunitarias requiere integrar la circulación de personas, objetos e imaginarios. Dentro de este flujo emergen nociones como la de etnicidad o nación, no como esencias, pero como ideas, desde donde surgen procesos de identificación que pueden variar y modificarse.

A comienzos del siglo XX surge el movimiento literario indigenista. La famosa novela *Huasipungo*, de Jorge Icaza (Quito, 1934) marco la literatura ecuatoriana y latinoamericana: cumplió un papel fundamental como una denuncia descarnada de la situación de explotación brutal que sufría el indio ecuatoriano.

Carlos Arcos Cabrera, al hacer una relectura de esta obra, muestra en su libro "Memorias de Andrés Chilibingua", que si bien la novela muestra de forma realista y social el maltrato y el sufrimiento de los indígenas; en ella existe una falta de reconocimiento de las sublevaciones, del valor de la fiesta, y exagera sobre la vida sexual de los indígenas; convierte en animal al indígena y no ve el corazón del indio: "nos hace aparecer como animales, yo diría menos que ellos, porque ningún animal pega antes de juntarse. Me da rabia como nos muestra" dirá el protagonista de esta segunda novela *Andrés Chilibingua*.

Varios otros fragmentos de la obra son considerados por el personaje como afirmaciones que no corresponden a la realidad: "El Icaza no nos conocía, decía solo media verdad. Su libro es una trampa y también ignorancia de nuestro mundo. Ni siquiera hablaba kichwa, no había visto el fondo escondido del corazón del runa.". Se ha debatido extensamente sobre si el autor escribe un texto realmente reivindicativo de los derechos indígenas, criticando sobre todo su tono paternalista.

“La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indígena. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia anima. Es todavía una literatura de mestizos. Por ello se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indígenas estén en grado de producirla. (José Mariátegui 1975: 252)

A partir de lo expuesto, varias preguntas surgen como: qué valores, qué imágenes y discursos se usaron, tanto en literatura como en antropología, para diagnosticar al otro indígena. Sobre todo, en la década de los 70, luego de la reforma agraria, cuando nuevos paradigmas surgieron a nivel de organización comunitaria, lo que ha evidenciado la necesidad de optar por una nueva forma de mirar al otro indígena.

El objeto de estudio se ha transformado, en este contexto, la antropología deja de analizar al indígena en términos de desigualdad y explotación que caracterizaba su situación dentro del sistema de hacienda, y surge más bien un análisis orientado hacia la construcción y la afirmación de identidades, temas que tomarán fuerza a partir del movimiento indígena de 1990.

En este nuevo contexto, marcado por la reorganización social, territorial, económica, política, surgen demandas sobre los derechos comunales y las preocupaciones de la población indígena se orientan hacia las formas de autogobierno, las estrategias de subsistencia, la participación política a nivel nacional; así se irá transformando la imagen del indio de huasipungo a la de comunero y de campesinos trabajadores.

De esta manera entramos en un periodo de resurgencias políticas de indígenas y campesinos, en busca de derechos étnicos, basados en la justicia y la inclusión.

Los levantamientos indígenas muestran una oposición contra los símbolos de la oposición colonial, emergen utopías andinas para apelar a la solidaridad comunal y se establecen estrategias discursivas para renegociar su lugar dentro del Estado- Nación.

La construcción del Estado moderno obliga a reubicar a sus pueblos indígenas dentro de las nociones y narrativas de progreso y la nacionalidad. Las élites del estado nacional deben prepararse para hacer frente a los pueblos indígenas que habitaban su territorio interno.

Una de las principales preocupaciones del Estado-Nación es encontrar la manera de cómo resolver la cuestión indígena arraigada en su interior. Las narrativas nacionales dominantes sobre la modernidad y el blanqueamiento han ido cambiando. Los indígenas cuentan con su propio espacio institucionalizado desde donde siguen presionando en pos de sus derechos. El movimiento generado desde la época de los 90 está empujando a los intelectuales indígenas a la vida pública. Lo que obliga a los gobiernos y a la sociedad en general a reconocer la diversidad cultural. Los indígenas, a través de su nueva elite, surgen como protagonistas, negociando y cuestionando constantemente los términos institucionales de la Nación Ecuatoriana.

## II. BIBLIOGRAFÍA

Almeida Vinuesa, José (2007): Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años (1996 – 2006). En: II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos Temas, tomo I. Quito: Editorial Abya-Yala, p. 61.

Andrade, Xavier (2001): “Sobre el tratamiento sociológico del regionalismo y populismo en Ecuador: adiós cultura y hasta la vista cultura política”. En: Nueva Sociedad 175, Caracas, Fundación Friedrich Eber.

Barrera, Augusto (2005): "De paja de páramo sembraremos el mundo. Izquierda, utopía y movimiento indígena en Ecuador". En: Rodríguez, César; Barrett, Patrick y Chávez, Daniel (Editores): *La nueva izquierda en América Latina: sus orígenes y trayectoria futura*, Bogotá, Norma.

Dávalos, Pablo (2007): *Ecuador movimientos ciudadanos, asamblea constituyente y neoliberalismo*. Quito: Servicio Informativo ALAI.

Escobar, Arturo (1999): *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, CEREC.

Guerrero, Fernando / Ospina, Pablo (2003): *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.

Icaza, Jorge (1979[1934]). *Huasipungo*. Barcelona: Plaza y Janés.

Iturralde, Diego (1980): *Guamote: campesinos y comunas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Landázuri, Cristóbal (Compilador) (1998): *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Tomos 1y JI. Ecuador: DA-PUCE, MARKA, AEDA-PUCE.

Larson, Brooke (2002): *Indígenas, Elites y Estado en la Formación de las Repúblicas Andinas 1850-1910*. Perú: IEP Ediciones.

Mariátegui, José Carlos (1975). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Grijalbo.

Moreno, Segundo (1999): "Retos y Proyecciones de la Antropología Latinoamericana". En: *Plural* No. 5. Quito: Boletín de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1993): *Antropología y sociedad en los Andes. Temas y Problemas*. En: Arizpe, L. et.al.

Saignes, Thierry (1999): "The colonial condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780) ». En: F. Salomon & S. Schwartz (Eds.): *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas (The Cambridge history of the Native Peoples of the Americas*, pp. 59-137). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CHOL9780521630764.003

Soriano, Kari (2016): *El precio de la palabra: la voz indígena en Huasipungo de Jorge Icaza*. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 45, pp. 325 – 341.



**LADINIZACIÓN Y CAMBIO CULTURAL:  
LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS  
POR EL PROYECTO CHICAGO EN CHIAPAS**

Óscar Javier Barrera Aguilera

## LADINIZACIÓN Y CAMBIO CULTURAL: LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS POR EL PROYECTO CHICAGO EN CHIAPAS

Entre 1956 y 1962, la Universidad de Chicago emprendió el proyecto más temprano, sistemático e incluyente, del que tengamos noticia, sobre los pueblos ubicados en la región de las Terrezas. “El hombre en la naturaleza” (*Man in Nature*) fue un proyecto que tuvo como objetivo original investigar las relaciones que las comunidades tzeltales y tzotziles tenían con su medio ambiente. En 1959, Norman McQuown, uno de sus directores, promocionaba el proyecto como el primer estudio dialectal y geográfico de las variaciones del habla en sociedades indígenas que se había realizado hasta entonces. En realidad, fue más que eso. Consistió en un trabajo multidimensional y multidisciplinario que también abarcó pueblos de otras regiones (como Huixtán y Chanal en Los Altos) y del que curiosamente fueron pocos los resultados que se dieron a conocer públicamente (McQuown, 1959: 3; McQuown y Pitt-Rivers, 1970).

Aunque sin lugar a dudas lo ameritaría, no es nuestra intención ofrecer al lector un estudio pormenorizado del Proyecto Chicago. Por el momento, tan sólo presentamos los aspectos relativos a la ladinización<sup>1</sup> dentro de una selección de escritos que aparecieron en dos fases. A una primera fase pertenecen los informes que el equipo de investigadores agrupó en el reporte presentado en junio de 1959, correspondiente a las actividades adelantadas desde 1956 (Report, 1959). En el mismo se recogieron trabajos sobre el hábitat, vegetación, arqueología, lingüística y etnohistoria de la zona, (Wagner, 1959; Kaplan, 1959; Adams, 1959; Mayers, Hajda y McQuown, 1959; Calnek, 1959a) los cuales fueron acompañados por monografías de los pueblos de Amatenango del Valle, Aguacatenango, Chanal, Teopisca, Venustiano Carranza, Villa Las Rosas, Oxchuc y Huixtán (Nash, 1959a; Verbitsky, 1959a; Calnek, 1959b; Hotchkiss, 1959a; Day, 1959; Hotchkiss, 1959b, Nash, 1959b; Miller, 1959).<sup>2</sup> Este primer avance del equipo de investigación a su vez involucró trabajos comparativos y de profundización de algunos temas en particular, los cuales también hemos tenido en cuenta para nuestro análisis. La segunda fase del proyecto (1959-1962) se propuso estudiar el cambio cultural producido en el presente y el proceso etnohistórico de transformación. A esta etapa pertenecen principalmente los artículos y libros publicados con posterioridad por la antropóloga Esther Hermitte y la edición póstuma de algunos escritos de Marcelo Díaz de Salas (Medina, 1995).

Revisemos rápidamente las explicaciones ofrecidas acerca de la presencia o ausencia de ladinización en cada uno de los pueblos de la región observados. La población tzeltal de Amatenango del Valle fue definida por June Nash como una comunidad corporada, es decir, una sociedad unida por lazos de sangre y costumbre que ocupaba un territorio propio y exhibía una particularidad étnica reflejada en sus prácticas sociales, políticas, económicas y culturales (Nash, 1959a: 3-10).<sup>3</sup>

La visión de Eva Verbitsky con respecto a Aguacatenango resultaba menos idealizada (Verbitsky, 1959). Opinaba que la política agraria posrevolucionaria y la apertura de la carretera

---

1 Cuando aludimos a la ladinización nos referimos principalmente a los cambios de identidad, es decir, al pasaje de “indio” a “ladino”, que implica una modificación del estatus social que, entre otras cosas, puede entrañar, ya sea, el abandono de la lengua, o bien, el cambio de vestimenta, o quizás, la renuencia a participar en la jerarquía cívico-religiosa (Guber, 2007: 31).

2 Para la ubicación de estos pueblos: ver Mapa 1.

3 Al poco tiempo la autora va a ampliar esta monografía para su trabajo doctoral, el cual fue publicado en castellano con el título *Bajo la mirada de los antepasados*.

Panamericana estaban relacionadas con la práctica, por buena parte de la población, del bilingüismo y del parentesco bilateral, y de nuevas técnicas agropecuarias y arquitectónicas, los unos y las otras considerados como símbolos de “progreso”. Estas apreciaciones fueron matizadas por Duane Metzger, quien concluía que, si bien la localidad había experimentado un intento fugaz de ladinización implementado desde la agencia municipal y la escuela federal, los mecanismos de control interno de la comunidad habían permitido conservar la autonomía social y cultural en Aguacatenango (Metzger, 1959).

Para John Hotchkiss no cabía duda de que Teopisca era una sociedad abierta y notablemente ladina desde hacía un buen rato (Hotchkiss, 1959a). Creía que su población había experimentado dos movimientos migratorios importantes: por una parte, que algunos de los hablantes de tzeltal originarios habían migrado a Nicolás Ruiz (antes San Diego); por otra, que desde Huixtán y Chamula habían estado migrando tzotziles a causa de la presión sobre la tierra en Los Altos ejercida por el crecimiento poblacional.<sup>4</sup> Así que, en este caso, la reforma agraria generó la legalización como ejidos de muchos terrenos de los Valles de Teopisca en los que con anterioridad ya se habían establecido grupos de personas. Por supuesto, queda por demostrar si el hecho de que la población indígena se encontrara en constante migración la hacía más proclive a la ladinización.

En Venustiano Carranza (antes San Bartolomé de Los Llanos) se estaba generando un acercamiento entre ladinos pobres e indígenas, en parte, como consecuencia de la escasez de tierra provocada por la expansión de los ganaderos en la región a causa de la recién construida carretera Panamericana.<sup>5</sup> Christopher Day y Arthur Rubel agregaban que tal acercamiento estaba conectado con el hecho que desde los años de 1930 un maestro de escuela había impulsado los ideales de la reforma agraria, conduciendo –entre otras cosas– a la clausura del ayuntamiento indígena, la apertura de algunas tierras comunales a los ladinos y al hecho de que la oficina de Bienes Comunales reemplazó a la organización indígena en la administración de sus tierras. Desde ese entonces, saber hablar español y manejar los códigos de la cultura ladina habría empezado a ser valorado de manera positiva. Rubel resaltaba que una de las facetas de ese proceso de ladinización podía observarse en el ejercicio del liderazgo al interior de la localidad. La federalización agrícola y educativa impulsada por los gobiernos posrevolucionarios habría afectado a las organizaciones indígenas locales, introduciendo un nuevo lenguaje político que se hablaba en español. En pocas palabras, la autoridad de los principales venía siendo cuestionada por un grupo de líderes jóvenes, quienes gracias a su bilingüismo empezaron a operar como intermediarios entre las necesidades de los barrios indígenas y las instancias ladinas municipales, estatales y nacionales (Day, 1959; Rubel, 1959).<sup>6</sup>

Michael Salovesh identificó una faceta adicional de la ladinización en San Bartolomé asociada al patrón de residencia dual practicado por su población indígena. Al permanecer en el

---

4 Este autor va a precisar en un artículo posterior que los migrantes provenientes del vecino municipio indígena de Huixtán llegaron durante los disturbios producidos entre 1914 y 1917 (Hotchkiss, 1970).

5 Los primeros fondos para la construcción de la autopista Panamericana en Chiapas fueron reunidos en 1931, pero la superficie asfáltica fue concluida hasta 1950. Se supone que esta obra incentivó el desarrollo económico regional y, a su vez, atrajo a inversionistas interesados en las tierras de los alrededores. En realidad, el impacto de la carretera empezó a sentirse después de 1950. Es más, como ha señalado David Hill, uno podría argüir que el desarrollo económico general en la región fue la “causa” (y no la consecuencia) de la carretera, en cuyo caso ésta podría ser pensada como un impulso para un proceso ya iniciado desde antes (Hill, 1964: 10 y 92).

6 Aspectos cotidianos del proceso de ladinización en este pueblo aparecen en un texto editado por Víctor Manuel Esponda, en el cual se recogen algunas notas del trabajo de campo que Marcelo Díaz de Salas adelantó entre los años 1960 y 1961 en el barrio El Convento (Díaz de Salas, 1999).

pueblo conviviendo con los ladinos, las mujeres tzotziles se estaban convirtiendo en las principales agentes del cambio social y cultural que se inició en los años sesenta del siglo XX. Mientras ellas hablaban mejor el español y eran más progresistas y seguras de sí mismas, los hombres, debido a que vivían la mayor parte del tiempo en sus milpas, eran la fuerza conservadora de muchas tradiciones (Salovesh, 1965). Aunque aguda, esta observación no explicaría por qué este cambio se estaba generando en ese preciso momento y no antes, ya que desde hacía un buen tiempo los hombres venían trabajando tierras alejadas del pueblo.

Para John Hotchkiss resultaba evidente que en Villa Las Rosas (antes Pinola) los ladinos imponían su autoridad a través de sus actividades comerciales, profesionales y agropecuarias (Hotchkiss, 1959b). Pocos años después, Christopher Day precisaba que el acelerado proceso de ladinización de la lengua, conducta y pensamiento de los indígenas de la localidad estaba concentrado en las personas más jóvenes y acomodadas (Day, 1970). Sin embargo, y aunque es mencionado en repetidas ocasiones, no se ofrece explicación alguna del rápido proceso de ladinización considerado como característico de esta población.<sup>7</sup>

En la fase comprendida entre 1960 y 1961, Esther Hermitte estuvo adelantando trabajo de campo intensivo en Villa Las Rosas, hecho que se vio materializado en la redacción de sus tesis de maestría y doctorado (Hermitte, 1968 y 1992). Lo novedoso de este trabajo lo encontramos en que la autora analizó los datos obtenidos desde la corriente antropológica conocida por esos años como “cultura y personalidad”. Ella caracterizó a Pinola como un pueblo bicultural, en el que los indígenas cultivaban la tierra y los ladinos eran rancheros y comerciantes, peculiaridad que daba lugar a una incómoda dependencia mutua de ambos grupos. Ante el desprecio y las humillaciones sufridas por los mayores de parte de los ladinos, los indígenas más jóvenes estaban adoptando la lengua y comportamientos de éstos últimos como estrategia de defensa y movilidad social (Hermitte, 1992: 9-24; Hermitte, 1970).

En términos generales, el proyecto “El hombre en la naturaleza” hizo evidente sobre todo la coincidencia –aunque no necesariamente la conexión– entre el proceso de ladinización y el uso de la tierra (Wagner y Hotchkiss, 1959; Verbitsky, 1959b; Verbitsky y Hotchkiss, 1959). En Amatenango del Valle y Aguacatenango, donde las comunidades indígenas habían podido preservar cierta autonomía política, para sus habitantes había sido posible continuar cultivando las tierras irrigables de los valles. En cambio, la apropiación de las mejores tierras de Venustiano Carranza y Teopisca por parte de los ladinos podría haber obligado a que los indígenas terminaran trabajando para ellos. En algunos casos el proyecto admitió que las grandes empresas agrícolas motivaron transformaciones socioculturales en las comunidades. Así, Villa Las Rosas se habría alejado de su perfil de pueblo tzeltal relativamente aislado y pequeño como consecuencia de la introducción –en la última parte del siglo XIX– de la explotación a gran escala de la caña de azúcar y del café en las tierras bien irrigadas ubicadas abajo del pueblo (Adams y McQuown, 1959).

Otro aspecto de las monografías que llama poderosamente la atención es que las raíces de la ladinización son ubicadas en la desigualdad generada por las diferencias de riqueza. En Teopisca, como en Venustiano Carranza, las amplias diferencias de riqueza entre los propios indígenas –provenientes de su ingreso a la economía ranchera y comercial ladina– habrían sido

---

<sup>7</sup> Hotchkiss y Day señalan que a los tzeltales originarios se fueron sumando, en diferentes momentos, poblaciones indígenas de origen heterogéneo que llegaron a trabajar la caña de azúcar en fincas y ranchos de los ladinos. Sobre este aspecto apenas contamos con algunos indicios proporcionados por el profesor Víctor Esponda, quien ha señalado que desde la segunda mitad del siglo XIX el pueblo de Pinola estuvo recibiendo población aguacateca, huixteca, comiteca y socolteca (Esponda, 1992).

aliciente para que los más ricos valoraran positivamente el español y demás elementos del mundo ladino (Hotchkiss, 1959c; Verbitsky, 1959b). Norman McQuown argumentaba que las comunidades corporadas se encontraban en riesgo cuando existía una desproporción entre hombre y tierra poseída (McQuown, 1959), lo cual podía suceder, entre otras razones, porque algunos indígenas acumulaban más terrenos que otros o por la pérdida de los mismos a manos de los ladinos. En otras palabras, existieron posibilidades de conservar la identidad indígena en aquellos lugares donde había tierras disponibles para subsistir. No sucedió lo mismo donde los ladinos habían conseguido acaparar los mejores terrenos, hecho que habría generado competencia por los mismos y que los indígenas tuvieran que trabajar para los ladinos con el fin de asegurarse su subsistencia.

Las migraciones a la Depresión Central provenientes de Los Altos –y que probablemente se produjeron antes del siglo XX desde Chamula, Huixtán, Oxchuc y Zinacantán– también fueron señaladas como agentes de cambio cultural y lingüístico por el Proyecto Chicago (Adams y McQuown, 1959). Eva Verbitsky y John Hotchkiss puntualizaban que el grado de ladinización dependía del tamaño del grupo migrante. Mientras que los grupos compuestos por familias individuales tendían a ladinizarse –al tener que emplearse como peones en las fincas u ofrecer sus servicios en los pueblos–, en los casos que migraban grandes agrupaciones, y conseguían la dotación de tierras ejidales, había mayores posibilidades de que fueran autosuficientes y preservaran sus características sociales y culturales tradicionales (Verbitsky y Hotchkis, 1959: 7-8). No está de más señalar que, si bien se percataron del alto desconocimiento histórico que se tenía de los movimientos migratorios entre las tierras altas, bajas y templadas, los investigadores no se dieron a la tarea de contrastar sus hipótesis con documentación de archivo.<sup>8</sup>

Otro de los factores tenidos en cuenta para explicar la ladinización que se estaba presenciando en algunos pueblos de la región era la convivencia diaria y constante de indios y ladinos. Así, en Venustiano Carranza el mayor número de préstamos de la lengua castellana era entendido como el resultado de que los tzotziles estuvieran constantemente subordinados a los ladinos a través de la prestación de servicios personales y de su mano de obra en las empresas lideradas por ellos (Adams y McQuown, 1959: 7; Verbitsky y Hotchkiss, 1959: 7). Dentro de la misma lógica, lo anterior equivalía a decir que las supuestas comunidades cerradas y corporadas –como Amatenango del Valle y Aguacatenango– se conservaban como tales gracias a que no habían tenido que convivir a diario con los ladinos. Sin embargo, este tipo de consideración no nos explica por qué razón si en Carranza habían convivido indios y ladinos desde hacía mucho tiempo era allí donde había mayor cantidad (si bien no porcentaje) de hablantes de una lengua indígena, y no en Pinola, donde los ladinos habían llegado en épocas más recientes y los hablantes de tzeltal iban en descenso. Puesto, en otros términos, todavía queda por responder ¿a qué se debían los diferentes ritmos de ladinización que presentaba cada uno de los casos?

En conclusión, los investigadores del Proyecto Chicago establecieron una clasificación de los pueblos tzeltales y tzotziles del área con base en el supuesto grado de retención y asimilación que dichos grupos presentaban de elementos provenientes de tres raigambres

---

<sup>8</sup> Tal vez la única excepción fue Edward Calnek, quien –siguiendo a fray Francisco Ximénez– sugirió que la reducción y desaparición de pueblos indígenas en las partes más bajas de la Depresión Central durante el período colonial era el resultado de fuertes epidemias que asolaron la región; situación que, a su vez, habría estado asociada con el crecimiento de pueblos tales como Comitán o San Bartolomé de Los Llanos, a donde emigraron muchas gentes por estar ubicados en lugares más altos y salubres (Calnek, 1959a: 5).

Años después, John Hotchkiss y Lilo Stern presentaron los resultados de sus tesis doctorales para los casos de Teopisca y Chiapilla, en las cuales describieron la complejidad de los movimientos migratorios (Hotchkiss, 1975; Stern, 1962).

culturales distintas: la maya temprana, la española colonial y la mexicana contemporánea. Dentro de este orden de ideas, Amatenango del Valle y Aguacatenango fueron catalogadas como comunidades corporadas, en la medida en que todavía exhibían mecanismos de preservación de la homogeneidad económica y social proveniente de las raíces mesoamericana y colonial.<sup>9</sup> Del lado opuesto era colocada la población de Teopisca, una sociedad abierta en la que los ladinos dominaban a los indígenas que habían migrado recientemente. Un caso intermedio era el de Venustiano Carranza y Villa Las Rosas, lugares donde si bien la población ladina había impulsado la eliminación de buena porción de características de vida comunal, esto no había conducido aún a la desaparición total de sus poblaciones indígenas originarias (Mayers, Hajda y McQuown, 1959: 7; Nash, Verbitsky, Hotchkiss y McQuown, 1959).

Sin embargo, dicha clasificación deja muchos cabos sueltos. Los mismos autores ofrecen datos que indican que Amatenango del Valle y Aguacatenango eran comunidades más abiertas de lo que aparentaban, pues mantenían fuertes relaciones socioeconómicas y políticas con otros pueblos ladinos e indígenas de la región e incluso de tierras más lejanas. En gran medida, esta dificultad se debe a que los estudios fueron emprendidos bajo el supuesto de que las comunidades eran cerradas y habían experimentado pocos cambios en el pasado. Además, hay un sentido teleológico en la argumentación, el cual desconoce que en algunos lugares hubo oleadas migratorias que provocaron, bien sea, la vitalidad de las lenguas, o quizás, su desplazamiento temporal.

No hay duda de que el Proyecto Chicago nos proporciona testimonios irrefutables de la ladinización experimentada por algunos pueblos de las Terrazas de Los Altos en los años de 1950. Aunque son esbozadas interesantes sugerencias, el material ofrecido para explicar las razones que pudieron haber motivado los cambios es escaso. Con todo, tuvieron que pasar diez años para que muchas de las hipótesis lanzadas sobre el proceso de ladinización por este proyecto empezaran a ser revisadas por otro equipo de investigación y por el trabajo invaluable de quien hoy es reconocido como el cronista de la región.

---

<sup>9</sup> Siendo justos, debemos señalar que algunos investigadores eran conscientes de que muchas de las características de corporativismo presentes en las comunidades eran gran parte resultado de la política de reducción de pueblos de indios implementada por el gobierno colonial español (Verbitsky y Hotchkiss, 1959: 4).

MAPA 1



FUENTE: RLSC-ST, caja 104, exp. 5, CALNEK, Edward, "Distribution and Localization of the Tzeltal and Tzotzil Pueblos of the Highlands of Chiapas from Earliest Times to the Present", feb. 20 de 1961.

## I. SIGLAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MCA Microfilm Collection of Manuscripts on Cultural Anthropology, Joseph Regenstein Library, University of Chicago

RLSC-ST Regenstein Library, Special Collections, *Sol Tax Papers*, University of Chicago, Chicago

Adams, R. (1959). Archeological Reconnaissance. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (58 pp. + anexos). Chicago: Universidad de Chicago.

Adams, R. y McQuown, N. A. (1959). Pre-History and Post-Conquest Developments. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. I, MCA, Series XIV, No. 92, (7 pp). Chicago: Universidad de Chicago.

Calnek, E. E. (1959a). Ethnohistorical Notes. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (10 pp.). Chicago: Universidad de Chicago.

Calnek, Edward E., (1959b), "Chanal", en *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, Chicago, Universidad de Chicago, 20 pp.

Day, Christopher, (1959), "Venustiano Carranza", en *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, Chicago, Universidad de Chicago, 19 pp.

Day, Christopher (1970) "Variaciones en el habla y diferencias sociales en un pueblo tzeltal", en N. McQuown y Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Daniel Cazés (trd.). México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública, pp. 215-235.

Díaz de Salas, Marcelo (1999), "La familia y el grupo doméstico en Venustiano Carranza (San Bartolomé de los Llanos), Chiapas", *Anuario 1998*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, pp. 264-282.

Esponda Jimeno, Víctor Manuel (1992), "Prólogo a la segunda edición", en Hermitte, Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Carmen Viqueira (trd.), Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. IX-XVIII.

Guber, Rosana, (2007), "Dos tesis para Pinola", en Fábregas Puig, Andrés y Guber, Rosana (coords.) *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Intercultural de Chiapas / Instituto de Desarrollo Económico y Social-Centro de Antropología Social de Argentina, pp. 31-34.

Hermitte, Esther (1968), "La movilidad social en una comunidad bicultural", *Revista Latinoamericana de Sociología*, Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella, IV: 1, pp. 6-37.

Hermitte, Esther (1970), "El concepto de *nabual* entre los mayas de Pinola", en N. McQuown y Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Daniel Cazés (trd.). México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública, pp. 371-390.

Hermitte, Esther (1992), *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Carmen Viqueira (trd.), Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.



Hill, A. David (1964), *The Changing Landscape of a Mexican Municipio: Villa Las Rosas, Chiapas*, disertación de doctorado en geografía, The University of Chicago.

Hotchkiss, John, (1959a), “Teopisca”, en *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, Chicago, Universidad de Chicago, 49 pp.

Hotchkiss, John, (1959b), “Villa Las Rosas”, en *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, Chicago, Universidad de Chicago, 7 pp.

Hotchkiss, J. (1959c), Chanal, Teopisca and Venustiano Carranza. En *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (15 pp.). Chicago: Universidad de Chicago.

Hotchkiss, John (1970), “Infancia y conducta en una comunidad mexicana”, en N. McQuown y Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Daniel Cazés (trd.). México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública, pp. 9-20.

Hotchkiss, J. (1975), *The Dynamics of Patronage in Teopisca: A Setting of Integration of Ladinos and Indians in Chiapas, Mexico*, Ph. D. dissertation in anthropology, University of Chicago.

Kaplan, L. (1959). Vegetation Dynamics. En *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (14 pp. + anexos). Chicago: Universidad de Chicago.

Mayers, Marvin K., Hajda, Y. y McQuown, N. (1959). Tzeltal-Tzotzil Linguistics: Description, Distributions, Relations. En *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (11 pp. de texto + 39 pp. de apêndices). Chicago: Universidad de Chicago.

McQuown, N. A. (1959). Overview and Preview. En *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. I, MCA, Series XIV, No. 92, (9 pp.). Chicago: Universidad de Chicago.

McQuown, N. y Pitt-Rivers, J. (1970). Prefacio: cambios sociales, culturales y lingüísticos en la sierra. En N. McQuown y Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Daniel Cazés (trd.), (pp. 9-20). México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública.

Medina, A. (1995). Presentación (atisbos, cabos sueltos y otras manías). En M. Díaz de Salas, *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo: 1960-1961. Diario de campo. Venustiano Carranza Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas / Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 7-49.

Metzger, Duane, (1959), “A Preliminary Evaluation of Institutionalized Social Control and Its Contribution to Cultural Pluralism in the Highlands of Chiapas”, en *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. III, MCA, Series XIV, No. 94, Chicago, Universidad de Chicago, 21 pp.

Miller, Frank, (1959<sup>a</sup>), “Preliminary Ethnographic Report on Huistán, Chiapas”, en *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. III, MCA, Series XIV, No. 94, Chicago, Universidad de Chicago, 33 pp.

Nash, June, (1959a), “Amatenango del Valle”, en *Report on the “Man in Nature” Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, Chicago, Universidad de Chicago, 62 pp. + anexos.

Nash, June, (1959b), "Social Structure and Social Organization in Oxchuc, Chiapas", en *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. III, MCA, Series XIV, No. 94, Chicago, Universidad de Chicago, 25 pp. + anexos.

Nash, M., Verbitsky, M., Hotchkiss, J. y McQuown, N. (1959). Present-Day Socio-Cultural-Linguistic-Ethnohistorical Correlations. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. I, MCA, Series XIV, No. 92, (14 pp). Chicago: Universidad de Chicago.

Report on the Man in Nature Project. (1959). *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Department of Anthropology of University of Chicago in the Tzeltal-Tzotzil Speaking Region of the State of Chiapas, Mexico, 3 partes, June 30. Parte I (MCA, Series XIV, No. 92); Parte II: (MCA, Series XIV, No. 93); Parte III: (MCA, Series XIV, No. 94). Chicago: Universidad de Chicago.

Rubel, Arthur, (1959), "Changing Processes of Leadership Recruitment in Venustiano Carranza (San Bartolomé de Los Llanos), Chiapas", en *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. III, MCA, Series XIV, No. 94, Chicago, Universidad de Chicago, 38 pp. + anexos.

Salovesh, Michael (1965), "Pautas de residencia y estratificación entre los mayas: algunas perspectivas de San Bartolomé, Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, V, pp. 317-337.

Stern, Lilo (1962), *An Ethnography of Chiapilla, Chiapas*, University of Chicago Library, 436 pp. (Microfilm Collection of Manuscripts on Cultural Anthropology, Series IX, No. 56).

Verbitsky, Muriel, (1959a), "Aguacatenango", en *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, Chicago, Universidad de Chicago, 53 pp.

Verbitsky, M. (1959b). Comparative Social Organization of the Transect Communities. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (20 pp. + apéndices). Chicago: Universidad de Chicago.

Verbitsky, M. y Hotchkiss, J. (1959) Appendix I: Historical Problems. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (11 pp.). Chicago: Universidad de Chicago.

Wagner, Ph. (1959). Habitat. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. II, MCA, Series XIV, No. 93, (21 pp.). Chicago: Universidad de Chicago.

Wagner, Ph. y Hotchkiss, J. (1959). Habitat and Human Activity. En *Report on the "Man in Nature" Project (1956-1959)*, Pt. I, MCA, Series XIV, No. 92, (8 pp.). Chicago: Universidad de Chicago.

**PRESTANDO CONTINÊNCIA: A MILITARIZAÇÃO  
DA POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DE SÃO PAULO  
(PMESP) E CARABINEROS DE CHILE**

Alexandre Pereira da Rocha

# PRESTANDO CONTINÊNCIA: A MILITARIZAÇÃO DA POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DE SÃO PAULO (PMESP) E CARABINEROS DE CHILE

## I. INTRODUÇÃO

O tema militarização das polícias atualmente está em voga no Brasil, pois se discute meios para desmilitarizar as Polícias Militares<sup>1</sup>. Enquanto isso, no Chile, o caráter militar da força policial Carabineros é pouco criticado. Apesar dessas diferenças, no Brasil e no Chile o evento militarização de forças policiais faz parte de uma mesma ordem de discursos e práticas. Com efeito, o estudo comparado de polícias militarizadas desses países permite encontrar significados para o processo de militarização do policiamento, além de projetar reflexões para as reformas nos aparelhos policiais desses países.

Para discutir os paradoxos que envolvem a militarização das forças polícias, neste artigo, recorre-se à comparação de duas instituições policiais latino-americanas conhecidas pelo perfil militar: Polícia Militar do Estado de São Paulo e Carabineros de Chile. Compara-se pela maior similaridade com o intuito de compreender a lógica dessas polícias a partir de seus locais de fala.

Propõe-se, destarte, entender o modelo policial-militar a partir da análise da Polícia Militar do Estado de São Paulo e de Carabineros de Chile (doravante respectivamente só PMESP e Carabineros). Nesse contexto, destaca-se como a militarização foi um processo de mimetismo do campo das Forças Armadas ocorrido no início da formação daquelas instituições, mas, atualmente, é defendido como um campo autônomo com suas estruturas, normas, valores, enfim, *habitus*.

Para analisar o militarismo na PMESP e em Carabineros, lançam-se os seguintes questionamentos: o que representa a militarização para PMESP e Carabineros atualmente? Se essas organizações têm se afastado do campo militar das Forças Armadas, em que se fundamenta a militarização delas? Como elas se avaliam enquanto estruturas militares?

Este artigo, em primeira seção, apresenta como o debate teórico sobre a formação de campos de poder (Bourdieu, 1993, 2002; 2004; 2006; 2012) e perspectivas institucionalista, sobremodo, campos organizacionais (Powell e Dimaggio, 1999) contribuem para compreender o militarismo na PMESP e Carabineros. Numa segunda seção, discute-se a militarização de PMESP e Carabineros, vendo como, por processos de isoformismos, essas polícias adotaram o perfil militar e como o mesmo foi sendo reforçado ao longo do tempo. Para tanto, enfoca como discursos oficiais são alinhavados nas corporações PMESP e Carabineros com o fim de defender a militarização. Na última seção, apontam-se empecilhos às reformas na PMESP e Carabineros, especialmente no que se refere à temática desmilitarização dessas polícias.

---

<sup>1</sup> Vide pesquisa do FBSP/FGVSENASP, que capta a opinião de policiais quanto ao sistema policial. Disponível em: <http://fgvnoticias.fgv.br/pt-br/noticia/pesquisa-da-fgv-direito-sp-aponta-nivel-de-satisfacao-dos-policiais-brasileiros>. Acessado em 26/08/2014

## II. ESTRUTURA, *HABITUS* E PRÁTICAS NAS POLÍCIAS MILITARIZADAS

Os estudos sobre campos de poder de Bourdieu (Bourdieu, 1993, 2002; 2004; 2006; 2012) e campos organizacionais de Powell e Dimaggio (1999) são oportunos para compreender a institucionalização de organizações. Considerar que a militarização de forças policiais é decorrente da estruturação ou institucionalização de um campo permite entendê-las por suas próprias características. Além disso, ajuda a explicar, em parte, os motivos da resistência em reformas que aduzem a recursos de desmilitarização.

A PMESP e Carabineros, respectivamente adotam as expressões “*estética*” e “*caráter*” para defenderem o militarismo em suas estruturas. Em princípio, destaca que militarismo nessas polícias não tem a mesma funcionalidade que tinha em períodos passados, mas encontrou outras justificativas para existir no presente e continuar num futuro. No passado, o caráter militar foi o canal que as elites políticas elegeram para formar corpos policiais subservientes aos interesses de governos, além de concretizar a busca de identidade ou de profissionalização de organizações em desenvolvimento. Porém, hoje a *estética* ou *caráter* militar é a própria natureza de certas organizações policiais, o que dificulta mudanças num futuro próximo.

Observa-se que o fato de existir polícias militarizadas *per se* não é o problema, pois países desenvolvidos possuem esse modelo policial, por exemplo: a Itália ainda dispõe dos *Carabinieri*, a Espanha, da *Guardia Civil*, a França, da *Gendarmerie*, e a Holanda, da *Rijkspolitie* (BEATO, 1999: 18). Por isso, é significativo entender o modelo militar de policiamento segundo as conjunturas do Brasil e do Chile, em vez de confrontar modelos policiais equidistantes. Nesse caso, a semelhança entre PMESP e Carabineros revelam fatos negligenciados pelas comparações de opostos como o confronto entre modelos de polícia britânico e francês.

Na análise da PMESP e Carabineros consta-se de imediato que o modelo militar policial não é um anacronismo a ser erradicado por processos de modernidade, desenvolvimento e democratização. Esse modelo é uma estruturação político-histórica que se legitima por si mesma ou, como argumenta Fernandes (1973), representa o “modo de ser”, que varia em decorrência de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais, mas permanece na essência. Em suma, a *estética* ou *caráter* militar é o próprio *habitus* de PMESP e Carabineros.

Em outras palavras: a *estética* ou *caráter* militar na PMESP e em Carabineros não é maquiagem ou adorno, é a razão delas serem. De acordo com Bourdieu (2006), o estético se aprofunda e enraíza-se com o tempo e a vivência, passando, portanto, a ser o próprio fim.

Bourdieu (2006) explica que a estética de diferentes classes, grupos e organizações sociais não é uma excepcionalidade que individualiza, mas sim a própria razão de ser e o que define a dimensão ética. Assim, por exemplo, o “prestar continência”

– uma das manifestações estéticas mais notórias entre militares – para PMESP e Carabineros não é resquício de um passado autoritário, quando as polícias eram instrumentalizadas pelas Forças Armadas, caudilhos ou governantes de ares castrenses. É um *habitus* histórico e rotinizado vigorosamente, o qual encontra justificativas em códigos, normas, valores e culturas, enfim, é uma ética particular.

Nesses termos, os *habitus* não designam simplesmente um condicionamento, mas, simultaneamente, um princípio de ação. Eles são estruturas (disposições interiorizadas duráveis) e são estruturantes (geradores de práticas e representações). Possuem dinâmicas

autônomas, isto é, não supõem uma direção consciente nas duas transformações (BOURDIEU, 2009).

O *habitus* nas polícias aqui estudadas pode ser compreendido a partir de suas histórias. No fim do século XIX e início do XX, o modelo militar de polícia toma países da América Latina, sendo que PMESP e Carabineros representam exemplos de organizações policiais que adotaram a ordem militar das Forças Armadas, sobretudo do Exército, nas suas fases formativas e defendem posições do campo organizacional policial-militar.

É oportuno observar como polícias no Brasil e no Chile adotaram certos graus de militarismos com a finalidade de encontrarem o seu posicionamento na estrutura estatal e nas relações com a sociedade policiada. As polícias não podiam ser apenas outro tipo de Exército, mas vislumbraram nessa força militar um modelo a ser copiado na busca de reconhecimento institucional.

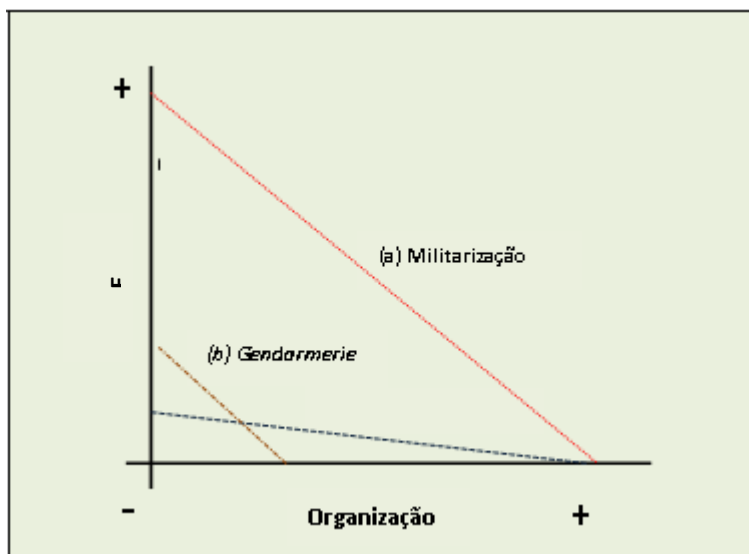
O grau de militarização das polícias oscila entre mais militar, quando *estratégia* e *organização* baseiam os objetivos da força policial, e menos militar, quando a *estratégia* é recurso extremo. Dessa forma, numa polícia submetida à militarização há alinhamento *estratégia* e *organização*, sendo que uma organipolícia com essas características teria pouca ou nenhuma diferença do exército, o que é provável em países com governos autoritários ou tomados por conflitos e clivagens sociais intensos. Esse caso é mais provável em situações de isoformismos coercitivos, decorrentes de influências políticas e problemas de legitimidade ocupacional (POWELL e DIMAGGIO, 1999:109). Carabineiros, oriundo do Exército, tinha tais características ao início do século XX.

Em um ponto de intersecção entre *estratégia* e *organização*, situa-se o tipo de polícia *gendarmérie* (b), que congrega expressivo militarismo para manutenção da organização e possíveis estratégias militares para o desenvolvimento do policiamento. O modelo *gendarmérie* se qualifica como expressão de polícia profissionalizada, distinta das polícias civis e das Forças Armadas. Nessa situação, aproxima-se de uma espécie de isoformismo normativo, em que os membros de uma ocupação passam a definir as condições e os métodos de seu trabalho na medida em controlam os instrumentos de ação e estabelecem uma base cognoscitiva e uma legitimidade de sua autonomia ocupacional (POWELL e DIMAGGIO, 1999:113). Essa é a posição requisitada pela PMESP e Carabineros atualmente.

No aspecto da analogia militar (c), adota-se a forma militarizada para a administração da força policial, todavia, isso quase não se transmite às estratégias de policiamento. É o caso de polícias que, indiferentemente de serem civis ou militares, ressaltam os valores de hierarquia e disciplina, do espírito de corpo e da entrega incondicional à instituição, que formam o *ethos* militar. Trata-se de um isoformismo mimético, resultado das lutas institucionais contra as incertezas do campo de atuação ocupacional (POWELL e DIMAGGIO, 1999:111). A PMESP, quando ainda era a Força Pública paulista, em sua gênese, situava-se nessa condição.

No geral, nota-se que os eixos da *estratégia* e da *organização* militar não são estanques, pois estão sujeitos às variações sociopolíticas e transformações nas próprias forças policiais. Isso significa dizer também que os pontos (a), (b) e (c) são tipos ideais, que não ocorrem necessariamente de forma pura na realidade, mas podem ser mesclados, dependendo das variações sociopolíticas e do grau de institucionalização ou homogeneização da organização policial.

FIGURA 1 – GRAU DE MILITARIZAÇÃO DAS POLÍCIAS



Neste gráfico os termos analogia militar, *gendarmérie* e militarização, em uma adaptação correspondem respectivamente aos termos mimetização, normatização e coerção de Powell e DiMaggio (1999). Elaboração própria.

Por necessidade de sobrevivência institucional ou de interesses de governos buscando criar guardas pretorianas<sup>2</sup>, as polícias ostensivas e uniformizadas do Brasil (no caso a do Estado de São Paulo) e do Chile marcharam rumo ao militarismo. Ao final do século XIX e início do XX, é possível observar a influência dos modelos de forças repressivas europeus nos países da América Latina, pois missões estrangeiras, sobretudo da França e da Alemanha, atuaram na reformulação de organizações militares e policiais em diversos países. Especificamente no campo do policiamento, no Brasil, em 1906, foi contratada a Missão Francesa para instrução da Força Pública do Estado de São Paulo, que deu origem à PMESP.

No Chile, a força policial Carabineros, criada em 1927, foi influenciada pelo modelo militar prussiano, que orientou as reformas das forças militares chilenas no século XIX, durante a Guerra do Pacífico (1879-1883), que envolveu Chile, Peru e Bolívia. As doutrinas da Missão Alemã destinada às forças militares, segundo Pietro (1990), foram transmitidas para Carabineros, porque os primeiros comandantes dessa organização eram oficiais do Exército chileno, os quais tinham por objetivo formar um novo corpo militar.

A aparência e o comportamento militar são também recursos para incrementar a autoridade da polícia frente à população em geral. Já se referindo às polícias públicas do início do século XX, as reformas viam nos valores militares a receita para imprimir nas polícias identidade, *esprit de corps* e profissionalismo, o que era necessário para enfrentar comportamentos relapsos, pouca relevância dada ao trabalho policial e complacência com a corrupção. Tais características eram comuns nas primeiras corporações policiais latino-americanas, preenchidas com indivíduos de rasa patente, oriundos das forças militares ou recrutados nas camadas relativamente pobres da população (ROSEMBERG, 2010; PIETRO; 1990).

<sup>2</sup> “Guarda Pretoriana foi um corpo militar especial, destacado das legiões romanas ordinárias, que serviu aos interesses pessoais dos imperadores e à segurança de suas famílias (...)”. Vide: A nova guarda pretoriana de Dilma Rousseff. Reporter Brasil, 04/04/2013. Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/2013/04/a-nova-guarda-pretoriana-de-dilma-rousseff/> acesso em 19/08/2014

Com essa militarização formou-se no campo militar um subcampo ocupado pelas forças policiais militarizadas no Brasil e no Chile. Ora, uma vez estabelecido um campo, há um impulso inexorável à homogeneização (POWELL e DIMAGGIO, 1999:105). Essa homogeneização é manifestada no *habitus*, que opera criando e reproduzindo a estrutura do campo a despeito das mudanças políticas externas. Assim, o *habitus* militar forma e conforma o campo das polícias militarizadas do Brasil e do Chile, o que fica exteriorizado por meio da estrutura dos objetos analisados, no caso, PMESP e Carabineros.

O *habitus* é adaptável às circunstâncias sociopolíticas, logo, compreendendo a *estética* ou *caráter* militar de PMESP e Carabineros como uma forma de *habitus*, acredita-se que esse se transmudou nos períodos de regimes autoritários e democráticos do Brasil e do Chile, sem perder seus aspectos lógicos e axiológicos.

De acordo com Peter (2010:14) o que está em ação no *habitus* não é um conjunto de associações permanentes e atomizadas do tipo estímulo/resposta, mas uma capacidade geral, flexível, versátil, inventiva e adaptativa de atuar em uma variedade indefinida de tipos de situações e ambientes sociais. Com efeito, o *habitus* é mais durável que a tradição, porque ele não se prende a um passado, ao contrário, renova-se com as transformações do espaço social.

Nesse aspecto, o modelo militar de polícia do Brasil e do Chile, outrora identificado como mecanismo de governos autoritários, hoje pretende se projetar de modo isoformista como instrumento de profissionalização e capacidade de enfrentamento dos dilemas da segurança pública.

Ademais, acredita-se que o militarismo nas polícias latino-americanas aqui estudadas constitui um campo de capitais simbólicos. Segundo a teorização de Bourdieu (2005), “o capital simbólico reside no domínio de recursos simbólicos baseados no conhecimento e no reconhecimento, com a imagem da marca, a fidelidade à marca, sendo que o poder funciona como uma forma de crédito, o que qual pressupõe confiança ou crença daqueles que sofrem porque estão dispostos a dar crédito”.

PMESP e Carabineros se identificam enquanto instituições pertencentes a uma mesma ordem de valores, normas e ações. Na estruturação do campo policial-militar, conjecturas sociopolíticas tiveram influências no decorrer da história dos países latino-americanos. Porém, hoje o militarismo nessas polícias é a própria razão de ser delas, ou seja, é o *habitus* que, segundo Bourdieu (2012), mesmo não tendo a necessidade de raciocinar para que seja orientado, insere o agente de maneira racional no espaço. Não há outro modo de ser das polícias militarizadas que não o militar, pois uma vez que as *estruturas* estão *estruturadas* – no caso de PMESP e Carabineros, com militarismo inerente a formação delas –, as *estruturas* agora são *estruturantes* como princípios geradores e organizadores de práticas e representações<sup>3</sup>.

No âmbito das polícias militarizadas aqui estudadas, o *habitus* foi racionalizado e incorporado por estatutos legais que regem a *estética* ou *caráter* militar. Note-se: desde o princípio de PMESP<sup>4</sup> e Carabineros<sup>5</sup>, além das convenções, elas foram regidas por leis, normas e códigos, os quais contribuíram para cristalizar o *habitus* no terreno da legalidade. Dessa forma, o militarismo na PMESP e Carabineros está para além da tradição, pois sua legitimidade se fundamenta na legalidade. A legitimidade da ordem militar nas polícias está

---

3 Aplicando ao caso das polícias a análise de produção de *habitus* de Bourdieu (2011: 87).

4 Por exemplo: na PMESP, vide Decreto N° 13.657, DE 09/11/43 - Regulamento Disciplinar Da Força Policial Do Estado. Lei Complementar N° 893, de 09 de março de 2001- Institui O Regulamento Disciplinar Da Polícia Militar.

5 Ley Orgánica de Carabineros de Chile de 1927 y 1960; Ley Orgánica y Constitucional de Carabineros, N° 18.961, 07 de março de 1990.



garantida por fundações do tipo axiológico-racional, cuja crença está na sua validade absoluta enquanto expressão de valores supremos vinculatórios (WEBER, 2009: 57).

Por conta disso, na PMESP e em Carabineros o modelo militar de policiamento se diferenciou e se especializou como um campo autônomo, sustentado em um *habitus* – *estética* ou *caráter* – policial-militar. Nos regimes políticos autoritários do Brasil e do Chile, a analogia militar foi reforçada como mecanismo de controle e organização, ao passo que no período democrático foi preservado como forma de manter *status*, segurança e vantagens corporativas. Com efeito, o *outro* das polícias militarizadas não é uma polícia civil, o que dificulta o discurso de desmilitarização ou unificação entre polícias civis e militares. Tampouco o outro é o Exército, independente do mimetismo entre polícias militarizadas e Forças Armadas.

O *outro* das polícias militarizadas é a própria imagem delas refletida em um passado, em que se sobressaem valores como pátria, ordem, lei, sacrifício e heroísmo. No dizer de Rouquié (1984), “o espelho reflete uma imagem lisonjeira”. Semelhante às organizações castrenses, as polícias militarizadas encontram no ritual militar o que as distingue.

Dessa forma, essas corporações impõem um fechamento ativo à vida militar, um voltar-se orgulhoso para a própria instituição, horizonte absoluto que caminha lado a lado com a consciência de um papel eminente a ser desempenhado (ROUQUIÉ, 1984:128). A construção dessa imagem é decorrência dos processos históricos, gradativamente forjados no ardor das transformações sociopolíticas do Brasil e do Chile, em especial a partir das constituições de seus respectivos Estados-nação.

O ideal militarizado, donde prevalecem ritos de hierarquia e disciplina, é o que define o campo profissional do policial-militar, é o que o distingue de outras profissões, inclusive de policiais civis. Quando analisada a linha hierárquica das polícias militarizadas, a *estética* ou *caráter* militar no ápice da corporação é o que legitima a autoridade dos oficiais, enquanto na base é o valor transpassado para policiais de patente rasa como espécie de ofício.

Como resultado, o *habitus* militar nas polícias se expõe como senso prático – lógica de ação – de tal forma naturalizado que faz da necessidade virtude e exclui do próprio terreno do pensável e do desejável o espectro de bens e práticas, que sempre foi, de todo modo, socialmente negado a um indivíduo ou grupo (PETERS, 2010:19).

Enfim, no século XIX e início do XX, o modelo militar de policiamento foi sugerido como meio de controle, disciplinamento, modernização das polícias e estratégia para governos autoritários do Brasil e do Chile, o qual se sustenta até hoje, não somente pelas necessidades imediatas de Estados em encarar os desafios e riscos da tradicional política de imposição da lei e da ordem, mas também pela força de *habitus* estruturados em um campo, que, embora contestado em sociedades democráticas, é durável.

É fato. As organizações podem tratar de mudar constantemente, mas, segundo Powell e Dimaggio (1999) depois de certo ponto na estruturação de um campo organizacional, o efeito da mudança individual é reduzir o grau de diversidade do campo. Nessas circunstâncias, PMESP e Carabineros têm buscado equalizar as diferenças do campo policial-militar, em vez de transmutá-lo.

### III. PMESP E CARABINEIROS: PRESTANDO CONTINÊNCIA

A prestação de continência é um ritual próprio do campo militar, não se sabendo ao certo sua origem. É um cumprimento militar e uma forma de manifestar respeito aos

superiores, pares, subordinados e símbolos<sup>6</sup>. Trata-se de uma saudação prestada pelo militar e pode ser individual ou da tropa<sup>7</sup>.

Enfim, entre os integrantes de instituições militares, essa reverência implica respeito e reconhecimento de autoridade, sendo que de algum modo é a manifestação estética da hierarquia e disciplina. Por isso, prestar continência para polícias militarizadas significa que elas fazem parte de uma ordem militar, a qual não atribui valores negativos ou vícios à atividade policial. Muito pelo contrário, o militarismo nas polícias é recurso de controle, de manutenção da ordem, de profissionalização. É assim que PMESP e Carabineros se veem, enquanto organizações militares.

Na PMESP, o ritual da continência está inscrito no decreto nº 91.652, de 1985, e especificado pelo RDPMESP e outras normas internas. Em Carabineros, o *reglamento* nº 30, de 1972, e em outras normas internas. No geral, essas normatizações tratam de saudações, cerimônias, protocolos que ressaltam os princípios da hierarquia e disciplina.

As instituições PMESP e Carabineros são orgulhosas do seu perfil militarizado, ornado desde seus primeiros anos de formação. É claro que, no meio policial, principalmente entre os agentes que estão na ponta, ou seja, de patentes rasas, existem insatisfações quanto ao excessivo rito militar, que promove discriminação entre policiais subalternos e oficiais. Não obstante, no conjunto das instituições, há uma valorização do militarismo, independente de o mesmo acarretar situações paradoxais em termos organizacionais, estratégicos e culturais no campo do trabalho policial.

Em linhas gerais, o dilema de ser uma estrutura militarizada internamente e ter de lidar frequentemente em condições civis, tem colocado os policiais-militares ambigualmente entre a ordem militar e a função policial. Contudo, esse não parece ser um problema suficiente para desmilitarização da PMESP, e, sobretudo, de Carabineros.

O modelo militar da PMESP é definido por normas constitucionais e legislações específicas. A Constituição de 1988 manteve a estrutura das polícias de constituições anteriores. Nesse texto, no Capítulo III, referente à Segurança Pública, art. 144, parágrafo 5º, é dito que, às polícias militares, cabem o papel de policiamento ostensivo e a preservação da ordem pública. Já o parágrafo 6º estabelece que elas são forças auxiliares e reserva do Exército, subordinando-se, juntamente com as polícias civis, aos Governadores dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios. O art. 42 expõe claramente que os membros das Polícias Militares e dos Corpos de Bombeiro Militares pertencem a instituições organizadas com base na *hierarquia e disciplina*.

O art. 22, referente às competências do governo federal, isso é, da União, informa, no inciso XXI, que cabe à União legislar privativamente no estabelecimento de normas gerais de organização, efetivos, material bélico, garantias, convocação e mobilização das polícias militares e corpos de bombeiros militares.

Além do texto da Carta Política de 1988, a PMESP está submetida expressamente às seguintes normas: Constituição do Estadual de São Paulo; Decreto Federal nº 88.777, de 30 de setembro de 1983, que estabelece o regulamento para as Polícias Militares e Bombeiros Militares (R-200); Decreto-lei Estadual n.º 217, de 08/04/1970, que constitui a Polícia Militar do Estado de São Paulo, integrada por elementos da Força Pública do Estado e da Guarda Civil de São Paulo; Lei Orgânica da Polícia do Estado de São Paulo (Lei Complementar Estadual n.º 207, de 05/01/1979); Lei Complementar Estadual n.º 893, de 09/03/2001, que institui o Regulamento Disciplinar da Polícia Militar; Lei Estadual n.º 616, de 17/12/1974,

---

6 Vide: <http://exercito-brasileiro-cm.blogspot.com.br/p/regras.html>.

7 DECRETO N. 2.243 - DE 3 DE JUNHO DE 1997.

que dispõe sobre a estrutura, competência, deveres e direitos da polícia militar; Decreto Estadual n.º 44.447, de 24/11/1999, que dispõe sobre a estruturação da Polícia Militar do Estado de São Paulo; Decreto n.º 91.652, 16 de setembro de 1985, que considera que, em virtude de as Polícias Militares serem consideradas Forças Auxiliares, reservas do Exército e que, por *tradicionalmente* adotarem normas semelhantes às Forças Armadas, devem seguir as mesmas prescrições militares no que diz respeito a continências, honras, sinais de respeito e cerimonial.

No Chile, o ordenamento de Carabineros é menos complexo do que a PMESP, porque se trata de uma organização submetida exclusivamente às legislações nacionais. Não obstante, o militarismo está mais enraizado, visto que encontra justificativas históricas e culturais delineadoras do próprio povo chileno. Legalmente, o modelo militar está inscrito na Carta Política de 1980, que, no art. 101, discrimina os papéis das Forças Armadas e das instituições policiais.

À época da edição daquela Constituição, as forças policiais estavam vinculadas administrativamente ao Ministério da Defesa, fato que perdurou em 2011. O inciso segundo da Constituição estabelece que Carabineros está inserido no rol das “Forças de Ordem e Segurança Pública”. Trata-se de uma organização *armada essencialmente obediente e não deliberante*, sendo uma estrutura profissional, hierárquica e disciplinada.

A Lei Orgânica de Carabineros de 1990 reforçou o modelo militar desenhado na Constituição de 1980, como está explícito no art. 1.º: “Os Carabineiros do Chile são uma instituição policial técnica e *militar*, que integra a força pública e existe para dar eficácia ao direito; sua finalidade é garantir e manter a ordem e a segurança pública interna em todo o território da República e cumprir as demais funções dispostas na Constituição e demais leis. Além disso, se integrará com as Forças Armadas na missão de garantir a ordem institucional da República.”

Além disso, há o *Estatuto del Personal de Carabineros*, configurado pelo decreto com força de lei n.º 2, de 1968 (em vigor, mas reformado por legislações posteriores); o Código de Justiça Militar, o qual estão submetidos os integrantes de Carabineros em quaisquer situações consideradas como crimes militares; *Reglamento* n.º 1, de 1995, que trata da organização de Carabineros.

Os conjuntos dessas normas, aos quais se submetem PMESP e Carabineros, consolidam um modelo policial-militar, que, apesar das críticas, permanece com poucas alterações. No geral, essas normas têm garantido às forças policiais militarizadas uma relativa autonomização, visto que o caráter especial das legislações confere prerrogativas diferenciadas quanto às formas de organização, controle e comportamento.

Essas normas significam a materialização ou racionalização do *habitus* militar, evocado pela PMESP e Carabineros desde sua fase formativa entre o final do século XIX e início do XX. Em suma, a estrutura normativa trata da *estética* e do *caráter* militar, que PMESP e Carabineros não apenas reconhecem ter, mas que defendem frente aos movimentos reformistas.

Além do aparato normativo, há toda uma cultura, repassada por meio das escolas, das literaturas, dos canais de comunicação institucional e dos ritos formais e informais no âmbito das polícias que amalgamam o modelo militar na PMESP e Carabineros.

Especificamente na literatura produzida pelos próprios policiais, destacam-se duas obras que são consideradas pela PMESP e Carabineros como basilares para compreensão do motivo do modelo policial-militar. Essas literaturas são indicadas por oficiais das corporações, como sendo referências na discussão sobre a *estética* ou *caráter* militar das

polícias. Elas circulam no círculo dos oficiais e são repassadas como doutrinas para o restante da cadeia policial militar.

Na PMESP, destaca-se a monografia “*Estética Militar e Instituições Policiais (1997)*”, do ex-comandante da corporação, coronel Carlos Alberto de Camargo. Em Carabineros, ressalta-se o artigo científico “*El Carácter Militar en la Evolución Jurídica de Carabineros de Chile (2011)*”, do major de Carabineros, Daniel Soto Muñoz<sup>8</sup>.

Ambos os autores são oficiais que desenvolvem atividades acadêmicas nas instituições policiais e fora delas, sendo que os trabalhos deles supramencionados intentam, por meio do conhecimento científico, justificar o modelo militar nas polícias. Ou seja: eles buscam tratar com objetividade o militarismo nas polícias, o que permite examinar os limites e as possibilidades da desmilitarização.

Na PMESP e Carabineros, o binômio hierarquia e disciplina é tratado como estrutura *estruturante* das organizações policiais. Além disso, ele faz com que as polícias se alinhem ao conjunto de normas do Estado, que prescreve hierarquia e disciplina com sinônimo de burocratização, racionalização e eficiência. Nesse aspecto, o modelo militar, no contexto formativo do Estado moderno weberiano, simboliza um tipo ideal de administração, no qual os serviços se realizam em concordância com rigorosos deveres e direitos (BENDIX, 1977; MALISKA, 2006:19). Dessa forma, como apresenta Rouquié (1984), o setor militar do Estado moderno é equivalente à modernização, na medida em que os exércitos se manifestam como corpos altamente burocráticos. As polícias militarizadas bebem dessa fonte, pois a militarização oferece uma lição exemplar de disciplina, de camaradagem, de patriotismo, de hierarquia e de respeito (ROUQUIÉ, 1984:127).

Na página pública e institucional da PMESP, assim se descreve a organização:

A Polícia Militar é hoje uma Organização fardada, *organizada militarmente*, subordinada ao Governador do Estado, através da Secretaria da Segurança Pública e do Comando Geral da Corporação, e que presta seus serviços dentro do rigoroso cumprimento do dever legal. Por ser um corpo militar, dispõe de meios e ferramentas para coibir excesso no seio da tropa, fatos esses a que nenhuma organização está imune, mas que, dada a reação draconiana aplicada aos infratores, inibe e desestimula atitudes antissociais. A maior prova disso é a correta apresentação das estatísticas pela Corporação, incluindo os desvios de seu pessoal e as punições sofridas pelos maus [...]. Contando com o imprescindível apoio das autoridades constituídas, a quem sempre serviu e servirá impessoalmente, a Polícia Militar do Estado de São Paulo pretende continuar sendo mais um dos pilares da grandeza de São Paulo e do Brasil, fiel ao lema que ostenta em seu brasão: lealdade e constância!<sup>9</sup> (grifo do autor)

Nessa descrição, a organização militar é ressaltada por privilegiar o cumprimento ao dever legal, à impessoalidade e ao controle dos policiais. Nesse sentido, o coronel Camargo da PMESP salienta que, desde a criação das milícias estaduais no século XIX, tem sido discutida a natureza militar das organizações policiais brasileiras. Segundo ele, essa discussão tem assumido um caráter maniqueísta, no qual se coloca a formação militar em contraste à formação policial, por se reconhecer na primeira, não somente os aspectos de uma estética militar, como também de uma cultura voltada para a preparação técnica e psicológica do soldado para a guerra (CARMARGO, 1997:03).

---

<sup>8</sup> Agradeço respectivamente ao ex-comandante da PMESP, o Coronel Camargo por ter me encaminhado cópia de sua monografia; e ao comandante de Carabineros, o tenente-coronel Gonzalo, por ter me apresentado a história de Carabineros de Chile.

<sup>9</sup> História institucional da PMESP. Disponível em: <<http://www.policiamilitar.sp.gov.br/inicial.asp>>. Acessado em 07 de abril de 2013.

Contudo, segundo o Coronel Camargo, não há incompatibilidade entre a formação militar e a policial. Aliás, a primeira é essencial para segunda. Tem-se que a *estética* militar - significada como o conjunto de estímulos externos que reforça no homem a aceitação de valores positivos, dentre os quais, a sua entrega incondicional à causa pública, o respeito à hierarquia e à disciplina - é necessária às instituições policiais (CARMARGO, 1997:03).

Por sua vez, na página pública e institucional de Carabineros, a corporação se rotula como:

La Constitución Política de la República de Chile, establece que Carabineros de Chile existe para dar eficacia al derecho, garantizar el orden público y la seguridad pública interior, en todo el territorio de la República. El dar eficacia al derecho, implica desarrollar funciones policiales que permitan, por un lado, darle realidad tangible al ordenamiento jurídico, por la vía de fiscalizar el cumplimiento de leyes y reglamentos entregados a su responsabilidad, y por otro, cumpliendo, además, los mandatos judiciales y del Ministerio Público en el trabajo de investigación, orientado al esclarecimiento del hecho punible y determinación de los responsables. El garantizar el orden público, exige de Carabineros desarrollar y focalizar sus esfuerzos en velar por el respeto a las normas de convivencia y contribuir a que exista armonía en el desarrollo de las actividades del grupo social. [...]. En la tarea de garantizar la seguridad pública, subyace una noción de asegurar la tranquilidad y paz social que requieren los ciudadanos y el propio Estado, para el ejercicio de sus derechos, deberes y funciones. [...]<sup>10</sup> (grifo do autor)

Carabineros enfatiza seu papel constitucional de dar eficácia ao direito, garantir a ordem e a segurança pública. Para alcançar tal finalidade, o viés militar da polícia foi uma decisão política tomada em dado período histórico, que não contradiz a função policial. O major Muñoz de Carabineros afirma que, do ponto de vista político, a decisão de qualificar um organismo como “militar” é estritamente discricional por parte do Estado.

O militar vai além das externalidades e se configura por um vínculo, condição ou estatuto jurídico que cria o Estado e que estabelece direitos e obrigações para um tipo de funcionário público, que está adstrito a certa organização. Nesse processo, Carabineros se define legalmente como “uma instituição policial técnica e de caráter militar”, a qual tem uma dupla natureza: militar e policial. Ambas determinam a identidade de Carabineros e são a base jurídica de sua organização e funcionamento (MUÑOZ, 2010:101-102).

A partir do ordenamento jurídico, nota-se que a noção de “*caráter* militar” se refere tanto à natureza organizacional de Carabineros, como ao estatuto jurídico do seu pessoal. De uma perspectiva jurídica, o “*caráter* militar” não é um matiz de “o militar”, mas que ambos são termos idênticos (MUÑOZ, 2010:131). Para autor, portanto, o *caráter* militar de Carabineros se impõe em equivalência à natureza militar das Forças Armadas, sendo que a distinção está na função policial designada à polícia uniformizada.

O coronel Camargo da PMESP, na defesa da *estética* militar para as polícias, estabelece cinco argumentos: i) hierarquia e disciplina são indispensáveis para administração pública; ii) hierarquia e disciplina são necessárias para controlar a tropa;

iii) estética militar não se confunde com cultura bélica; iv) estética militar é necessária para internalização dos valores da disciplina e da hierarquia; v) estética militar nas instituições policiais é fator de garantia do respeito aos direitos dos cidadãos (CARMARGO, 1997: 04). Com esses argumentos, nota-se que o modelo militar configura a organização, o controle e o comportamento das polícias fardadas.

---

<sup>10</sup> Página institucional de Carabineros – Misión y Visión. Disponível em: <<http://www.carabineros.cl/#>> Acessado em 07 de abril de 2013.

A *estética* militar situa-se não como apetrecho, mas como a gênese da polícia militarizada, ou seja, a estética torna-se a ética. Além dos mais, a *estética* policial-militar é distinta da propriamente militar operada pelas Forças Armadas. O campo policial- militar é delineado por uma estética e ética, enfim, *habitus* particular, que, embora análogo ao campo das Forças Armadas, é autônomo e distinto.

Compreender o significado da *estética* para PMESP é condição para se chegar à sua ética. O conceito dado por Camargo (1997) à *estética* policial é simplesmente um conjunto de estímulos destinados a internalizar no militar uma ética especial. A *estética* manifesta-se por meio do cerimonial militar, de gestos, de atitudes, de todo o comportamento que materialize a obediência (seja às ordens dos superiores ou do ordenamento jurídico do Estado) e da disposição incondicional de cumprir o dever. Assim, engloba valores, como patriotismo, civismo, profissionalismo, lealdade, honra, coragem, hierarquia e disciplina. Diante disso, a *estética* militar, muito mais do que responsável pela boa apresentação da tropa e dos militares individualmente, é geradora de uma psicologia individual (CAMARGO, 1997:13).

Esses conceitos, sujeitos a interpretações distintas, são praticamente reproduzidos no Regulamento Disciplinar da PMESP, art. 7º, que trata dos valores essenciais dos policiais militares, a saber, patriotismo, civismo, hierarquia, disciplina, profissionalismo, lealdade, constância, verdade real, honra, dignidade humana, honestidade, coragem.

Rosemberg (2010) nota que essa tendência de distinção moral da força policial de São Paulo está presente desde sua fase formativa, sendo que o policial militar, símbolo da presença do Estado, deveria se postar como agente de uma ordem ideal, lançado para apaziguar o ambiente da desordem, isto é, para civilizar. Portanto, a ética policial não somente forma o bom policial, mas representa o cidadão modelo por ter incorporado valores necessários à civilidade.

O indivíduo que se torna policial militar, por ser procedente de uma sociedade na qual prevalece um padrão de comportamento individualista e rotineiramente indisciplinado, traz os vícios dessa sociedade. Para tanto, ele deve passar pela lapidação militar, pois:

Os integrantes das polícias fardadas estaduais passam a fazer parte de organizações que têm como função básica disciplinar as relações sociais na comunidade, investidos do poder de polícia que, quando não exercido discricionariamente dentro dos limites legais, quando utilizado com abuso (excesso ou desvio) pode-se tornar instrumento de agressão aos direitos inalienáveis dos indivíduos. O mal causado pode ser muito grande, se consideramos que as polícias fardadas constituem forças públicas armadas, com considerável poder ofensivo. Elas, portanto, devem ser extremamente disciplinadas (CAMARGO, 1997:33).

O policial militar tem um destino diferente do soldado das Forças Armadas. Camargo (1997) salienta que, embora ambos sejam forjados sob as doutrinas militares, ao primeiro, são atribuídas técnicas, habilidades e preparo psicológico para enfrentar o perigo na preservação da ordem e saber agir em comunidade; ao segundo, a finalidade é a guerra e a sua instrução visa prepará-lo psicologicamente para o combate com o inimigo.

Diferentemente do soldado militar, o policial militar tem de se relacionar com a sociedade que polícia, logo ele deve estabelecer uma relação de confiança e respeito com os cidadãos (CAMARGO, 1997:30). A *estética* militar da polícia, portanto, descola-se da exclusivamente militar. O coronel Camargo defende uma lógica diferenciada para o policial militar, o que lança questionamentos sobre o fosso entre o *ethos* policial e o militar (BRODEUR, 2004; CHEVIGNY, 2000; COSTA, 2004; FAIRCHILD, 1984; DAMMERT

e BAILEY, 2007). O policial militar e a polícia do tipo gendármica teriam um *ethos* policial particular, posto que fossem analogamente militar. Assim, a *estética* ou *caráter* militar das polícias não seria orientada para uma cultura bélica (CAMARGO, 1997:50; MUNÓZ, 2011).

Além das justificativas culturais, o coronel Camargo traz razões que abonam a adoção da *estética* militar nas polícias uniformizadas, sendo elas: a) grande extensão do território brasileiro; b) necessidade de representar a autoridade do Estado; c) integração nacional, pois as polícias militares estaduais são vistas com uma unidade; d) controle de grandes efetivos; e) garantia contra a corrupção e violência; f) estrutura apta para emprego em caso de crises; g) modelo de órgão de administração pública; h) responsabilidade na segurança interna e na defesa territorial (CAMARGO, 1997:37-38).

O estabelecimento de razões indica que a *estética* militar está inserida no âmbito da racionalização do policiamento, que, em virtude das características do Estado brasileiro, exige o militarismo nas polícias fardadas como condição de realizar com eficácia o monopólio legítimo da violência. Ademais, de maneira alguma, o militarismo na polícia é encarado como anacronismo ou atraso institucional, ao contrário, ele é qualificado como elemento de integração e modernização das polícias brasileiras.

A *estética* militar na PMESP é reforçada, sobretudo pela validação do Regulamento Disciplinar da corporação (RDPMESP ou Lei nº 893 de 2001), que, no art. 1º, firma a hierarquia e a disciplina como bases da organização policial militar. Essa norma se estabelece como código de deontologia, que, *grosso modo*, refere-se à ideia de controlar as atividades de determinadas profissões por meio da autoimposição de deveres, sendo que, voltados às polícias, os códigos de deontologia estabelecem as regras e as obrigações essenciais ao trabalho dos policiais, inscrevendo-se em um quadro jurídico de referência, que define com precisão a natureza das modalidades da ação policial (COSTA e PORTO, 2011).

O RDPMESP prescreve que a deontologia policial-militar é constituída pelos valores e deveres éticos, traduzidos em normas de conduta, que se impõem para que o exercício da profissão policial-militar atinja plenamente os ideais de realização do bem comum, mediante a preservação da ordem pública. Isso demonstra que os mecanismos de coerção internos, ou seja, os deveres preestabelecidos giram em torno da ética militar, a qual pretende que, por meio dos valores policiais-militares (patriotismo, civismo, hierarquia, disciplina, profissionalismo, lealdade, constância, verdade real, honra, dignidade humana, honestidade, coragem), realize-se a atividade profissional com retidão moral<sup>11</sup>.

A defesa do coronel Camargo sobre a *estética* militar das polícias não é particularidade da PMESP, mas traço extensivo às demais polícias militares estaduais no Brasil, a despeito das diferenças regionais. De maneira semelhante ao coronel Camargo, por exemplo, posiciona-se o coronel Laercio Giovanni Macambira Marques, da Polícia Militar do Ceará. Segundo ele, a *estética* militar é uma ferramenta que objetiva facilitar a manutenção de uma hierarquia e de uma disciplina rígidas, as quais são fundamentos essenciais para o exercício do comando de corporações ostensivas, armadas e com poder/dever de constranger outrem até o limite legal e legítimo de matar em defesa do cidadão ou para garantir o pleno funcionamento dos poderes constituídos.

Nesse sentido, o tratamento da segurança pública é função quase exclusiva das polícias militares, porquanto a preservação da ordem pública e a defesa do cidadão e do patrimônio, em parceria com a sociedade, é a principal missão institucional dessas polícias na ordem constitucional de 1988, em detrimento da doutrina de guerra do período anterior.

---

11 Conferir Artigos 6º, 7º e 8º do RDPMESP.

Assim, para o coronel Macambira, firma na expressão “polícia militar” o termo militar é secundário e auxiliar do termo principal – polícia – e não o contrário<sup>12</sup>.

Enquanto isso no Chile, os veículos de comunicação internos e externos de Carabineros contribuem para reforçar a imagem institucional da corporação. Nesse sentido, situa-se o artigo já mencionado do major Muñoz, publicado pela revista *Académica de Carabineros de Chile*. O autor revisa a história da instituição em duas fases, uma imediatamente anterior à fundação de Carabineros, em 1927, e outra no transcorrer do desenvolvimento da instituição.

Nas duas fases, ele destaca a natureza militar e a função policial, através das legislações de cada época. Na segunda fase, isso é, a partir de 1927, ele distingue três etapas: a) instrução militar (1927-1960); b) instrução policial e caráter militar (1960- 1975); e c) instrução policial técnica e caráter militar (1975-1990). Com isso, o estudo de diversas normas orgânicas de Carabineros permite elucidar como a instituição evoluiu conjuntamente com as mudanças jurídicas e políticas do país (MUÑOZ, 2010:102).

Observa-se que Carabineros surgiu como estrutura militar e posteriormente foi sendo desenvolvida a função policial, portanto, o *caráter* militar está intrínseco à instituição e não colide com o exercício policial.

O major Munõz de Carabineros, da mesma forma que o coronel Camargo da PMESP, defende que as dúvidas sobre o *caráter* militar da corporação decorrem de entendimentos enviesados e noções inexatas. Ele apresenta argumentos contrários aos que alegam incongruência no *caráter* militar de Carabineros.

Conforme Munõz, tem-se entendido equivocadamente que a palavra “caráter” denotaria uma tonalidade do “militar”, de modo que se trataria de acepções distintas. Da mesma forma que a qualificação militar estaria conferida pelo Código de Justiça Militar e que, conseqüentemente, bastaria modificar esse código para eliminar o *caráter* militar de Carabineros. Por fim, que o militar se referia unicamente ao campo da defesa, então, a justificação militar de Carabineros estaria vinculada à sua dependência ministerial, o que a formação militar conferiria a Carabineros certa atitude de combate bélico (MUÑOZ, 2010:102).

As críticas do major Muñoz são interessantes, porque ele alega que não é a simples retirada das polícias militarizadas do campo das Forças Armadas que transmudará o *caráter* militar delas. Comparado à PMESP, Carabineros tem retardado o desvencilhamento do campo da defesa, pois ainda se submete integralmente à Justiça Militar e, apenas em 2011, deixou de se reportar ao Ministério da Defesa. Todavia, essa retirada do Ministério da Defesa de forma algum interferiu no caráter militar de Carabineros.

Por sua vez, a situação da PMESP serve para comprovar que, mesmo ocorrendo um distanciamento das polícias militares do campo das Forças Armadas, a *estética* militar permanece. No Brasil, apesar de o Exército ter capacidade de ingerências legais nas polícias uniformizadas, na prática, isso pouco ocorre. Ademais, os polícias militares não mais estão submetidos integralmente à Justiça Militar, pois, por exemplo, policiais envolvidos em crimes dolosos contra a vida de civis são julgados pela justiça comum<sup>13</sup>. Nada obstante, a analogia militar, sobretudo em termos organizacionais, não decaiu. Ou seja, não é necessariamente a proximidade das Forças Armadas das polícias uniformizadas que as tornam militarizadas.

---

12 A Controveria Desmilitarização das Polícias. Viva Rio, 05/10/2009. Entrevista. Disponível em:

<<http://www.comunidadessegura.org/pt-br/node/43209/73272>> Acessado em 11 de abril de 2013.

<sup>13</sup> Lei nº 9.299, de 07 de agosto de 1996. Altera dispositivos do Código Penal Militar e de Processo Penal Militar.



Retornando a análise de Muñoz (2010), o *carácter* militar a Carabineros foi uma opção discricionária do Estado. Desse modo, a organização militar é um tipo de instituição vinculada ao monopólio da força estatal. A corporação é identificada facilmente por sua estrutura hierárquica e por seus uniformes. Suas principais características são a ordem constitucional e legal, sendo que se associam a um tipo de organização, que está dotada de um sistema de comando que impõe deveres ao serviço (MUNÓZ, 2010:102).

Nesse aspecto, a Constituição de 1980 assinalou igual natureza jurídica militar às Forças Armadas e aos Carabineros, ao estabelecer que “as Forças Armadas e Carabineros, como corpos armados, são essencialmente obedientes e não deliberantes”. Destarte, o carácter militar implica que Carabineros está organizado sobre princípios e valores castrenses. Os valores mais importantes, associados à disciplina militar, são a hierarquia, a disciplina, a obediência e a coesão orgânica. Esses são “bens jurídicos” e são protegidos pelo regime disciplinar e pela sanção penal (MUNÓZ, 2010:107). O próprio autor aclara a relevância do *carácter* militar de Carabineros, ao classificá-lo como um “bem jurídico”, visto que corresponde a um bem vital à comunidade ou ao indivíduo, que por sua significação social é protegido juridicamente.

A natureza militar de Carabineros não significa nenhuma ingerência das Forças Armadas na corporação policial, pois a Constituição de 1980 e a lei orgânica de Carabineros descartam qualquer intervenção na polícia uniformizada pelos órgãos da Defesa. Nesse contexto, Muñoz (2010:127) explica que Carabineros tem uma missão específica, delimitada constitucionalmente. A função policial deve cumprir-se de carácter exclusivo e excludente em todo o território da República, além de maneira invariável no tempo, mesmo em situações de “exceção constitucional” (guerra interna ou grave comoção interior, guerra externa, grave alteração da ordem pública, calamidade pública).

O carácter militar de Carabineros, portanto, está paralelo ao das Forças Armadas e não é a ele vinculado ou submetido. Para o major Muñoz, o ato de criação de Carabineros, em 1927, selou a identidade militar e policial da instituição: instituição de carácter militar, que está a cargo em todo o território da República, da manutenção da segurança e da ordem pública, da vigilância, do cumprimento das leis (MUNÓZ, 2010:130).

No processo democrático, uma das críticas mais contundentes dirigidas a Carabineros é sua vinculação à Justiça Militar, pelo fato de esta lhe conferir um juizado especial em diversos tipos de crimes. O carabiniereiro, ou seja, o agente policial, independente da graduação na corporação, é considerado como um típico militar pelo ordenamento jurídico chileno. Por conta disso, não há contradição legal entre a função policial de Carabineros e sua submissão ao juizado militar. A vinculação de Carabineros à jurisdição penal militar é consequência de sua natureza militar.

Esse direito penal particular surge da necessidade de resguardar a identidade militar dos corpos castrenses. Dessa maneira, o direito penal militar é um efeito, não uma causa. Destarte, Carabineros não é uma instituição militar, porque está estabelecido no Código de Justiça Militar, mas o “foro militar” existe para garantir a disciplina militar dentro de Carabineros (MUNÓZ, 2010:131). Esse entendimento de Carabineros impõe limites à desmilitarização como medida de reforma da organização, afinal, a natureza militar de polícia uniformizada é um fenômeno conato, que pode ser alterado somente pela via de reformas constitucionais. Como observa o major Muñoz:

Es importante destacar que este “carácter militar”, inalterable a lo largo del tiempo en las normas orgánicas de Carabineros, no sólo ha sido una propiedad conferida por la ley, sino que se ha afirmado en las definiciones constitucionales de 1833, 1925 y 1980. El fundamento constitucional del “carácter militar” de Carabineros es su naturaliza de un “cuerpo armada” y su estructura de “fuerza de aire, mar y tierra”. El “carácter militar” de Carabineros, en

consecuencia, no podría modificarse legalmente sino sólo en virtud de una reforma constitucional. Este “carácter militar” no ha tenido una relación unívoca con la función de defensa. La posibilidad de participación conjunta de Carabineros con las Fuerzas Armadas ha pasado por diversas posibilidades, que han sido coincidentes con la situación política y constitucional de las diversas épocas (MUÑOZ, 2010:132-133).

A explicação para o caráter militar de Carabineros, realizada pelo major Muñoz, encontra esteio na *Manual de Doctrina de Carabineros*, que estabelece os valores éticos da instituição e se firma como um código de deontologia. Segundo esse manual, o caráter militar de Carabineros está lúcido em sua organização interna e estrutura hierárquica, as quais são formadas por escalões e graduações militares, que, em conjunto com a doutrina, demarcam princípios, valores e férrea disciplina que distinguem profissionalmente Carabineros<sup>14</sup>.

Nesse caso, a dimensão ética é corolário do *caráter* militar, o que abaliza os campos do controle, da organização e do comportamento de cada membro de Carabineros. Conforme o manual, o *caráter* militar de Carabineros é uma engenharia interna da organização, que lhe diferencia e concede condições de atingir seus fins com eficiência:

Carabineros de Chile tiene un marcado carácter militar y se estima que ello es un componente esencial para suficiencia, ya que implica funcionar mediante una jerarquía de mando que unifica criterios y procedimientos – lo que impide apartarse del logro de los objetivos orientados al bien común – y mantener una severa disciplina, con prescindencia absoluta de actividades políticas o gremiales. [...] En este sentido, tenemos que entender entonces que el carácter militar tiene un efecto de orden interno; es decir, en el funcionamiento de la Institución como sistema. Pero este carácter militar no es extensivo en una dimensión externa a su relación con la comunidad, ya que en este caso el carácter que prevalece es el ‘policial’<sup>15</sup>.

O *Manual de Doctrina de Carabineros* considera que a doutrina é um conjunto orgânico de princípios, valores, crenças e ideias basilares, que permitem caracterizar a conduta de um grupo de pessoas, como um selo particular que as distingue das demais, constituindo essas em condicionantes como um guia de ação para orientar o pensamento, as palavras e as ações<sup>16</sup>.

Assim: “os Carabineros não podem prescindir de uma reflexão ética ao atuar. A responsabilidade ética e social de nossa missão institucional é o motor de desenvolvimento integral de Carabineros, pois é o que nos leva a nos preocuparmos não apenas na instrução, aprimoramento e especialização profissional, mas também a nos interessar por nossa formação em valores”<sup>17</sup>.

A devoção estrita à doutrina visa formar cidadãos-modelos, que, por estarem atuando nas ruas, se constituem símbolos de uma nação ordeira, pois, segundo manual repassado aos carabineros, “a formação não é apenas porque nos educamos como especialistas na resolução técnica dos desafios profissionais, contudo também como indivíduos que aspiramos àquilo que é bom, justo, correto”<sup>18</sup>. Nesse sentido, são estabelecidos os valores institucionais de Carabineros: vocação ao serviço pública; patriotismo; honra; constância; espírito de sacrifício; espírito de justiça; lealdade; versatilidade; tradição; e companheirismo.

---

<sup>14</sup> Manual de Doctrina de Carabineros de Chile, 2010, p. 66.

<sup>15</sup> Idem, p. 79.

<sup>16</sup> Idem, p.19.

<sup>17</sup> Idem, p.14.

<sup>18</sup> Idem, p. 16.

Dos argumentos do coronel Camargo da PMESP e do major Muñoz de Carabineros, aos ordenamentos jurídicos e códigos de ética ou regimes disciplinares, a *estética* ou *caráter* militar é defendido pelas polícias uniformizadas em questão. Para os autores supracitados, não há incompatibilidade entre o *habitus* militar das polícias e o exercício da função policial, pois o militarismo nas polícias está concentrado no âmbito da organização e não da estratégia.

Na prestação do serviço público, ou seja, nas relações com a sociedade, as polícias uniformizadas são exclusivamente “polícia” e não estruturas militares, portanto, defendem que não há um confronto de um *ethos* militar versus um *ethos* policial. A comparação entre PMESP e Carabineros demonstra que essas organizações julgam não deixar de serem polícias pelo fato de serem revestidas de uma natureza militar. Ademais, elas defendem que passaram por processos diferenciados de estruturação, especialização e profissionalização, os quais deram origem à polícia militarizada ou gendármica.

#### IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio do estudo comparado entre as PMESP e Carabineros se constatou que o isoformismo militar dessas polícias não é um fator isolado a certos momentos históricos, mas se tem constituído como o próprio *habitus* delas. Em outras palavras: a *estética* ou *caráter* militar na PMESP e em Carabineros é a própria razão da existência delas. Assim, reformas nas polícias militarizadas têm encontrado dificuldades em abordar processos de desmilitarização.

É fato. Em termos organizacionais, PMESP e Carabineros têm se renovado, mas a passos lentos e, às vezes, retomando rumos do passado. No geral prevalece imprecisão em termos do que reformar nas organizações policiais, principalmente quanto à extensão da mudança. Mas, em linhas gerais, essa discussão aborda: modificações nas estruturas das polícias, diminuição do uso ilegal da força, desmilitarização e profissionalização. Por outro lado, ainda não é predominante o reconhecimento da necessidade de estabelecer mecanismos de colaboração com a comunidade, que permitam reduzir a desconfiança cidadã e aumentar a legitimidade da ação policial (DAMMERT, 2007a: 118).

A despeito desses contrassensos, a *estética* ou *caráter* militar nas polícias militarizadas do Brasil e do Chile tem se mantido firme. Esse perfil militar é muito mais do que um verniz, pois a força de seus valores, tradições e prescrições estão além das fronteiras do campo policial-militar. Mesmo que em termos *estratégicos* a PMESP e Carabineros não sejam mais exclusivamente orientados pelas doutrinas de segurança nacional, belicismo e eliminação dos inimigos; a estrutura militar das polícias ocasiona uma nítida distinção entre forças policiais e cidadãos, o que não é considerado problema, mas virtude ou *status*.

Ademais, o que se tem ressaltado no Brasil e no Chile diante das manifestações populares de 2011, 2012 e 2013 é o reforço da militarização da segurança pública, através das Forças Armadas e das polícias militarizadas<sup>19</sup>. Esse tipo de militarização sempre se constituiu em uma opção política, a qual tem encontrado forte respaldo nas corporações militares e policiais da América Latina. Note-se, o paradigma militar, enquanto definidor do horizonte das políticas e ações de segurança e ordem pública, consegue sustentação na opinião pública das sociedades dessa região<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Manifestações populares e desmilitarização da polícia. Secon/UNB, 31/10/2013. Disponível em: <http://www.unb.br/noticias/unbagencia/artigo.php?id=648> Acesso em 18/08/2014

<sup>20</sup> Chama atenção o processo de militarização de polícias em curso nos Estados Unidos. Vide: Os Estados Unidos começa a questionar a militarização de sua polícia. El País, 16/08/2014.

Tais aspectos têm mantido as polícias militarizadas do Brasil e do Chile insuladas em seu próprio campo de atuação, gerando uma tendência à autonomização. Isso tem sido um dos obstáculos a mudanças nos modelos de polícia e, inclusive, no campo da segurança pública. Sob a democracia, essas proeminências não têm regredido, ao contrário, elas têm se cristalizado, porque as polícias militarizadas continuam se considerando especiais e mantendo um relacionamento bastante assimétrico com a sociedade. Seguindo suas próprias convicções, as polícias militarizadas defendem que é o brio militar que as caracteriza e as fazem melhor.

## V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYLEY, David. The Contemporary Practices of Policing: A Comparative View. in Civilian Police and Multinational Peacekeeping - A Workshop Series A Role for Democratic Policing. *National Institute of Justice*, Washington, D.C., October 6, 1997.

BEATO FILHO, Cláudio C. Políticas Públicas de Segurança e Questão Policial. *São Paulo em Perspectiva*, 1999. p. 13-26.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber, an Intellectual Portrait*. California University, 1977.  
BONNER, Michelle D. The Politics of Police Imagen in Chile. Draft prepared for the 2010 meeting of the Canadian Political Science Association. Montreal, Quebec, June 1-June, 3, 2010.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: crítica social do julgamento. Trad. Daniela Kern; Guilherme J. F Teixeira. 2. ed. rev. Porto Alegre, RS: Zouk, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Campo de Poder, Campo Intelectual: itinerario de un concepto*. Barcelona: Ed. Montessor, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; revisão técnica Paula Monteiro. – São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Génesis y Estructura Del Campo Burocrático. *Recherche en Ciencias Sociales*, N. 96-97, marzo de 1993, p. 49-62. Disponível em: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/forte/articulos/genesis.pdf>. Acessado em: 01/10/2012.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução Fernando Tomaz – 16. ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *Senso Prático*. Tradução Maria Ferreira. 1. ed. Petrópolis RJ: Vozes, 2009.

BRODEUR, Jean-Paul. Por uma Sociologia da Força Pública: considerações sobre a força policial e militar. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 17, n. 42, p. 481-489, Set./Dez. 2004.

CAMARGO, Carlos Alberto. *Estética Militar e Instituições Policiais*. Monografia. São Paulo: PMESP, 1997.

CHEVEGNY, Paul. Definindo o Papel da Polícia na América Latina. In *Democracia, Violência e Injustiça: o não-Estado de direito na América Latina*. Organizadores: Juan E, Méndez / Guillermo O'Donnell / Paulo Sérgio Pinheiro. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

COSTA, Arthur e MEDEIROS, Mateus. Police Demilitarisation: Cops, Soldiers and Democracy. *Journal of Conflict, Security and Development*, vol 2 (2), p. 25-45, 2002.

COSTA, Arthur e PORTO, Maria Stela Grossi. Controlando a atividade policial: uma análise comparada dos códigos de conduta no Brasil e Canadá. *Sociologias* [online]. 2011, vol.13, n.27 [cited 2013-04-08], pp. 342-381.

COSTA, Arthur. *Entre a Lei e a Ordem: Violência e Reforma nas Polícias do Rio de Janeiro e Nova York*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

DAMMERT, Lucía e BAILEY, John. ¿Militarización de la seguridad pública en América Latina? Artículo en coautoría con John Bailey. *Foreign Affairs* en Español, 2007b, Vol. 7, n. 2.

DAMMERT, Lucía. Seguridad Pública en la América Latina: ¿qué pueden hacer los gobiernos locales? *Nueva Sociedad*, n. 212, noviembre-diciembre de 2007a

FAIRCHILD, Erika S. Demilitarization of police forces: the case of the federal republic of Germany. *Police Studies, The International Review of Police Development*, v. 7, n. 4, p. 189-199, 1984.

FERNANDES, Heloisa Rodrigues. *Política e Segurança*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1973.

FRÜHLING, Hugo. “Las estrategias policiales frente a la inseguridad ciudadana en Chile”. En Candina, Azun y Hugo Frühling (eds.) *Policía, Sociedad y Estado. Modernización y reforma policial en América del Sur*. Santiago de Chile: Centro de Estudios para el Desarrollo, 2001.

FRÜHLING, Hugo. “Policía Comunitaria y Reforma Policial en América Latina. ¿Cuál es el impacto?”. *Serie Documentos del Centro de Estudios en Seguridad Ciudadana*. Santiago de Chile: Centro de Estudios en Seguridad Ciudadana, Universidad de Chile, 2003.

FRÜHLING, Hugo. *Cambios e Innovación en la Policía Latinoamericana, una nueva mirada a la reforma policial*. Papper, Congreso Mundial de Ciencia Política. Santiago de Chile, 2009.

FRÜHLING, Hugo. El Desafío de la Reforma Policial en la América Latina. *Rev. Electrónica Agenda Pública*, Edición Año V, n° 8, Enero, 2006, pp. 02-07.

FRÜHLING, Hugo. La Policía en Chile: los nuevos desafíos de una coyuntura compleja, en *Perspectivas*, Vol. 3, No. 1, 63-90, 1999.

KALMANOWIECKI, Laura. *Military Power and policing in Argentina, 1900-1955*.

Thesis (PhD) – New School for Social Research, New York, 1985.

MALISKA, Marco Augusto. Max Weber e o Estado Racional Moderno. *Revista Eletrônica do CEJUR*, v. 1, n. 1, ago./dez. 2006.

MALISKA, Marco Augusto. Max Weber e o Estado Racional Moderno. *Revista Eletrônica do CEJUR*, v. 1, n. 1, ago./dez. 2006.

MUÑOZ, Daniel Soto. El Carácter Militar en la Evolución Jurídica de Carabineros de Chile. *Revista Académica de Carabineros*. Santiago de Chile, N° 49, 2010, pp. 100- 140.

PETER, Gabriel. Humano, Demasiado Mundano: teoria do habitus em retrospecto. Brasília. *Teoria e Sociedade*, n° 18.1, jan-jun, 2010, pp. 08-37.

PIETRO, Carlos M. *Militarización de la Policía: una tendencia histórica chilena*, 1990. Disponible em;

<<http://www.memoriachilenaparaciegos.cl/archivos2/pdfs/MC0018154.pdf>>. Acessado em 14/04/2012.

POWELL, Walter W. e DIMAGGIO, Paul. Retorno a la Jaula de Hierro: el isoforismo institucional y la racionalidade coletiva en los campos organizacionales. In *El Nuevo Institucionalismo en el Análisis Organizacional*. Org. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 104-125.

ROCHA, Alexandre P. A Gramática das Polícias Militarizadas: estudo comparado entre a Polícia Militar do Estado de São Paulo e Carabineros de Chile, em regimes políticos autoritários e democráticos. 2013. 302 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ROSEMBERG, André. *De Chumbo e Festim, uma história da Polícia Paulista no Final do Império*. São Paulo: Fapesp, 2010.

ROUQUIÉ, Alain. *O Estado Militar na América Latina*. São Paulo: Alfa-ômega, 1984.  
SOTO, Hernán. Militarismo en Chile. *CEME* – Centro de Estudios Miguel Enríquez – Archivo de Chile, 2005, pp. 01-11.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Ed. Cutrix, 2011. WEBER, Max. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Tradução Artur Morão; Lisboa/Portugal: Edições 70, 2009.

# **SABERES CAMPESINOS Y AGRI-CULTURA DEL MAGUEY EN HUASCA, HIDALGO, MÉXICO**

González Santiago, María Virginia

# SABERES CAMPESINOS Y AGRI-CULTURA DEL MAGUEY EN HUASCA, HIDALGO, MÉXICO

## I. INTRODUCCIÓN

Ante los problemas derivados del cambio climático es importante revalorar los sistemas alimentarios y la multifuncionalidad de la agri-cultura campesina, basada en procesos de producción que recuperan saberes ancestrales de plantas que están adaptadas a condiciones locales de escases de agua, como es el caso del maguey (*Agave salmiana*).

En este trabajo se presenta la sistematización y comparación de los saberes de doce campesinos; 6 hombres y 6 mujeres; acerca del aprovechamiento actual del maguey, de la región de Huasca, Hidalgo, de manera específica se derivan aprendizajes hacia la agroecología, desde la perspectiva de la ecología cultural.

El maguey en la cultura de México, es una planta milenaria, que además del pulque, bebida alcohólica sagrada en tiempos prehispánicos, proveyó de vestido, casa, combustible, utensilios y alimento para humanos y animales. Por ello fue llamado como el árbol de las maravillas. Y considerada por numerosos pueblos originarios de México como una planta sagrada, por los beneficios que obtenían de ella y sus usos rituales.

En el siglo XIX la producción, comercialización y consumo del pulque, llegó a ser una industria importante, las haciendas del centro de México abastecían a las pulquerías de la Ciudad de México. No obstante, su importancia económica, a principios del siglo XX empezó una campaña de desprestigio contra esta bebida y las políticas gubernamentales apoyaron la industria cervecera. Ello disminuyó su consumo con los consiguientes impactos ambientales que traía este tipo de cultivo por los servicios ambientales que proporciona: retención de suelo y agua, microhábitat para flora y fauna silvestre, fijación de carbono, entre otros.

En este trabajo se resalta que la agricultura es una forma de vida, que expresa la cultura de un determinado grupo social, por ello se escribe separada por un guión: agri-cultura, para enfatizar la dimensión cultural y no abordarla simplemente como una actividad productiva. Se partió del supuesto que la agri-cultura campesina, fomenta y conserva agroecosistemas multifuncionales, como es el sistema agrosilvopastoril de magueyes, intercalados con cultivos anuales y el pastoreo de animales, los cuales, en conjunto, contribuyen a su soberanía alimentaria. La agroecología es un paradigma diferente de hacer agricultura. La agroecología como transdisciplina científica, recupera y revaloriza el saber ancestral y factual de los agricultores en general y de los campesinos en particular. Para ello, a manera de marco teórico-metodológico en el primer inciso se desglosan los aportes de la ecología cultural a la agroecología, posteriormente se resalta la importancia de la agroecología y el cambio cultural para la sustentabilidad; después se desglosa la metodología. En los resultados y discusión, se presenta la agri-cultura acerca del aprovechamiento del maguey y la división de saberes por género, finalmente se presentan las conclusiones y las referencias citadas.

## II. APORTES DE LA ECOLOGÍA CULTURAL A LA AGROECOLOGÍA

La ecología cultural aporta a la agroecología un marco teórico-metodológico para comprender que las sociedades humanas, son parte de un todo. El punto común entre ecología cultural, ecología y agro-ecología es la ecología, entendida como el estudio de las relaciones entre los seres vivos y el ambiente. Es importante recalcar que entre los seres vivos también se consideran a los humanos, aunque éstos se distinguen por ser los únicos que generan cultura (González, 2015). La cultura entendida como una creación humana, como una totalidad que tiene un componente material y otro intangible, expresados a través del conjunto articulado de conocimientos, creencias,



valores, prácticas, actitudes, aptitudes, sentimientos que expresan una cosmovisión y un modo de vida. En tanto el concepto de ecología proviene de la raíces griegas *oikos*, que significa casa y logos, estudio, tratado. Así, la ecología es la ciencia de la casa común, alude nuevamente, como la cultura, a otra totalidad. Y la agro-ecología a través de impulsar una agri-cultura sustentable contribuye al cuidado de la casa común, este enfoque que pone en el centro el estudio de las relaciones entre sociedad y ambiente no es nuevo.

A través de la ecología cultural, en el marco de la antropología cultural, Julian Steward (1972), planteó en 1951 que las sociedades humanas interactúan con su ambiente, con diferentes niveles de integración sociocultural. Steward situó como prioridad conocer el desarrollo histórico de las regiones, su propuesta etnográfica implica estudiar una subcultura e instituciones sociales con diferentes niveles de complejidad, así como las condiciones particulares de su ambiente y la historia local, lo cual puede evidenciar diferencias sustanciales entre integrantes de un mismo grupo étnico. Por eso, Steward señaló que la clasificación debería sustentarse en la comparación de los conjuntos organizados de rasgos materiales más importantes para la subsistencia. Así nace la ecología cultural como el estudio de las interacciones dinámicas entre ambiente, economía, tecnología productiva y estructura social con el propósito de dilucidar cómo se lleva a cabo la adaptación humana al ambiente y cómo el ambiente es adaptado a través de mecanismos culturales. Esta propuesta metodológica pone su foco de atención en la subsistencia y en los procesos de producción en contraste con el enfoque de la ecología política (Boehm, 2013) la cual se aboca a las relaciones de poder, a distintas escalas, como lo hace la agroecología, definida como una ciencia, una práctica y un movimiento social, político y ético.

El enfoque de la ecología cultural es un aporte a la agroecología. La agroecología surge después que la ecología cultural, en los años setenta del siglo veinte, con un énfasis en aplicar los principios y conceptos de la ecología al diseño y manejo de agroecosistemas sostenibles y posteriormente se cambió la unidad de análisis, de los agroecosistemas a los sistemas agro-alimentarios. Sin embargo, y si se recupera el enfoque de la ecología cultural sería importante definir a la agroecología como una transdisciplina que revaloriza el saber ancestral y lo conjuga con el saber científico para impulsar sistemas alimentarios sustentables.

En la perspectiva de la ecología cultural, las características de los agroecosistemas tradicionales o locales que sistematiza Gliessman (2010), son relevantes porque: representan un punto intermedio entre los ecosistemas naturales y la agricultura convencional; tienen una larga historia de co-evolución, adaptación, y cambio; no dependen de insumos comerciales; usan recursos renovables y disponibles localmente; enfatizan el reciclaje de nutrientes; benefician al medio ambiente dentro y fuera de la finca y de la unidad de producción; están adaptados a las condiciones locales; aprovechan al máximo los microambientes; maximizan rendimientos a la vez que sostienen la capacidad productiva; mantienen la diversidad y continuidad espacial y temporal; priorizan la producción para satisfacer necesidades locales; dependen de y conservan la diversidad genética local; además, dependen de y conservan el conocimiento y cultura local. Este análisis de los agroecosistemas, visto como un primer nivel de análisis, recupera el enfoque de la ecología cultural, sin embargo enfatiza en la producción de las especies domesticadas, acorde con la unidad de análisis de la agroecología, enunciado como el sistema agro-alimentario, si bien señala la multifuncionalidad de la agricultura, deja de lado el aprovechamiento de los recursos naturales, a manera de una cosecha inadvertida (Hernández, 1995) ó cosecha escondida (Melnyk, 1995), que obtienen los campesinos al recolectar, cazar y pescar especies silvestres. Por ello, González (2014) sustenta que la unidad de análisis de la agroecología deben ser los sistemas alimentarios locales e incluir además de las especies domesticadas el aprovechamiento de las especies silvestres a fin de lograr sistemas alimentarios sustentables. En esta agroecología tanto la agri-cultura definida como forma de vida González, (2008) y la etnoagronomía, definida por Cruz, et al. (2015) como la etnociencia que se encarga del estudio de los saberes que los campesinos indígenas y mestizos ponen en práctica durante el proceso de aprovechamiento de los recursos naturales, por medio de

actividades agrícolas, pecuarias, forestales y de la fauna para obtener los satisfactores antropocéntricos necesarios para su subsistencia, reproducción social y desarrollo, son relevantes para sistematizar los saberes campesinos.

Al estudiar sistemas alimentarios en su conjunto y no el subconjunto sistemas agro-alimentarios (integrados solamente por especies domesticadas), entonces el enfoque de la ecología cultural es un apoyo teórico-metodológico para analizar las relaciones desde el agroecosistema y su interacción con el ecosistema, lo cual crea una cierta calidad de la matriz agrícola, pero también analiza el sistema alimentario de manera vertical, como un proceso de producción en sentido amplio, que incluye desde la producción, la circulación de mercancías, la distribución y acceso a los medios de producción y el consumo. Por tanto, el sistema alimentario implica una mirada histórica y multifuncional de la agri-cultura, con diferentes niveles de integración sociocultural, que contempla no sólo los procesos de producción, la generación de mercancías, sino también los valores de uso, las relaciones no mercantiles que las sociedades campesinas, mestizas y de los pueblos originarios, aún mantienen como parte de su cultura.

### III. AGROECOLOGÍA Y CAMBIO CULTURAL

La agroecología y las agri-culturas: campesina, natural, biológica, biodinámica, biointensiva, orgánica y la permacultura se enmarcan en el paradigma de la sustentabilidad González, (2014), orientación ya expresada por el ecodesarrollo desde los años setenta. La sustentabilidad y la agroecología se ubican como medios que contribuyen a que la humanidad tenga una calidad de vida y a lograr el buen vivir, para ello, impulsa procesos que combina el trinomio de aprovechar-producir-conservando, por lo cual la agroecología es sólo una parte dentro de la sustentabilidad, dado que ésta última engloba todas las esferas de la actividad humana y trata de incidir en el manejo sostenible de corto, mediano y largo plazo de nuestro planeta, al mismo tiempo se destaca que las acciones locales, repercuten a nivel global y viceversa.

La agroecología se aboca a mantener el frágil equilibrio de aprovechar-producir-conservar, y así disminuir la huella ecológica que dejan las actividades humanas sobre el ambiente, es el cuidado de la casa común y pensando como humanidad ¿de qué tamaño es nuestra casa común? Nuestra casa es el planeta, el universo.

La conservación de los recursos naturales exige un cambio de cultura ambiental, implica practicar una agri-cultura diferente, manejar los agroecosistemas lo más cercano a los ecosistemas presentes en la naturaleza, considerando su diversidad estructural y funcional para evitar que algunos organismos se conviertan en plaga; significa un cambio en los valores éticos, hacernos responsables como sociedad de nuestros actos y no eludir nuestra responsabilidad de los daños que se ocasionan por la erosión de los suelos, la deforestación, el agotamiento y contaminación de los mantos freáticos, de los cuerpos de agua y señalar que todo es causa del cambio climático. También implica superar el ecologismo e incorporar a la ecología como una ciencia, cuyo objeto de estudio son las relaciones entre los seres vivos y su ambiente. Vale la pena preguntarse ¿qué queda fuera de las complejas relaciones entre los seres vivos y los factores abióticos? Cabe recalcar que la agricultura sólo es una parte de ese todo, que no implica tan sólo el estudio de una parte de la realidad, por ejemplo, las plantas cultivadas y los animales domesticados, por el contrario, nos marca una relación estrecha entre las zonas rurales, las urbanas y las rururbanas, entre los recursos silvestres y los domesticados, entre las diferentes agriculturas y su impacto en los recursos naturales y en la biodiversidad.

Además, la agroecología parte de experiencias que han perdurado a través del tiempo, que hacen uso de energías renovables, manejados gracias a los saberes ancestrales de los campesinos y analizan desde una perspectiva científica constructivista aquellos elementos que pueden ser incorporados por otros productores para lograr una agri-cultura que se sustente en el tiempo, que considere la cultura ambiental de las diferentes sociedades, entonces deberíamos de renombrarla

como agri-ecología. Así la agri-ecología, incluiría a la agri-cultura vista como un todo, vista como una forma de vida, como una posición política y ética (González y Fernández, 2010).

La agroecología es una ciencia posmoderna, que se inscribe en el paradigma de la complejidad, revaloriza el saber etnoecológico de los productores a través de sistematizar los principios ecológicos de manejo de la agri-cultura campesina y de su modo de vida, aborda tanto aspectos de manejo de especies domesticadas en armonía con los ciclos de regeneración de la naturaleza y con los ecosistemas de cada región, así como del uso de las especies silvestres, toleradas e inducidas, la conservación de la biodiversidad y de los procesos naturales, como la sucesión vegetal, como parte de los recursos.

#### IV. METODOLOGÍA

Se empleó el método etnográfico, de 2016 a 2018, basado en la antropología ecológica y la ecología cultural, se entrevistó a profundidad a doce campesinos (6 hombres y 6 mujeres) y se sistematizó la división de saberes por género. En la primera etapa se hizo un listado de los usos que le dan al maguey, a lo largo del año, lo cual se complementó, en las fases de campo con el registro fotográfico y la degustación de los alimentos que los campesinos preparan a partir del maguey y que consumen de manera cotidiana y aquellas que se emplean en festividades. Se sistematizaron los usos, de acuerdo a siete categorías: alimentación, construcción, medicinal, combustible, ornamental, forraje y utensilios. Además, se ubicaron los servicios ecosistémicos del cultivo del maguey. Finalmente se sistematizó la información y se presentó para su validación al grupo de campesinos que son reconocidos en la región como expertos locales, a partir de sus observaciones se precisaron algunos datos.

#### V. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La región de estudio se localiza en el municipio de Huasca de Ocampo, Hidalgo, en un gradiente altitudinal entre 2300 y 3000 msnm. El clima es templado subhúmedo con lluvias en verano C (w2). La vegetación dominante es bosque de pino-encino. Los suelos son de tipo luvisol, phaeozem y andosol, se encuentran sobre rocas volcánicas de tipo ígneo extrusivo andesítica.

La lógica de producción de los campesinos de esta región es de tipo agroecológico: valoran tanto los productos principales como los subproductos, cierran círculos al reciclar materiales y energía para tener un impacto positivo en el ambiente, la economía y en la salud humana y de la naturaleza (González, 2015). Con el manejo agroecológico del maguey hacen uso de recursos locales renovables, favorecen la conservación del suelo y agua, y la diversificación productiva. En este caso, el sistema agrosilvopastoril combina el maguey con árboles frutales, nopales, cultivos anuales y el pastoreo de ovinos, caprinos, bovinos y ganado caballar.

##### V.1 *Agri-cultura y estrategias agroecológicas de aprovechamiento del maguey*

La agri-cultura de los campesinos de Huasca, Hidalgo, incluye además del cultivo de la milpa (maíz, frijol, calabaza, chilacayote y haba), otros cultivos anuales que establecen en superficies menores a media hectárea: alverjón, avena, trigo y cebada. el aprovechamiento de arvenses (siete tipos de quelites) y de diversas especies silvestres ó con distintos grados de domesticación que fomentan y toleran en su territorio, tanto en sus parcelas y en espacios de uso común. La importancia cultural del maguey (*Agave salmiana*), se debe a que se emplea de 62 formas distintas, a lo largo de todo el año (Tabla 1). Los campesinos usan de manera integral todas las partes del maguey: como alimento (22), utensilios (15), servicios ecosistémicos (12), combustible (4), medicinal (4), construcción (3) y forraje (2). Si bien un producto muy apreciado es la obtención de aguamiel para consumirla directamente, como edulcorante de atoles y principalmente para producir el pulque; además elaboran: vinagre; ixtle para lazos y ayates. Los mezotes, mezontetes y quiotes

secos como combustible; pencas verdes, con diversos usos, tanto para obtener el mixiote, como para cocinar a la penca, usado como tapón y como contenedor.

El uso de las pencas más jóvenes, más flexibles, que aún no han desarrollado sus espinas se llegan a usar como *xhoma*, la penca es usada como recipiente para tomar pulque, especialmente en ocasiones festivas y ceremoniales; el quiote e inflorescencia como alimento de animales de traspatio, especialmente para los cerdos; el aprovechamiento de las pencas escurridas, para darlo como alimento (forraje), despenca el maguey lo pican, esto lo hacen con las pencas de los magueyes que ya fueron raspados, que ya se les agotó la producción de aguamiel, que ya no tienen tanto *guixhe* y que son más palatables por los animales (ovinos, caprinos y vacunos), es un alimento muy importante en época de sequía; la inflorescencia (*golumbos*), el quiote tierno o meristemo apical (*buevito*) como alimento para humanos. En caso de haber sido picado-mordido por algún animal venenoso se aplica en la herida el *guixhe* de pencas jugosas y para evitar que se infecte una herida, también. El aguamiel es considerada medicinal y nutritivo para que las mujeres que están amamantando la consuman, así como para personas con diabetes.

Además del aprovechamiento de hongos y gomitas de maguey, *chinicuiles* (*Hypopta agavis*), o gusano rojo, y chichas o gusano blanco (*Acentrocne me hesperiaris*). Utilizan las púas grandes como agujas y el ixtle como hilo, las púas pequeñas como ganchos para sacar las chichas, así como anteriormente, era más común el uso de las pencas secas, llamadas mezotes como tejas para techos de casas y corrales, recientemente la elaboración de miel de maguey y aún más reciente el uso de *xhastle* como levadura para ensilar y en la elaboración de abonos orgánicos.

### V.2 División de saberes por género acerca del maguey

La noción de género alude a la construcción socio-histórica de las identidades de las mujeres y hombres en ese complejo entramado de relaciones materiales y simbólicas que son las sociedades humanas. El enfoque de género distingue los roles sociales que se consideran propios para hombres y para mujeres, en cierto contexto cultural, social e histórico, a diferencia del feminismo, el cual se enfoca en reconocer a las mujeres como sujetos autónomos a través de visibilizar los patrones de desigualdad que ubican a las mujeres, en términos de Simone de Beauvoir, como el segundo sexo, un colectivo discriminado y objeto de sujeción (Silipandri y Zuluaga, 2014). Los saberes culturalmente aceptados en la región de estudio, para las mujeres son: 14; para hombres 28 e indistintamente 20 (Tabla 1).

TABLA 1. DIVISIÓN DE SABERES, POR GÉNERO, SOBRE USOS DEL MAGUEY, EN HUASCA, HIDALGO, MÉXICO

Saberes femeninos:14	Saberes masculinos: 28	Saberes generales: 20
-Obtención de la fibra (ixtle) para la elaboración de ayates (fino y <i>xborgo</i> ). -Uso de aguamiel como bebida y edulcorante. -Uso del <i>mexhal</i> mezclado con masa, cebada o trigo, para hacer tortillas, en épocas de escases de maíz. -Ixtle como hilo y para elaborar:	-Manejo de magueyes como sistema agrosilvopastoril (retención de suelos, mejorar infiltración de agua, aporte de materia orgánica, inflorescencias para polinizadores y pájaros, cerco vivo, barrera rompe fuego). -Raspar magueyes para obtener aguamiel para elaborar pulque (bebida alcohólica). -Trampas para fauna silvestre que bebe aguamiel (tlacuache y zorrillo). -Aguamiel para abejas en época de sequía. -Uso del <i>mexhal</i> como forraje. -Pencas escurridas para forraje. -Pencas escurridas para barbacoa. -Pencas verdes-jóvenes para cocinar. -Obtener Mixiotes (epidermis de pencas).	-Púas grandes como agujas. -Uso de pulque para salsas. - <i>Xhastle</i> : como levadura: para elaborar pan. -Planta de ornato. -Hongos de maguey (seta). -Mixiotes (epidermis penca) para platillos. -Miel de maguey. -Mezontete: gusano blanco comestible.

<ul style="list-style-type: none"> <li>-Artesanías</li> <li>-Zacates</li> <li>-Morrales</li> <li>-Escobeta para lavar trastes.</li> <li>-Escobetilla como peine.</li> <li>-Cocinar la inflorescencia (golumbos) y el meristemo apical (huevito).</li> <li>-Elaboración de vinagre.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Obtención del ixtle para hacer lazos.</li> <li>-Recolección de Chinicuiles (<i>Hypopta agavis</i>).</li> <li>-Extracción de las Chicharas (<i>Acentrocne me hesperiaris</i>).</li> <li>-Púas pequeñas como ganchos.</li> <li>-Penca joven como recipiente para beber pulque o <i>Xboma</i>.</li> <li>-Penquita joven como contenedor</li> <li>-Penquitas-punta como tapón.</li> <li>-Uso del quiote fresco e inflorescencia para forraje.</li> <li>-Uso de mezotes para techar y quiotes secos para cercas y como vigas.</li> <li>-Uso del pulque y <i>xbastle</i> como levadura para ensilar forraje y elaborar biofertilizantes.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Gomitas de maguey (chicle).</li> <li>-Pencas para retener agua de lluvia.</li> <li>-Maguey seco: combustible (mezotes, mezontetes y quiotes e inflorescencias)-</li> <li>Mezontete contenedor de agua.</li> </ul>
---	---	---

La importancia cultural del maguey también reside en que es un saber compartido entre hombres y mujeres. Es valorado indistintamente por hombres y mujeres, por lo cual existe una actitud de conservar este sistema etnoagroforestal y al maguey como parte de éste. A diferencia de los estudios enfocados a los campesinos-hombres, en el enfoque de género se distinguen los roles culturalmente aceptados para hombres y mujeres, en el marco de cada agri-cultura, así se visibiliza tanto el papel de las mujeres como de los hombres, sus conocimientos y su trabajo en la conservación y manejo de la biodiversidad, la agrobiodiversidad y de los recursos naturales.

La agri-cultura sobre el maguey es multifuncional, los campesinos usan todas las partes del agave, a lo largo de todo el ciclo de vida del maguey, incluso cuando éste muere, lo emplean todo el año y es muy importante en época de sequía para alimentar a su ganado y es un microhábitat para la sobrevivencia de la fauna y la flora silvestre. Los saberes femeninos están más asociados a los usos del maguey en el espacio doméstico, y los saberes masculinos a aquellos que se desarrollan directamente en las parcelas, por ejemplo y para ilustrar la complementariedad de saberes, los hombres son los que desprenden el mixiote o epidermis de las pencas jóvenes del maguey y las mujeres son las que las utilizan para preparar los platillos, tales como cordero, nopales en mixiote. Así la elaboración de los ayates es un saber de las mujeres, mientras que: cortar, asar y preparar las pencas para la barbacoa es un saber de los hombres. Esta estrategia de manejo de un recurso adaptado a las condiciones locales es un aporte a la agroecología, desde los saberes ancestrales que campesinos y campesinas actualmente conservan, practican e innovan.

## VI. CONCLUSIONES

Se concluye que la multifuncionalidad del aprovechamiento del maguey es parte de la cultura de los campesinos de Huasca, Hidalgo, México, actualmente hasta de 62 formas distintas. Lo usan a lo largo de todo el año y emplean todas las partes del maguey, esta agri-cultura aporta lecciones importantes a la agroecología. Con el manejo del maguey se ejemplifican los planteamientos de la ecología cultural, así, entre más se parezca un agroecosistema, en cuanto a estructura y función, al ecosistema natural de la región en que se encuentre, mayor es la probabilidad de que dicho agroecosistema permanezca, dado que se apoya en recursos locales, entre ellos el saber local, lo cual se confirma con este estudio de caso.

Es un recurso adaptado a las condiciones ambientales locales. Es un saber compartido entre hombres y mujeres, lo cual favorece el mantener un sistema agrosilvopastoril con funciones ecosistémicas tales como apoyar a la retención de suelos, facilitar la infiltración y las inflorescencias son alimento para aves, abejas y polinizadores en general.

Los campesinos como grupo social, poseen diversos saberes, muchos de ellos aún no documentados, su largo contacto con la naturaleza, su profunda y detenida observación de las cosas, su inquisición intelectual y los frecuentes períodos de escasez, además de sus capacidades de memoria, de conjugar experiencias y de comunicarse, les ha permitido generar y acumular un rico acervo de saberes sobre el maguey.

Finalmente, recalcar que, ante la crisis alimentaria, la agroecología juega un papel importante al sistematizar los saberes ancestrales y factuales de los campesinos, para generar alternativas tecnológicas viables, de bajo costo, de gran impacto positivo en lo ambiental, económico y social. Y esta área del conocimiento cobra gran relevancia cuando se mira hacia un pasado no muy lejano, a principios del siglo pasado, cuando se practicaba una agricultura sin la aplicación de insumos externos derivados del petróleo y se recuperan las tecnologías y las estrategias que los campesinos implementaban, y para el caso del maguey en la región de estudio, aporta a su soberanía alimentaria.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

Boehm, Brigitte (2013): “Buscando hacer ciencia social: la antropología y la ecología cultural”. En Escobar, Antonio (Compilador): *La ecología política, la ecología cultural y la historia ambiental a través de relaciones. Estudios de historia y sociedad*. México: Colegio de Michoacán, pp.209-289.

Cruz-León, Artemio/Cervantes-Herrera, Joel/Damián-Huato, Miguel Ángel/Ramírez-Valverde, Benito y Segura-Chávez, Pío Giovanni (2015): “Etnoagronomía, tecnología agrícola tradicional y desarrollo rural”. En: *Revista de Geografía Agrícola*, Núm. 55, pp. 75-90.

Gliessman, Stephen/Rosemayer, Martha (eds.) (2010): *The conversion to sustainable agriculture: principles, processes and practices*. New York: C.R.C. Press, Taylor&Francis, pp. 3-14.

González-Jácome, Alba (2015): “Analysis of Tropical Homegardens through an Agroecology and Anthropological Ecology Perspective”. En Méndez, Ernesto/Bacon, Christopher/Cohen, Roseann y Gliessman, Stephen (eds.) *Agroecology as a Transdisciplinary, Participatory, and Action-oriented Approach*. NY: CRC Press, Taylor&Francis Group, 233-258.

González-Santiago, María Virginia (2008): *Agroecología: saberes campesinos y agricultura como forma de vida*. México: Universidad Autónoma Chapingo, 177pp.

González-Santiago, María Virginia/Fernández, Demetrio (2010): “Recursos naturales, crisis energética y agroecología”. En González, María Virginia y Guízar, Enrique (coord.). *Agricultura, ciencia y sociedad rural 1810-2010*, Tomo I. México: Universidad Autónoma Chapingo, 255-270.

González-Santiago, María Virginia (2014): “Agroecología e interculturalidad: más allá de la inter y la transdisciplina”. En Fernández, Ximon & Copena, Damián (coord.). *Propostas Agroecológicas: ao industrialismo*. España: Ed. GIEEA, pp. 1128-1137.

González-Santiago, María Virginia (2015): “Etno-agri-cultura y manejo agroecológico del territorio de los campesinos de Huasca, Hidalgo, México”. En: Sarandón, Santiago (Coord.). *Memorias del V Congreso Latinoamericano de Agroecología*. Argentina: Universidad de La Plata.

Hernández, Efraím (1995): “La cosecha inadvertida de la agricultura tradicional en México”. En *La Milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional*, Tomo 2. México: Colegio de Postgraduados, Montecillo, pp. 631-642.

Hernández, Efraím (2007): “La investigación de huarache”. En: *Revista de Geografía Agrícola*, Núm. 39, Julio-diciembre. México: Universidad Autónoma Chapingo, pp. 113-116.

Melnyk, M.(comp.). (1995): “La cosecha escondida: alimentos silvestres y sistemas agrícolas”. En: *Biodiversidad*, Núm. 5, Octubre. Uruguay: REDES-AT, pp. 17-19.

Silipandri, Emma y Zuluaga, Gloria P. (coords) (2014): *Género, agroecología y soberanía alimentaria: perspectivas ecofeministas*. España: Icaria, 237 pp.

Steward, Julian (1972): *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. USA: University of Illinois Press, pp. 25-128.

# **MONTUVIOS Y AFRODESCENDIENTES, PENSAR DESDE LA DECOLONIALIDAD**

Moreira Pinargote, Alba Liliana



## DESARROLLO/PROGRESO: EL MITO DE UN IDEAL MORAL. MONTUVIOS Y AFRODESCENDIENTES, PENSAR DESDE LA DECOLONIALIDAD

### I. EL DESARROLLO/PROGRESO COMO CONSECUENCIA INEVITABLE:

Antes de aterrizar la problemática respecto a la verbalización del paradigma de desarrollo y progreso en las comunidades montuvias y afrodescendientes del Ecuador [concretamente en la provincia de Manabí y Esmeraldas] me gustaría abordar el concepto de desarrollo y progreso. No es una genealogía del concepto en sí, pero sí una revisión significativa de los fundamentos teóricos. No abordaré aquello que denomino «verbalización» del paradigma en las comunidades seleccionadas porque es un trabajo que todavía se encuentra en ejecución.

Por lo tanto, ¿Qué se entiende y cómo ha evolucionado a lo largo de la historia el paradigma de desarrollo y progreso? Estos conceptos se presentan como ideales inevitables de toda sociedad tradicional hacia una superior. Por lo que las sociedades mal llamadas subdesarrolladas, definidas como aquellas carentes de razón e industrialización se han convertido paulatinamente en objeto de estudio. El progreso y posteriormente desarrollo son ideales que se presentan como desprovistas de carga moral. No obstante, la sucesión de hechos históricos, tales como las etapas que plantea Walt W. Rostow (1993) hacia el desarrollo de los pueblos contiene necesariamente una intencionalidad. Por lo que el hecho y el valor de estos ideales morales no pueden entenderse por separado.

Al abordar la idea de desarrollo es necesario conceptualizar a la par la idea de progreso. Según Robert Nisbet (1980) esta categoría ha tenido hasta la actualidad cinco premisas fundamentales: la fe en el valor del pasado; la combinación de que la civilización occidental es noble y superior a las otras; la aceptación del valor del crecimiento económico y del desarrollo tecnológico; la fe en el conocimiento científico y erudito; y la importancia intrínseca en el valor de la vida y el universo. Estos cinco momentos es lo que constituyen en una visión amplia la idea de modernidad. En suma, concluye Nisbet, casi no hay límite para los propósitos que el ser humano se ha fijado a lo largo de la historia para asegurar el tan deseado progreso. Concluye resaltando que progreso tiene múltiples significados: para los griegos un avance de las artes y las ciencias, con beneficios para el bienestar humano; para los cristianos es el camino hacia la perfección en la tierra; y para los modernos en Francia e Inglaterra, expansión del conocimiento, instituciones libres, afianzar el estado político [poder y dominio de la fuerza].

El progreso se instala como sinónimo de orden, la carencia del mismo resulta ser un infortunio para las sociedades que lo contengan. Ya en el siglo XX la noción de progreso como un proceso natural de evolución va perdiendo fuerza, aunque nunca desaparece en las ciencias sociales. En la actualidad, al menos, parece existir un cierto escepticismo dado que no hemos alcanzado ningún límite de «desarrollo» económico, y porque, entre otros aspectos, seguimos agotando los recursos naturales, sin duda, finitos que poseemos.

La noción de progreso y posterior desarrollo se exporta de Europa y Estados Unidos a sus zonas de influencia desde la perspectiva cultural propia y denigra aquella de acogida. Desde esta investigación se propone precisamente darle la vuelta a esta noción, sin olvidar que existe un legado histórico, pero afirmando que es necesario observar y analizar cómo un país como Ecuador se construye y reconstruye actualmente en el marco de aquello que parece aún no llegar: el progreso y el desarrollo.

El progreso se torna desarrollo económico en el momento en el que se reduce el ideal [progreso] al fundamentalismo de la producción y el consumo como sinónimo. Este momento de

conexión entre progreso civilizatorio y acumulación de capital se cruzan en el S. XVI con la invención de las Américas, precisamente por el comercio de esclavos.<sup>1</sup> Eric Williams (2011) en su estudio sobre la situación del esclavo y su relación con el capitalismo subraya que cuando se adoptó la esclavitud, no fue una elección frente al trabajo libre; no hubo discusión moral en absoluto al respecto. Las razones eran económicas:

Con la limitada población europea del siglo XVI, los trabajadores libres necesarios para cultivar materias primas como el azúcar, el tabaco y el algodón en el Nuevo Mundo, no podían ser obtenidos en cantidades adecuadas para permitir una producción a gran escala. Para esto era necesaria la esclavitud y para obtener esclavos, los europeos se dirigieron primero a los aborígenes y luego a África. (Williams 2011: 32)

La noción de «progreso» entendida como ideal civilizatorio se mantiene a lo largo de la historia y se incorpora de manera incuestionable en la construcción de las sociedades modernas, en la transición generalizada de estructuras cacicales a Estados. El «desarrollo» conlleva un progreso social, y se conceptualiza e integra transversalmente. En el siglo XX, se plantea como premisa el progreso económico acelerado, aunque ello implique ajustes dolorosos y la reestructuración de las sociedades subdesarrolladas. La prosperidad material es la prioridad y el ideal al que cualquier sociedad debe alcanzar: eliminar la miseria [lo primitivo] e implantar una lógica concreta de desarrollo. El término «subdesarrollo» obtuvo eco internacional el 20 de enero de 1949, cuando el presidente estadounidense Harry S. Truman<sup>2</sup> pronunció su discurso de investidura.

Desde entonces dejaron de ser lo que eran [las poblaciones sin desarrollo] en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros [...] que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría homogenizante. (Esteva 1996: 37)

Truman hablaba de capital, ciencia y tecnología como los principales componentes. Así, lo que se denominaba como sueño americano sería extrapolable a las demás naciones carentes de progreso/desarrollo. Tal y como Arturo Escobar analiza en su obra *La invención del tercer mundo* (2007). El análisis del discurso sobre el desarrollo a través de la historia permite observar las razones por las que los países empezaron a considerarse subdesarrollados y por ende legitimaron la larga e inalcanzable cruzada hacia el prometido desarrollo. Una tarea en la cual seguimos inmersos (Escobar, 2007). El desarrollo se instaura, y ha merecido innumerables trabajos de investigación, cada cual más singular, para determinar cuál es el correcto desarrollo en términos económicos, comunitarios, sustentables, participativos, entre otros.

Al hablar de desarrollo Gustavo Esteva (1996) apunta que «muy pocas palabras son tan tenues, frágiles e incapaces de dar sustancia y significado al pensamiento y la acción como ésta» (p. 38). Este término, traído de la biología, se convirtió en un concepto que implica la evolución hacia una forma cada vez más perfecta, pero ya no desde lo científico, sino desde una idea concreta superior de perfectibilidad en condiciones de vida [en la que se incluyen bienes materiales y condiciones político-sociales]. La metáfora biológica se transfirió a la esfera social a finales del siglo XVIII cuando Justus Moser (1708) utilizó la palabra desarrollo al referirse al proceso gradual de cambio social, y lo describió como si se tratara de un proceso natural.

---

<sup>1</sup> La esclavitud era una institución económica. «Había sido la base la economía griega y había edificado el Imperio Romano. En los tiempos modernos proveía el azúcar para el té y las tazas de café del mundo occidental. Produjo el algodón que sirvió de base al moderno capitalismo» (Williams 2011: 31).

<sup>2</sup> El primero en pronunciar el término fue Wilfred Benson (miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo en 1942) y aunque se empleó en estudios económicos durante los años siguientes, fue con Harry S. Truman que el concepto de poblaciones subdesarrolladas adquirió relevancia (Esteva 1996).

En 1939, cuando el gobierno británico transformó la Ley del desarrollo de las colonias en la Ley de desarrollo y bienestar de las colonias se evidenció una innegable fusión económica y política. Los británicos para dar un sentido positivo al protectorado colonial aludieron a la necesidad de salvaguardar a los pueblos nativos niveles mínimos de nutrición, salud y educación. En este momento, «el nivel de civilización con el nivel de producción» se fusionaron en una sola categoría: desarrollo (Esteva 1996: 40). O lo que vendría a ser lo mismo: una meta deseable. Pero esta meta ya no incluía el progreso necesariamente intelectual, como ser humano, sino más bien en términos de crecimiento económico.

Entre los años cincuenta y sesenta las teorías del desarrollo pasaron de un enfoque netamente económico al enfoque de las necesidades básicas, que ponía en cuestión el crecimiento y la distribución de beneficios. Se empieza a utilizar el desarrollo social [mejora en la calidad de vida de las personas] como contraparte del desarrollo económico. En 1974 [Declaración de Cocoyoc] enfatizó que el objetivo del desarrollo es el ser humano. Esta declaración incorporó además que el desarrollo puede seguir diferentes caminos, así como autosuficiencia y la necesidad de cambios económicos, sociales y políticos.

El desarrollo, por lo tanto, se convirtió en un concepto más amplio que incluye todos los aspectos de la vida, en colectividad y en relación con el mundo y su propia conciencia (Esteva 1996). La gran parte de teóricos proponen desde estas líneas de investigación resolver los problemas sociales y económicos de las regiones empobrecidas, en base a estrategias que trascienden la idea del crecimiento pensado únicamente desde el producto interno bruto [PIB] de los países —a través de propuestas tales como: «otro desarrollo», «desarrollo participativo», entre otros—. La realidad es que 45 países, una estimación de 83 millones de personas, necesitaron asistencia alimentaria en emergencia durante el 2017, un 70 por ciento más respecto a 2015, según datos del Banco Mundial. Las diferentes teorías de desarrollo/progreso no han conseguido la aplicación esperada. Con la intención de «des-subdesarrollarse» (Escobar 2007) los países se han sometido a las más variopintas recetas.

La idea de desarrollo se rige por los mismos principios que el discurso colonial. Se ha generado una serie de justificaciones acerca del ejercicio del poder sobre los territorios considerados «subdesarrollados», del «tercer mundo», de la «periferia». Arturo Escobar realiza un análisis en detalle del concepto/paradigma, la relación de formas de conocimiento con las técnicas de poder:

Como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, analizando las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como «desarrolladas» o «subdesarrolladas». (Escobar 2007: 30)

Desde América Latina la más influyente de las tentativas de mostrar de nuevo la globalidad del capitalismo fue la propuesta de Raúl Prebisch y sus asociados, para pensar el capitalismo como un sistema mundial diferenciado en «centros y periferias». Esta visión fue retomada y reelaborada en la obra de Immanuel Wallerstein en la propuesta teórica «sistema–mundo moderno» (Quijano 2014: 288).

Aníbal Quijano señala que «todos los países cuyas poblaciones son, en su mayoría, víctimas de relaciones racistas o etnicistas de poder, no han logrado salir de la periferia colonial, en la disputa por el “desarrollo”» (p. 320). La premisa de alcanzar lo «bueno» prevalece con el patrón moderno europeo. La práctica moderna civilizatoria impuso, a través de la fuerza, un modelo determinado de cultura impuesta. Esta violencia inviste a la víctima: colonizado, esclavo, mujer [...] (Dussel 1995).

Los ideales universales [impuestos] se enfrascan en crear espacios comunes deseables, que entre otros aspectos son incuestionables. Una aportación a esta idea la recoge Fernando Coronil (1998) quien examina «mapas imperiales» discursivos que enmarcan de manera «invisible» el sentido común e instalan en el imaginario colectivo «retratos mentales o mapas del mundo notablemente consistentes»:

Tanto en el habla cotidiana como en los trabajos académicos, términos tales como el «Oeste», «Occidente», «Centro», «primer mundo», «Este», «Oriente», «periferia» y «tercer mundo» son usados comúnmente para clasificar e identificar diversas áreas geográficas, aunque no siempre queda claro a qué se refieren estos términos, se les utiliza como si existiera una realidad externa y bien definida a la cual corresponden o por lo menos tienen el efecto de crear esa ilusión. (p.123)

El uso de estas categorías es casi inevitable, aunque son de cuño reciente. Tercer mundo, por años se ancló a la periferia: Asia, África y Latinoamérica. Ahora se traslada a los Estados Unidos, donde el término se aplica no únicamente a las zonas habitadas por migrantes originarios de países subdesarrollados sino a los espacios poblados, por ejemplo, por minorías marginalizadas. El término evoca aquello subdesarrollado, en el marco de la Segunda Guerra Mundial, al querer ubicar al *otro* que no pertenece ni al bando socialista, ni al capitalista. En cuanto a «Occidente», se lo asocia con Europa, Estados Unidos, y con la idea de un ser «moderno». Coronil retoma a John Comaroff (1987) para aproximarse a las nociones etnicistas. Éste último define la etnicidad, en contraste con el totemismo, como «un sistema clasificatorio fundado en relaciones asimétricas entre grupos desiguales», que se da de manera casi natural en la construcción significativa del mundo. «La demarcación de las identidades es siempre el producto de la historia y expresa modos particulares de establecer diferencias culturales y económicas» (Coronil 1998: 130). Por lo que «Occidente» y sus variantes dicotómicas son productos de este mismo proceso de diferenciación y clasificación del mundo, que sin ser una justificación permiten ubicar las nociones claves a la hora de establecer las interacciones asimétricas suscritas por el capitalismo global. Entonces, el progreso [y desarrollo] «se constituye a través de un movimiento contradictorio que erosiona y establece fronteras, que libera y contiene energías» (p. 141).

Este repaso histórico, breve, de la noción de progreso y desarrollo responde al propósito de ubicar dichos conceptos en el momento que más influencia tienen para las Américas, y desde los cuales pensar *otras* maneras de entender o rebatir, si cabe, la inevitable transición de una sociedad primitiva hacia una desarrollada. Repensar estas categorías, a efectos de esta investigación, pasa por incorporar en la discusión las líneas de investigación decolonial y postcolonial, incluyendo autores que, sin pertenecer a ellas, contribuyen de manera significativa al análisis de realidades aparentemente inevitables como la modernidad y desde la cual se justifican teorías, y posteriormente políticas, que desembocan en un aparente correcto progreso social y desarrollo económico de los pueblos.

## II. PENSAR EL DESARROLLO Y EL PROGRESO DESDE LA HERENCIA COLONIAL:

Abordar el paradigma de desarrollo y progreso implica enmarcar dichas nociones en el contexto de la modernidad. En este espacio tampoco cabe realizar una genealogía al respecto, empero, se entiende por «modernidad» como un conjunto de comportamientos que sustituyen lo tradicional definiéndola como obsoleta, inconsciente [no racional] e ineficaz (Echeverría 2010). Su origen se ubica en determinados momentos de la historia. En el Renacimiento —la idea de que el hombre burgués puede hacerse a sí mismo, «saliendo [...] a reconquistar [...] una identidad humana concreta que había sido sacrificada por los evangelizadores de Europa y su cristianismo radical [...]» (2010, p. 19)—. En el siglo XV con la conquista de América, dado que en este momento el universo deja de concebirse como un elemento cerrado. Y en el siglo XVIII con la Revolución

Industrial, debido a que se consolidan dos versiones de modernidad: la europea mediterránea y la modernidad noroccidental de Europa trasladada a «América» [Estados Unidos]. «La primera es una modernidad “católica”, la segunda, una modernidad “protestante”, no tanto en el sentido teológico de estos calificativos cuanto en su sentido identitario–político» (2010: 92).

La modernidad (Escobar 2003) puede ser entendida desde la historia, la sociología, la cultura y la filosofía. No obstante, en sí misma no ha logrado la construcción de una realidad completa, sino que ha provocado un proyecto totalizante, en el que en última instancia «nunca ha conseguido hacernos modernos» (Escobar 2003: 57). En el seno de la modernidad se asienta la idea misma del desarrollo y del progreso, en calidad de aquello deseable, que permite a los pueblos salir del estado bárbaro. No obstante, la modernidad, según Appadurai (1996) debe ser entendida como desterritorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple.

Aproximarse a la noción de la modernidad implica marcar un inicio claro de dicho proceso histórico y su relación con el capitalismo. Bolívar Echeverría marca esta relación simbiótica cuando Occidente acepta la neotécnica y el capitalismo se apropia de aquellas técnicas que le son funcionales para la acumulación del capital. Lo cierto en esta afirmación es que la neotécnica (siglo X) marca el inicio de un proyecto civilizatorio, en el que las diferentes sociedades se verán inmersas y desarrollarán diversas maneras de hacer la modernidad existente. El fundamento es la consolidación:

«[...] —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano». (1997: 141)

La noción de «modernidad» capitalista no responde a la variedad de interpretaciones y necesidades, por lo que existe la obligación moral de repensar el concepto. Se replantea desde posturas postmodernistas, postcoloniales y decoloniales. Propuestas de interpretación que pasan por la no–universalización de ideas y actuaciones. «Las identidades colectivas están siendo definidas en lugares fragmentados que no pueden ser cartografiados con categorías anticuadas». De aquí la emergencia de nuevas relaciones entre lo histórico y lo geográfico, con el fin de crear [nuevas] cartografías críticas y abandonar mapas imperiales (Coronil 1998: 142).

Empero, cuestionarse la modernidad desde la herida decolonial ¿a qué se refiere exactamente? La aportación decolonial parte del enfoque denominado modernidad/colonialidad/descolonialidad [MCD], en la que la modernidad no se entiende sin la colonialidad. Los conceptos básicos de la teoría decolonial son: colonización, entendida como el proceso de adquisición territorial; colonia, organización sociopolítica específica; y colonialismo, sistema de dominación. La «colonialidad» evoca una clara diferenciación con el «colonialismo» porque es un llamado de atención sobre la continuidad histórica de las lógicas coloniales, y porque pone en énfasis que las relaciones coloniales de poder no se limitaron a un dominio económico, político, jurídico y administrativo, sino que también fue una dominación en la dimensión cultural y de producción de conocimiento.

Lo decolonial sitúa la modernidad vinculada al proceso de colonización de las Américas y la constitución de la economía–mundo capitalista como parte de un mismo proceso histórico. El pensamiento decolonial es una expresión crítica contemporánea que pone en el centro del análisis la conformación de las Américas, su pasado colonial y el colonialismo del presente. Se localiza en la comprensión de *otras* maneras intelectuales y políticas de acción emancipatoria, en territorios con pasado colonial. La modernidad/colonialidad opera mediante jerarquías de tipo: racial, territorial y de generación de conocimiento, que permiten la reproducción de patrones de dominación.

En suma, la colonialidad es la perpetuación de las estructuras fijadas en la época colonial que no desaparecen cuando este sistema de dominación se disuelve. Autores como Pablo Gonzáles

Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) señalan que aparece, en este momento de la historia, el «colonialismo interno», entendido como el poder racista/etnicista al interior de un Estado–nación. La perspectiva decolonial provee un marco alternativo para debatir sobre categorías aparentemente uniformes tales como la «modernidad», el «desarrollo/progreso», y la «globalización».

La crítica a la modernidad pone en cuestión conceptos del mundo moderno: ciencia, civilización, progreso, desarrollo, democracia, objetividad, razón, universalismo. La perspectiva decolonial pone en el centro de la discusión cómo el patrón colonial del poder [ser y saber] ha dejado heridas provocando la colonialidad. Una herencia que se sigue aplicando en territorios subalternos como el Ecuador. El lugar de enunciación de la autora y desde el cual pretende aproximarse para identificar las principales discusiones/verbalizaciones acerca del desarrollo/progreso en lo contemporáneo, entendiendo el trasfondo histórico y aterrizando esta discusión a la Costa ecuatoriana, concretamente en Manabí y Esmeraldas.

Se parte de la hipótesis de que en el Ecuador existe un discurso hegemónico racializado sobre el proyecto civilizatorio desarrollo/progreso, que incluye al blanco/mestizo y a la perspectiva indígena, siendo esta última la que ha monopolizado los argumentos de alteridad en el Ecuador, en el siglo XX. No obstante, el objetivo en esta investigación es incorporar a la discusión al mestizo (a) manaba y afrodescendiente, y bajo ningún concepto pretende juzgar la lucha indígena. El aporte de esta investigación, además, es contribuir a los estudios etnográficos y de género en la región Costa del Ecuador, debido a que el trabajo de campo se realizará con grupos de mujeres dedicadas a actividades productivas.

### III. REFERENCIAS:

Castro–Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón (Comps.) (2007): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Coronil, Fernando (1998): «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no–imperialistas». En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editado por Santiago Castro–Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, pp. 121–146.

Dussel, Enrique (1995). *Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)*. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 57–70

Echeverría, Bolívar (2015). *Definición de la cultura*. México: FCE, Editorial Itaca.

Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

Echeverría, Bolívar (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Escobar, Arturo (2007). *La invención del tercer mundo (1era ed.)*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Escobar, Arturo (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo» El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. En *Tabula Rasa* [1], pp. 51–86.

Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envió Editores.

Esteva, Gustavo (1996). *Desarrollo*. En *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, editado por W. Sachs. Perú: Pratec.

Maldonado–Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, compilado por Santiago Castro–Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mignolo, Walter (2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. En *Tabula Rasa* [3], pp. 47–72.

Nisbet, Robert (1980). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.

Nisbet, Robert. (1986). La idea de progreso. En *Revista Libertas* [5], pp. 1–30.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena* 13 [29], pp. 11–20.

Quijano, Aníbal (2014a). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, pp. 285–327.

Rostow, Walt (1993). *Las etapas del crecimiento económico, un manifiesto no comunista*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad.

Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur*. Perú: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Santos, Boaventura de Sousa. (2010). Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes. Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal, pp. 31–84.

Shohat, Ella. (2008). «Notes on the “Post-Colonial”». *Social Text* 31/32, Third World and Post-Colonial Issues. Durham: Duke University Press, pp. 99–113. doi: <http://doi.org/10.1071/MU952208a>.

Williams, Eric (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.

**INVESTIGACIONES ZOOARQUEOLÓGICAS  
EN LA CIUDAD MAYA DE LA BLANCA  
(PETÉN, GUATEMALA): APROVECHAMIENTO  
Y RITUALIDAD ANIMAL EN EL CLÁSICO TERMINAL**

Jiménez Cano, Nayeli G.  
Vidal Lorenzo, Cristina



# INVESTIGACIONES ZOOARQUEOLÓGICAS EN LA CIUDAD MAYA DE LA BLANCA (PETÉN, GUATEMALA): APROVECHAMIENTO Y RITUALIDAD ANIMAL EN EL CLÁSICO TERMINAL

## I. INTRODUCCIÓN

Las relaciones medioambiente- hombre en el área maya durante épocas prehispánicas eran tan variadas que se extendían más allá de su utilización como recursos de subsistencia. En este sentido, los animales formaban parte de las relaciones de tipo cosmogónicas que se materializaban en rituales u ofrendas, pero también eran utilizados como materia prima en la fabricación de artefactos. Todas estas relaciones representan un interesante tema de estudio en tanto que representan la manifestación de comportamientos sociales cuyos caracteres formales les hace susceptible de explorarse arqueológicamente.

En este trabajo se exponen los resultados de los análisis zooarqueológicos de la fauna recuperada en los cuartos 3 y 4 del Palacio 6J2 de la Acrópolis del asentamiento de La Blanca. Este asentamiento se encuentra localizado en el distrito de Petén, Guatemala en la cuenca baja del río Mopán, a aproximadamente 3 km de distancia de la localidad que lleva el mismo nombre. El yacimiento se localiza en medio de una duna amplia y deforestada, por lo que se trata de un terreno inundable cuando ocurren las crecidas del río en épocas de lluvia. A su vez, en las cercanías de La Blanca se encuentran lagunas y campos inundables.

La Blanca se enmarca en un área donde se asentaron diversas entidades políticas autónomas, como Calzada Mopán, El Calabazal o El Rosario, así como otros, de menor tamaño, que se ubican en el margen oeste del Río Salsipuedes, entre las que se encuentran El Chilonche, El Muxanal, La Amapola, El Aguacate, Los Lagartos y La Blanca. Al igual que los asentamientos de esta región, La Blanca, sufrió cambios relevantes durante el Clásico Terminal los cuales respondieron posiblemente a cambios drásticos en la política de la región (Laporte 2004: 229). Estos cambios ocasionaron un desequilibrio en el comercio que sin duda afectó a las élites de los grandes asentamientos, pero también a los sitios de menor tamaño como La Blanca cuya localización cercana a accesos comerciales como los ríos sin duda pudo verse afectada (Vidal Lorenzo y Muñoz Cosme, 2007). Como consecuencia de estos cambios sociales, La Blanca fue abandonada por las élites que la habitaron al final del período Clásico. Es probable que este abandono se haya realizado de una manera organizada, ya que no se encontraron evidencias de un abandono súbito ni tampoco gradual durante varios años. Además, durante el momento en el que se produce el abandono varios de los edificios se encontraban en renovación y quedaron inconclusos cuando las élites se van de La Blanca (Vidal Lorenzo y Muñoz Cosme, 2013). Posteriormente a su abandono, la ciudad fue ocupada por nuevos habitantes, posiblemente campesinos de las tierras cercanas, los cuales habitaron las estancias de la élite como los palacios de la Acrópolis entre ellos el Palacio 6J2. Los materiales arqueológicos encontrados en los cuartos de este Palacio fueron interpretados, en un primer momento, como ofrendas o rituales llevados a cabo en el interior de dichos espacios en un momento inmediatamente después del abandono de los palacios de La Blanca, a finales del Clásico (Vidal Lorenzo y Muñoz Cosme, 2006; Valdés Gómez y Vidal Lorenzo, 2007). No obstante, y como ya hemos apuntado, dado que en este sector de la Acrópolis también se produjo una ocupación en el período Postclásico Temprano, la adscripción cronológica de estas ofrendas suele presentar dificultades ya que junto a los materiales cerámicos del Clásico Terminal se documentaron numerosos fragmentos postclásicos.

Los objetivos principales de este trabajo son, en primer lugar, profundizar en el conocimiento del aprovechamiento faunístico durante un período de inestabilidad social en La Blanca. Además, y teniendo en cuenta la problemática de la mezcla de materiales del Clásico Terminal y Postclásico trataremos de identificar si se realizaron rituales de terminación en el Palacio 6J2 de La Blanca identificando qué parte de la fauna fue reservada para ellos. Además, también determinará qué aspectos de la fauna corresponde a los restos de restos de actividades de consumo humano durante la ocupación postclásica.

## II. MATERIALES Y MÉTODOS

El Proyecto Arqueológico La Blanca ha incluido dentro de sus objetivos de investigación el estudio de la fauna arqueológica desde el 2016 la cual se encuentra presente en diversas estructuras. El conjunto zooarqueológico referido en este trabajo representa un total de 430 restos de animales que fueron recuperados en la campaña de excavación de 2005 y 2006 en las estancias del Palacio 6J2 siguiendo estándares modernos de excavación, recuperando el material zooarqueológico manualmente.

La identificación osteológica se llevó a cabo utilizando el concurso de la colección osteológica de referencia faunística del Laboratorio de Arqueozoología (LAZ) en la Universidad Autónoma de Madrid. A modo de apoyo bibliográfico se han consultado obras como las de Olsen (1982; 1968) y Morales Mejía et al. (2010). Los restos que no presentaron criterios específicos para su identificación o cuando la colección comparativa no contaba con los especímenes afines, se agruparon en la categoría de indeterminados (indet.). Las marcas tafonómicas también se han registrado, indicándose entre ellas las marcas de afectación térmica, de corte o marcas de roído.

Los estimadores de abundancia utilizados en este estudio han sido el número especímenes identificados (NISP) y el número mínimo de individuos (MNI). Para llevar a cabo el cálculo del MNI se siguieron los criterios de Clason (1972) en donde se separan los huesos izquierdos y derechos, y se obtiene el MNI del lado del mayor número de piezas. Las mediciones de las piezas esqueléticas siguen los criterios de Von Den Driesch (1976).

## III. RESULTADOS GENERALES

Los antiguos habitantes de La Blanca tuvieron preferencias amplias por la fauna que aprovecharon entre las que destaca el aprovechamiento de mamíferos (ver Tabla 1). Así el conjunto arqueofaunístico estudiado, aunque de tamaño pequeño, presentó una amplia diversidad de especies en donde el tepezcuintle (11,63% NISP) y los venados (10,23%) parecen tener un papel importante. En ambos casos se trata de animales cuya carne suele ser altamente valorada y que habitan en los bosques acercándose a las milpas, por lo que su captura apunta a un aprovechamiento de áreas cercas al asentamiento. Destacan también otros mamíferos como son los pecaríes (6.53% NISP) y reptiles como las tortugas de pantano (6.53% NISP) ambos animales que pueden alcanzar grandes tallas y que seguramente se capturaron en áreas cercanas a la Blanca. En el caso de la tortuga blanca, esta pudo haber sido capturada en las cercanías del río Salsipuedes o en las lagunas cercanas mientras que los pecaríes pudieron encontrarse fácilmente en las milpas cercanas al asentamiento. La fauna menormente relevante está compuesta por peces, que incluyen mojarra y bagres, así como pavos, aves grandes, perros, tapires y pumas.

En los dos cuartos estudiados se observan diferencias en cuanto a la presencia de ciertas especies. Así, la fauna del cuarto 3 se caracteriza por la presencia de fauna silvestre y doméstica común. Es en este espacio en donde se registran únicamente restos de animales como perros y tortugas lagarto. Por su parte, en el cuarto 4 se observa una diversidad más amplia tanto de la fauna

doméstica como silvestre en la que destaca la presencia de animales tan variados como peces, varias especies de tortugas, pecaríes, tapires y coatíes.

TAXON	NOMBRE COMÚN	CUARTO 3		CUARTO 4		TOTAL	
		NISP	MNI	NISP	MNI	NISP	MNI
<i>Icalurus furcatus</i>	bagre de agua dulce			2	2	2	2
<i>Petenia splendida</i>	tenguayaca			1	1	1	1
Cichlidae cf. <i>Cichlasoma</i>	mojarras			2	1	2	1
Cichlidae indet.	mojarras			1	1	1	1
Testudines cf. <i>Cheyletra rossignonii</i>	tortuga lagarto	1	1			1	1
<i>Dermatemys mawii</i>	tortuga blanca			6	1	6	1
Kinosternidae indet.	tortugas de pantano			28	-	28	0
<i>Rhynochlemmys</i> sp.	tortuga madera mexicana			6	1	6	1
Testudines indet.	tortugas sin identificar	8	-			8	-
<i>Meleagris</i> sp	pavos			7	1	7	1
Aves indet.	aves sin identificar	1	1	50	-	51	1
<i>Didelphis</i> sp.	zarigüeyas			6	2	6	2
<i>Dasyurus novemcinctus</i>	armadillo de nueve bandas			8	1	8	1
Cricetidae indet.	ratas y ratones			3	-	3	0
Geomyidae cf. <i>Orthogeomys</i>	tuzas			4	1	4	1
Erethizontidae indet.	puercospines			1	1	1	1
<i>Cuniculus paca</i>	tepezcuintle			50	3	50	3
Cavoidea cf. <i>C. paca</i> / <i>D. punctata</i>	tepezcuintle o aguti			1	1	1	1
Procyonidae cf. <i>Nasua narica</i>	pizote/ coatí de nariz blanca			1	1	1	1
<i>Canis lupus familiaris</i>	perro doméstico	1	1			1	1
<i>Puma concolor</i>	puma			3	1	3	1
<i>Odocoileus virginianus</i>	venado cola blanca	14	3	10	2	24	5
<i>Mazama</i> sp.	venado temazate	5	2	1	1	6	3
Cervidae indet.	venados	5	-	9	-	14	0
Tayassuidae cf. <i>Tayassu pecari</i>	pecarí de labio blanco			5	2	5	2
<i>Tayassu pecari</i>	pecarí de labios blancos	4	3	1	1	5	4
Tayassuinae indet.	pecaríes			19	-	19	0
<i>Tapirus bairdii</i>	tapir			11	2	11	2
Mamífero indet.	mamíferos sin identificar	92		63	-	155	0
<b>TOTAL</b>		<b>131</b>	<b>11</b>	<b>299</b>	<b>27</b>	<b>430</b>	<b>38</b>

#### IV. RITUALIDAD ANIMAL EN LA BLANCA

El interés del estudio de los rituales no escapa a los zooarqueólogos ya que estas actividades suelen estar presentes en banquetes y ofrendas en donde los animales juegan un papel importante. Sin embargo, en ocasiones resulta problemático caracterizar la actividad ritual en base un conjunto zooarqueológico ya que las implicaciones zooarqueológicas de los rituales dependerán de las relaciones entre las diferentes culturas y las funciones de los animales en los rituales.

Como hemos apuntado ya en la introducción de este trabajo, en un primer momento se pensó que el conjunto de materiales que se encontraban en el cuarto 4 correspondían a un ritual de terminación durante el momento del abandono del sitio. Sin embargo y debido a que existió una ocupación posterior, los contextos fueron removidos y resultaba complicado diferenciar entre las actividades rituales o de consumo que pudieron haber llevado a cabo los diferentes grupos humanos que ocuparon las estancias del Palacio de Oriente.

En este sentido, nuestros datos zooarqueológicos se presentan como una herramienta útil para diferenciar las actividades rituales llevadas a cabo en el interior de las estancias. De esta manera, es necesario, en primer lugar, hacer una revisión de las especies presentes en el conjunto faunístico de La Blanca. En él, y como ya hemos apuntado, destacan la presencia de fauna silvestre y doméstica.

Dentro de la fauna silvestre de La Blanca se han identificado animales que tienen un carácter sagrado dentro de la cosmovisión maya, que aparecieron de forma ocasional en el Palacio 6J2 y cuya presencia apunta a algún tipo de actividad rituales para los pobladores de la Blanca. Tal es el caso de los grandes felinos, de los cuales fue identificado el puma (*Puma concolor*) registrado en el cuarto 4 del Palacio de Oriente. Los felinos en el área maya por lo general estaban asociados a rituales dinásticos (Peterson, 1980; Roys, 1965; Saunders, 1994). Los restos del puma de La Blanca estaban compuestos por elementos de una pata delantera izquierda (tercer metacarpo y primera falange) y de una pata trasera derecha (segundo metacarpo). Dichos elementos se encontraban quemados, con una coloración oscura ocasionada por el contacto directo con el fuego. La presencia de tales elementos esqueléticos responde a la colocación intencionada de estas partes corporales como parte de una ofrenda debido a la acción intencionada del fuego. La literatura arqueológica menciona que en la región maya existió una preferencia hacia las patas de jaguares en contextos elitarios como en Piedras Negras, Dos Pilas, Becán, Caracol y Ek Balam mientras que patas de otros grandes felinos como los pumas no se habían registrado hasta el momento (Vargas Garciaguirre, 2012). En este sentido, la presencia de las patas de puma de La Blanca representa entonces, el primer registro de esta especie dentro de un contexto de elite y como parte de un ritual. En otros asentamientos mayas como Ek Balam se han identificado patas de jaguares que además presentaron marcas de corte, posiblemente como resultado del descarnamiento para obtener la piel (Vargas Garciaguirre, 2012). Tales marcas se encuentran ausentes en las patas del puma de La Blanca por lo que no podríamos sugerir la colocación exclusiva de la piel en esta ofrenda.

En las actividades rituales el fuego ocupa un papel de suma importancia, ya que este elemento representa el acto final de destrucción. Además, el fuego ha sido interpretado como un aspecto de la muerte y el renacimiento del que forman parte las ofrendas rituales (Becker, 1993). En este sentido llama la atención la cantidad de elementos faunísticos con marcas de afectaciones térmicas del Palacio 6J2. De esta manera un 15% de la fauna identificada presentó marcas de quemado por acción directa del fuego, así como marcas de calcinación. Tales marcas se concentraron sobre todo en la fauna del cuarto 4, y se extienden a animales como pecaríes, tapires, pumas y venados. Debido a la presencia de estas marcas y el conjunto zooarqueológico es muy probable que las actividades rituales se utilizó el fuego como elemento destructor, pero también dador de vida y quizá a modo de agradecimiento al ambiente natural proveedor de recursos alimentarios de tal importancia como los animales.

#### *IV.1 Huellas de fabricación en hueso animal*

Entre la colección de fauna de La Blanca se encontraron restos de hueso de animales trabajados. De acuerdo al modelo de producción de artefactos de hueso de Emery (EmeryyAoyama, 2005) los restos de nuestro estudio representaron tanto residuos del tallado de artefactos de hueso como de la reducción secundaria. La muestra estuvo compuesta por una epífisis distal de un fémur de coatí, que representa el residuo del tallado; mientras que los elementos de reducción secundaria se tratan de un metatarso de venado cola blanca seccionado longitudinalmente y pulido en la cara medial, y una mandíbula pecarí cortada basalmente y con incisiones en los dientes.

La presencia de estos elementos trabajados en el Palacio 6J2 es posible que se refleje actividades de fabricación de artefactos por los habitantes del Clásico Terminal, ya que en otros asentamientos de las Tierras Bajas se han identificado talleres de fabricación de artefactos en contextos elitarios del período Clásico. Sin embargo, a partir de la pequeña muestra aquí presentada no podemos más que sugerir esta posibilidad. Por este motivo, sería necesario realizar más estudios zooarqueológicos en el sitio y observar el patrón de distribución espacial de dichos elementos.

## V. CONCLUSIONES

A pesar del pequeño número de restos de fauna depositada en la estructura 6J2 de La Blanca la muestra refleja una eleva diversidad taxonómica en la que destacan dos tipos de aprovechamiento.

Por una parte, los restos posiblemente formaron parte de un ritual en donde se utilizaría el fuego debido a que se identificaron termo-alteraciones concentradas en restos de venado y pecaríes. Es posible que estas ofrendas correspondan a ofrendas de terminación realizadas en el abandono del sitio en el Clásico Terminal, las cuales son comunes en el área Maya y donde se les confiere un carácter sagrado a los animales ofrendados (Pohl, 1983; Emery, 2004).

Otro de los usos de la fauna fue el empleo de los elementos esqueléticos para fabricar artefactos. Aunque no identificamos ningún artefacto terminado, sí que tenemos indicios para sugerir que en La Blanca se efectuaba este tipo de industria. Esta propuesta se basa en que se han encontrado elementos posiblemente no terminados o residuos de estos trabajos. Esto nos sugiere que en los cuartos de esta estructura se pudieron haber llevado a cabo actividades de fabricación de industria ósea.

En general, los restos de fauna de La Blanca representan la explotación de la selva baja que rodea al sitio y nos habla de la captura y consumo de animales con elevado valor cárnico como los venados y pecaríes. Esta explotación de los escenarios cercanos también incluye el aprovechamiento de las aguadas y ríos cercanos, debido principalmente a la presencia de grandes reptiles como las tortugas.

En resumen, el estudio de este conjunto arqueofaunístico resulta importante de cara a la caracterizar la fauna depositada en la Acrópolis de La Blanca y para conocer a profundidad la utilización de las diversas especies animales en el Petén guatemalteco durante el Clásico Tardío.

## VI. REFERENCIAS

BECKER M. J. 1993: Earth Offering among the Classic Period Lowland Maya: burials and cache as ritual deposits. En: *Perspectivas antropológicas en el Mundo Maya*. Iglesias M. J. & Ligorred F., (eds.) Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid. 45-74.

CLASON A. T. 1972: Some remarks on the use and presentation of archaeozoological data. *Helenium* 12: 139-153

EMERY K. F. 2004: Animals from the Maya underworld: reconstructing elite Maya ritual at the Cueva de los Quetzales, Guatemala. En: *Behaviour Behind Bones: The zooarchaeology of ritual, religion, status and identity*. Jones O'Day S., Van Neer W. Anton E., (eds.) Oxbow Books, Oxford. 101-113.

EMERY K. F., AOYAMA K. .2005: La Elaboración de Herramientas de Hueso en los Grupos Domésticos de la Elite Maya de Aguateca, Guatemala. Guatemala: [published conference proceedings]

[http://www.famsi.org/reports/03101es/77emery\\_aoyama/77emery\\_aoyama.pdf](http://www.famsi.org/reports/03101es/77emery_aoyama/77emery_aoyama.pdf). En: XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005. Laporte J. P., Arroyo B. Escobedo H., (eds.) Instituto de Antropología e Historia, Guatemala. 1-18.

MORALES MEJÍA F., ARROYO CABRALES J., POLACO O. 2010: Estudio comparativo de algunos elementos de las extremidades anteriores y posteriores y piezas dentales de puma (*Puma concolor*) y jaguar (*Panthera onca*) Revista especializada en Ciencias Químico-Biológicas 13: 73-902

OLSEN S. .1982. An osteology of some Maya mammals. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 73 ed, Harvard University, Cambridge.

OLSEN S. .1968. Fish, amphibian and reptile remains from archaeological sites. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 56(2) ed, Harvard University, Cambridge.

PETERSON J. F. .1980. Precolumbian Flora and Fauna: Continuity of Plant and Animal Themes in Mesoamerican Art. Mingei International Museum, San Diego.

POHL M. D. 1983: Maya Ritual Faunas: Vertebrate Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands. En: Civilization in the Ancient Americas. Kolata A. (eds.) University of New Mexico Press, Albuquerque. 55-103.

ROYS R. L. 1965: Lowland Maya Native Society at Spanish Contact. Handbook of Middle American Indians 3: 659-678

SAUNDERS N. J. 1994: Tezcatlipoca: Jaguar Metaphors and the Aztec Mirror of Nature. En: Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World. One World Archaeology 16. Willis R. (eds.) Routledge, London. 159-177.

VALDÉS GÓMEZ J. A., VIDAL LORENZO C. .2007: Observaciones sobre el colapso y el período Clásico Terminal. En: La Blanca y su entorno. Cuadernos de arquitectura y arqueología maya. Vidal Lorenzo C. & Muñoz Cosme G., (eds.) Universidad Politécnica de Valencia, Valencia. 173-179.

VARGAS GARCIAGUIRRE N. 2012. Relaciones entre félidos y humanos en las tierras bajas mayas.

VIDAL LORENZO C. & MUÑOZ COSME G. 2006. Informe de las investigaciones arqueológicas en el sitio de La Blanca, Petén, Guatemala (Septiembre-Diciembre 2005).

VIDAL LORENZO C., MUÑOZ COSME G. .2013: La crisis de La Blanca en el Clásico Terminal. En: Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience. Arnaud C. M. -, A. (eds.) Mesoweb, Paris. 92-105.

VIDAL LORENZO C., MUÑOZ COSME G. 2007. La Blanca y su entorno. Cuadernos de arquitectura y arqueología maya ed, Editorial UPV, Valencia.

VON DEN DRIESCH A. .1976. A guide to the measurements of animal bones from archaeological sites. Bulletin 1. Peabody Museum Bulletins. ed, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

# **LAS FRONTERAS GEOGRÁFICAS DEL GOLFO DE MÉXICO**

Morante López, Rubén Bernardo

# LAS FRONTERAS GEOGRÁFICAS DEL GOLFO DE MÉXICO

## I. INTRODUCCIÓN Y MARCO TEÓRICO

Nuestra delimitación de territorios inicia con el planteamiento de una postura en cuanto a la relación hombre-naturaleza. Bruno Latour (tomado de Ledesma-Mateos 2012: 53) afirma que ésta debe centrarse en la relación ciencia-sociedad, donde desde Platón se divide la ciencia para comprender la naturaleza y la política para regular la vida social. Resulta fundamental definir, si consideramos o no a la sociedad humana como parte de la naturaleza o sea como algo sometido a la causalidad y la necesidad. Acaso se trate de una naturaleza social y otra “no social”. y en nuestro caso partiríamos de la ésta naturaleza no social, para llegar a la social o sea de la formación natural de un territorio que se convierte en espacio socialmente conformado, donde entran en juego tanto el determinismo como el posibilismo geográfico. En ello resultan medulares los conceptos de región y paisaje. La palabra región viene de regio, rey, raíz que lo vincula con el poder y la política, pero una región también está delimitada de manera natural. Carl Ritter (1779-1859), Friedrich Ratzel (1844-1904) y sobre todo Paul Vidal de la Blache (1845-1918) analizaron las características regionales con relación a las poblaciones humanas y su desarrollo, para ellos la región es un espacio donde se dan las relaciones hombre-naturaleza y el cual se conforma, a lo largo de los siglos, mediante una serie de características distintivas que se convierten un paisaje integrado a la identidad de sus habitantes; en él podemos leer la historia, ya que allí quedan impresos los panoramas, los aromas, los sonidos, la lluvia... Martin Heidegger dijo que ser es habitar, al modificar el paisaje debemos considerar la identidad que deseamos heredar a nuestros hijos. También se ha dicho que el paisaje es “la imagen del territorio que es percibida y valorada por el hombre, considerándose, así, más una creación de la mente humana que una realidad en sí misma (Martínez de Pisón, 1983, tomado de García y Muñoz 2002: 15). Pero el paisaje también es un hecho real, “...complejo y dinámico, cuya naturaleza y caracteres son independientes del significado que le atribuyan los grupos humanos” (García y Muñoz, Op. Cit.).

## II. LAS CULTURAS DE LA COSTA DEL GOLFO:

La Costa del Golfo comprende los estados mexicanos de Tamaulipas, Tabasco y Veracruz, siendo este último el que ocupa la mayor parte del territorio. El criterio para la actual regionalización de Veracruz es político-económico; divide al estado de Norte a Sur en la región Huasteca (Alta y Baja), la región Totonaca (o Totonacapan), la región Central Norte (llamada también de Nautla), la región Central (llamada también Capital), la región de las Grandes Montañas, la región de Sotavento (Sotavento y Papaloapan) y la región del Istmo, llamada también de las Selvas (Los Tuxtlas y Olmeca). Tamaulipas queda en la región Huasteca (Alta) y Tabasco en la región del Istmo (de las Selvas u Olmeca). Dicha división puede ser cuestionada debido a que carece de criterios uniformes y mezcla factores naturales y sociales, sin considerar el aspecto temporal subyacente. La variabilidad climática, y ecológica de esta región presenta hábitats de tierras frías que cambian a calientes conforme se desciende hacia el mar, lo cual nos lleva a una variabilidad en fauna y vegetación que depende sobre todo de factores altimétricos y se mantiene de Norte a Sur en toda la costa. El método de análisis que usaremos parte de fronteras territoriales o paisajísticas en tres sentidos: Geológico, Geomorfológico y Humano. En su desarrollo debemos considerar una perspectiva desde varias ciencias para llegar a una



conclusión holística o interdisciplinaria, ya que el hombre y su cultura deben ser vistos indisolublemente ligados a su espacio social.

### III. LAS FRONTERAS GEOLÓGICAS:

Con la fractura del gran continente llamado Pangea, hace 230 millones de años M.A.) las placas tectónicas del espacio continental americano se separaron de las placas europea y africana e iniciaron su desplazamiento hacia el Oeste. México está ubicado en la placa norteamericana que, luego de millones de años de deriva, encontró a las placas de Cocos y de Ribera, ubicadas en el Océano Pacífico. El choque provocó un “cabalgamiento”, donde la placa continental se montó sobre la oceánica, haciendo que esta última se introduzca debajo de ella. El Golfo de México surge cuando deriva hacia el Este la península de Yucatán, hace 206 M.A. la erosión rellena la cuenca y surgen las plataformas marinas. En el Cretácico (144 – 65 M.A) se elevan la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre del Sur. Para el Jurásico superior, (160 M.A. atrás) se formaron calizas y lutitas en el fondo de un mar que se extendía hasta los estados de Zacatecas y San Luis Potosí. Hace unos 75 M.A., tras un periodo en que subió el nivel del mar, la Vía Marítima Interior del Continente Americano se cerró y los suelos marinos emergieron hacia el centro y Sur de la masa continental. A ello debemos el surgimiento de la mayor parte de nuestro territorio, donde a los procesos internos (endógenos) se unieron los externos (exógenos)<sup>i</sup> para generar el espacio terrestre.

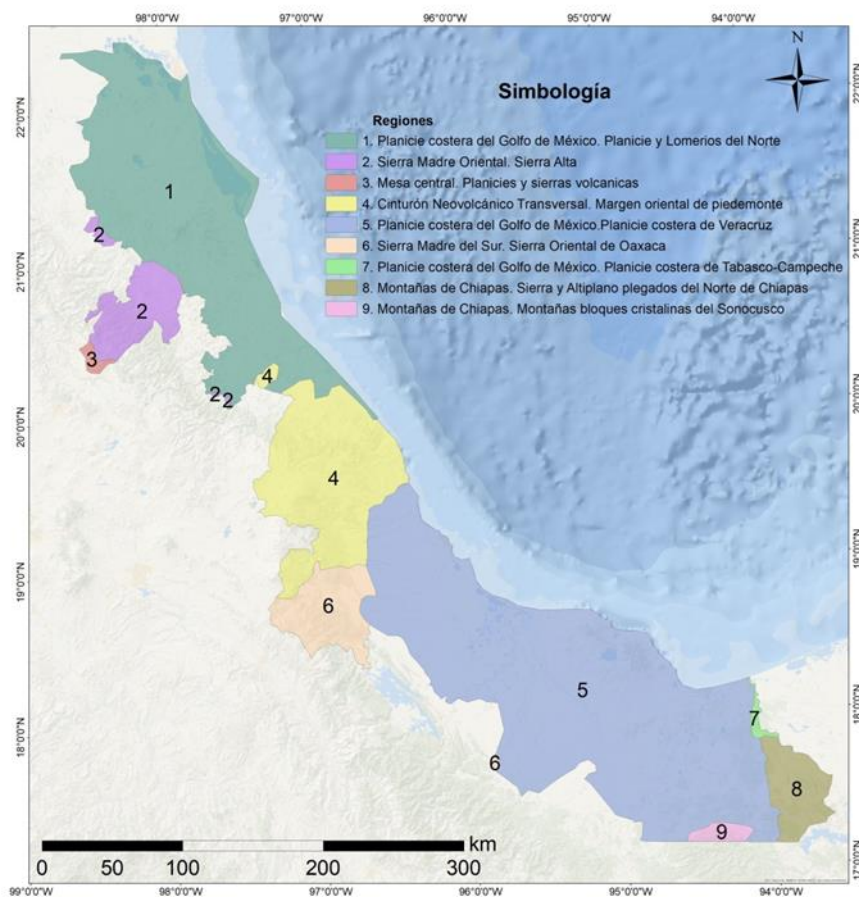
Hace unos 60M.A., el Sur de la placa de Norteamérica se fracturó debido a tensiones y disturbios de naturaleza fisicoquímica que se dieron desde el Manto de la Tierra, mientras que las montañas se fracturaron y colapsaron dejando barrancas que delimitan regiones serranas, una frontera hacia el Altiplano Central. El proceso continuó desde el Paleoceno hasta el Oligoceno, entre 50 y 25M.A., elevando el centro del país, con una plataforma montañosa inclinada hacia el Golfo de México, que en las sierras presenta cuencas que van de Oeste a Este. A principios del Mioceno, hace unos 25 millones de años, inició la gran actividad ígnea que afectó el centro de México, caracterizada por erupciones a lo largo del paralelo 19° en un eje que va aproximadamente de Noroeste a Sudeste. Es lo que se conoce como el Cinturón Volcánico Mexicano. Los derrames se depositaron sobre suelos sedimentarios con rocas como andesitas, basaltos, riolitas, escoria, tobas y cenizas. Surgen así los conos que hoy son lagos cráter, las calderas y los estratovolcanes, algunos en sistemas binarios como Sierra Negra-Pico de Orizaba; Popocatepetl-Iztaccíhuatl, Telapón-Tlaloc y Volcán del Fuego-Nevado de Colima; aparte de la fractura Este-Oeste, se hicieron otras Norte-Sur. La presencia de montañas en el centro de México ha sido un factor determinante de la situación climática cuando los vientos húmedos de ambos mares se elevan, enfrían y provocan precipitaciones.

### IV. LAS FRONTERAS GEOMORFOLÓGICAS:

A lo largo de millones de años de tiempo geológico el aspecto de la costa del Golfo de México ha cambiado de manera radical y ha propiciado un desarrollo humano fincado en el acceso a abundantes recursos naturales, gracias a su privilegiada ubicación en el contexto regional y nacional. La historia que nos habla de ello es un cristal y un espejo. Como espejo, nos permite reflejarnos y ver nuestro presente; como cristal, se abre ante nosotros para mostrar el panorama del futuro. Hablamos de un territorio con rasgos tangibles, objetivos y peculiares, sumando a ello el valor cultural e identidad que le atribuye una sociedad. Para describir un paisaje debemos basarnos en factores que lo diferencian de los paisajes contiguos, esto es de los que tienen una frontera en común. La geografía ha recurrido por una parte al sistema hidrográfico (los mares,

lagos y cuencas de los ríos) y por otra al sistema orográfico (sierras y cordilleras). Ambos están vinculados, ya que ríos, lagos y mares son parte de la geomorfología. Podríamos hablar de otros factores muy relacionados: el clima y la vegetación y los cuales, al igual que en el caso de la geología, no necesariamente coinciden con las regiones y el paisaje que conforman cuencas y montañas.

IMAGEN 1



El aspecto geomorfológico ha sido expuesto por Daniel Geissert Kientz (1999: 23) quien divide al estado de Veracruz en la Planicie Costera del Golfo de México (Planicie y Lomeríos del Norte), la Mesa Central (Planicies y Sierras Volcánicas), Cinturón Volcánico Transversal (Margen Oriental de piedemonte), Planicie Costera del Golfo de México (Planicie costera de Veracruz), Planicie Costera del Golfo de México (Planicie costera de Tabasco-Campeche), Sierra Madre del Sur (Sierras orientales de Oaxaca), Montañas de Chiapas (Montañas bloque cristalinas del Soconusco) y Montañas de Chiapas (Sierra y Altiplano plegados del Norte de Chiapas). En suma, tenemos que la costa de Veracruz, de acuerdo con el criterio geomorfológico se divide en planicies costeras y montañas, un factor fundamental para que el Oriente de México sea un territorio con enorme diversidad geológica y biológica.

La planicie costera del Golfo va de Norte a Sur y sólo se ve interrumpida por las montañas, allí, antes de llegar al mar los ríos forman humedales cuya magnitud depende de la cercanía que tiene con las sierras que presenta los declives orientales de grandes sistemas orográficos: la Sierra Madre Oriental (sierras de Chicontepec y Chiconquiaco), el Eje Volcánico

Transversal o Cinturón Volcánico Mexicano (Pico de Orizaba y Cofre de Perote), el Sistema Montañoso Oaxaqueño Poblano o Sierra Madre del Sur (Sierras de Zongolica y Chiapas). En este espacio geográfico, las fallas y los cabalgamientos definen profundos cañones, pilares y cuencas de un sistema que permite sólo breves y angostos valles somontanos. Los ríos siguen hacia el Este abriéndose paso entre las montañas, en ocasiones en la superficie y otras bajo ella.

El criterio hidrográfico divide la región del Golfo, partiendo de Norte a Sur, en las cuencas de los ríos: Soto La Marina, Pánuco-Moctezuma, Tuxpan, Tecolutla, Nautla, Actopan-La Antigua, Jamapa, Blanco-Papaloapan, Coatzacoalcos-Tonalá y Grijalva-Usumacinta. Esta división en diez cuencas corresponde al espacio geográfico que abarca cada una y a la cercanía o confluencia de la desembocadura de los ríos, siendo útil para describir a las culturas que habitaron sus márgenes en tiempos prehispánicos. Así unimos los ríos Actopan y La Antigua, al Coatzacoalcos con el Tonalá y al Grijalva con el Usumacinta, a pesar de tener desembocaduras independientes están muy cercanas entre sí. También unimos la cuenca de los ríos Blanco y Papaloapan ya que desembocan en un mismo punto: la Laguna de Alvarado.

## V. LAS FRONTERAS CULTURALES

A lo largo de la historia de la humanidad, todos los pueblos de la Tierra han buscado apropiarse de manera real o simbólica de un espacio en nuestro planeta. De ello dependía en muchos casos su subsistencia y la de sus descendientes. En el ámbito espiritual, los lugares sagrados, y el acceso a ellos, requerían de una delimitación del espacio geográfico y de una localización precisa de cada punto significativo dentro del mismo. Las fronteras entre pueblos debieron establecerse para evitar conflictos. Los espacios comunes de varios pueblos surgieron bajo argumentos materiales o espirituales, ya sea para compartir recursos o para venerar a seres sobrenaturales. Los territorios implican líneas divisorias para espacios geográficos que estaban bajo una misma autoridad y en las que aplicaban sus leyes para regirla. El territorio es y ha sido siempre una manera de marcar una posesión que distingue y divide o integra a los hombres, un factor indispensable para su estudio e identificación dentro de los trabajos antropológicos y de geografía humana. Antonio García de León (2011) afirma que hubo un tiempo en que las identidades de los grupos se formaron al ocupar un territorio... pero que hoy existen “culturas desterritorializadas”, además “...la sociedad actual experimenta la paradoja de una globalidad...” que separa, aísla y debilita a las comunidades. Estamos conscientes del peligro que representa lo que García de León llama “intervenciones artificiosas” y “autonomías ficticias”. Sin embargo, creemos que en el pasado no hubo culturas desterritorializadas. Cultura y territorio forman una simbiosis en la cual ni la cultura subsiste sin el territorio, ni puede delimitarse un territorio sin hacer referencia a la cultura. Ya en el siglo XIX Friedrich Ratzel (en Gómez et al. 1982: 196) estudiaba la relación de los pueblos nómadas con el territorio. Concluye que, a pesar de haber distinta fuerza con la que un pueblo se adhiere a la tierra, hay siempre una cierta delimitación del territorio, aun cuando la sujeción de éste sea pasajera. Hoy los grupos de migrantes, que han existido durante toda la historia, se adhieren temporalmente a territorios, acaso temporales, que ellos o quienes les precedieron han delimitado.

## VI. LA REGIÓN DEL GOLFO DE MÉXICO: UNA PROPUESTA CULTURAL PARA LA ÉPOCA PREHISPÁNICA:

Siguiendo a Paul Kirchoff en su concepto de Mesoamérica, ubicamos la región Golfo de México entre las cuencas de los ríos Tonalá por el Sur y Soto La Marina en el Norte, con el

Golfo de México por el Este y las cadenas montañosas por el Oeste. Una subdivisión muy general delimita aquí tres espacios: Norte, Centro y Sur (Morante 2004).

## VII. LA SUBREGIÓN NORTE:

Esta zona limita hacia el Norte con el río Soto La Marina y hacia el Sur con el río Tuxpan. En su parte central destaca la sierra de Chicontepec, al igual que las cuencas de los ríos Pánuco, Tecolutla, Cazones y Nautla. Al Norte tiene una región llamada Aridoamérica. Habitan este territorio los hablantes de una lengua mayance que se separó de un tronco común hace más de 35 siglos (Manrique 1988) son los huastecos, que se llaman a sí mismos *tenek*, “pueblo del venado”, acaso aludiendo a las actividades cazadoras que en tiempos pretéritos caracterizaron a los pueblos del Norte de Mesoamérica. Fueron desplazando cada vez más al Norte por zoques, totonacos y nahuas. La palabra náhuatl *huaxteco* o *cuexteco*, puede traducirse como “cuero” y acaso se refiera a la costumbre de este pueblo de andar desnudos. Diversas fuentes narran historias de huastecos que impresionaban por su voluptuosidad o desnudez, acaso por ello la diosa del amor carnal, Tlazolteotl, se consideraba de origen huasteca. Una de ellas habla de Tobeyo, bello joven huasteca, que se casa con la hija de Huémac, luego de verlo desnudo vendiendo chile en el mercado. Huémac mismo había solicitado una mujer de anchas caderas y las de la huasteca se afamaban por ello. Huastecas y toltecas tuvieron estrecho contacto en alianzas matrimoniales y guerreras, ello se observa en el florecimiento del arte huasteca a partir del Posclásico, cuando también recibe influencias del centro de Veracruz. Algunos edificios huastecos presentan plantas redondas, lo cual nos recuerda los templos dedicados a Quetzalcoatl, deidad a la cual se incorporaron atavíos huastecas como el gorro cónico forrado con piel de jaguar, las orejeras y el pectoral de concha. No podía ser de otra manera ya que, según una leyenda mesoamericana, Quetzalcoatl desembarca en Pánuco, puerto huasteco.

## VIII. LA SUBREGIÓN CENTRAL

La subdividiremos en zonas Centro Norte y Centro Sur.

### VIII.1 LA ZONA CENTRO NORTE

Abarca de la cuenca del río Tuxpan a la del río Actopan. Se caracteriza por haber estado habitada por pueblos de habla totonaca hacia el arribo de los españoles. Hoy sabemos que este pueblo llega a la zona después del siglo VIII d.C. Desconocemos la lengua de los pueblos que durante los primeros años del periodo Clásico se asentaban en estas tierras, pero nos inclinamos por grupos de habla huasteca que fueron desplazados hacia el Norte. Algunos sitios de la cuenca del Tecolutla se remontan más de siete milenios antes de nuestra era; están entre los más tempranos de la Costa del Golfo; todo indica que eran pescadores y cazadores. El auge cultural de la zona inició tras la caída de Teotihuacan en el siglo VII, acaso como una consecuencia de este hecho. Entonces en varios puntos de las cuencas de los ríos Nautla y Tecolutla despierta una tradición única en Mesoamérica. Allí se gesta una vigorosa cultura que, sin olvidar un sustrato mesoamericano, adquiere un estilo propio e inconfundible que florece en sitios como Morgadal, Las Higueras, Cuajilote, Vega de la Peña y Tajín. En los tres primeros se ven los antecedentes de la arquitectura y el urbanismo que caracterizará a esta área cultural a fines del Clásico y principios del Posclásico. Tajín es sin duda la ciudad prehispánica más importante de la costa del Golfo y en ella se verá la culminación de un estilo artístico de gran vigor y originalidad. Se funda a la vera de dos pequeños arroyos en las primeras estribaciones de la Sierra Madre Occidental.

Es abandonada hacia el siglo XII d.C. La zona ceremonial del sitio consta de plazas, pirámides y de 17 juegos de pelota, todo ello construido con piedra caliza y decorado con un sistema de taludes, nichos, murales y relieves de gran calidad.

### *VIII.2 LA ZONA CENTRO SUR*

Incluye la cuenca de los ríos Actopan, Papaloapan, Blanco y Jamapa, que provienen de Cinturón Volcánico Mexicano y del sistema Montañoso Oaxaqueño Poblano. Limita por el Sur con las montañas de Los Tuxtlas y por el Norte con la la cuenca del río Actopan. Hacia el poniente tiene las sierras de Zongolica y del Pico de Orizaba y la cruzan importantes ríos, como son el Papaloapan, el Blanco, el Cotaxtla, el Jamapa y La Antigua. El centro sur de Veracruz ha sido desde tiempos remotos una importante zona de tránsito que comunicó las tierras mayas con el Altiplano Mexicano. Por aquí pasaron comerciantes olmecas en el Preclásico, mercaderes teotihuacanos en el Clásico y Pochtecas nahuas en el Posclásico. Con sus productos bajaban y subían las ideas y quienes las transportaban en ocasiones se establecían en el centro de Veracruz, por lo cual el área se caracteriza por su complejidad. Distintas etnias, con diferentes lenguas y costumbres, debieron interactuar en el centro sur de Veracruz, cuya geografía muestra sierras y ríos de gran magnitud. En las estribaciones de las partes serranas se presentaron asentamientos prehispánicos, como Maltrata, Orizaba y Zongolica, los cuales han sido poco estudiados. En las planicies costeras florecieron las culturas de “La Mixtequilla” y “Remojadas” donde se destaca el auge artístico del periodo Clásico (300 a 900 d.C.) sobre todo por el trabajo en barro. Asimismo, se labraron importantes estelas en piedras como la ignimbrita, de origen volcánico, en el sitio llamado Cerro de Las Mesas. Estas obras evidencian la continuidad de la tradición epiolmeca de la zona de Tres Zapotes, con el uso de un sistema de escritura, así como de un calendario con fechas absolutas registradas en la “Cuenta Larga”. En cuanto al trabajo en cerámica llama la atención por la magnífica calidad de obras, que presentan una evolución originada alrededor de 300 años a.C. La escasez de piedra en las cuencas bajas de los ríos, es uno de los factores que determinó la preferencia por el barro, tanto en el arte como en la construcción de casas y edificios. En la escultura, el Zapotal deja constancia de un prolífero taller donde se esculpen magníficas obras de arte con personajes, tanto a tamaño natural como de escalas menores, un ejemplo imitado por otros sitios del área.

Los templos y residencias son erigidos sobre montículos de tierra, arriba de los cuales se hacían habitaciones con materiales perecederos como la madera, la hoja de palma y el bajareque (pared hecha con carrizo y barro). Hecho que los hace menos espectaculares con respecto a los que observamos en otras ciudades prehispánicas, sin embargo, cuando estuvieron ocupados, algunos montículos se recubrieron de estuco y en ocasiones se excavaron pozas cerca de ellos, acaso al momento de erigir el edificio. Las pozas artificiales eran alimentadas por los ríos y esteros cercanos. Este peculiar sistema de urbanización debió dar belleza y magnificencia a los poblados. En el centro de Veracruz también se hacían excelentes trabajos de tejido y plumería, lo sabemos gracias a la vestimenta que muestran algunas figurillas de cerámica. Por desgracia ninguno de tales trabajos ha llegado a nuestras manos.

### *VIII.3 LA SUBREGIÓN SUR*

Sus principales ríos, el Coatzacoalcos y el Tonalá se originan en la Sierra de Chiapas. Limita por la parte meridional con las tierras mayas, a la altura de Comalcalco. Incluye un maciso montañoso conocido como Sierra de Los Tuxtlas Hablamos. La subregión forma parte del Istmo de Tehuantepec y se identifica culturalmente con los emblemáticos olmecas del Preclásico,

considerados como la cultura madre de Mesoamérica, ya que labraron en piedra algunos de los monumentos más extraordinarios de la antigua América. Aquí se ubican sus sitios más importantes: La Venta, San Lorenzo Tenochtitlan, Laguna de Los Cerros y Tres Zapotes. En el periodo Clásico en tiempos teotihuacanos, llegaron migrantes del centro de México y la cultura zoque popoluca se identifica con esta subregión desde el Posclásico.

## IX. LA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL DE LA NUEVA ESPAÑA

Tras las expediciones que organizó hacia el Sur (Las Hibueras) y al Norte (California), Hernán Cortés fue el primero en darse cuenta de la magnitud que podría tener el territorio que había conquistado. Fue él quien inventó a México, ya que cuando llegó nuestro territorio estaba dividido entre muchos grupos étnicos. El llamado “Impero Azteca” abarcaba menos de la décima parte del territorio que unificó Cortés y era un espacio que no estaba políticamente integrado. Para comprobarlo, basta con ver que a las puertas del valle de México había señoríos semindependientes como los acolhuas de Texcoco y los tepanecas de Azcapotzalco, ello sin mencionar a los enemigos cercanos, como los tlaxcaltecas, cholultecas y huejotzincas. Cuando Cortés se presentó ante sus reyes, éstos le solicitaron la descripción del territorio conquistado, allí improvisó un mapa: arrugó un pergamino y se lo mostró; así de agrestes eran esas tierras. En 1536, Carlos V solicitó que se remitieran al Consejo de Indias las descripciones detalladas de las tierras conquistadas; trataba de sacar el mayor provecho de ellas y de las habilidades de sus habitantes; años después, en 1572, Felipe II ordena que se le envíen “*Relaciones desde las Provincias de Indias*”. Así se escriben las *Relaciones Geográficas de las Diócesis de México, Tlaxcala y Oaxaca*, al igual que de las provincias de Yucatán y Tabasco, escritos y mapas que responden preguntas relacionadas con la población, la geografía y la biología de la Nueva España, considerada entre los paralelos 15° y 25° Norte, o sea desde el límite de la Tierra Florida y el mar del Sur. Entre 1579 y 1585, la Nueva España era la parte septentrional de un territorio inmenso y desconocido que iba de Centroamérica hacia una frontera poco clara en el Norte y por el occidente llegaba a Filipinas y Oceanía. Hacia el Sur quedaban las provincias del Perú.

El representante del rey era el virrey, la máxima autoridad en los territorios del Imperio Español. Hubo varios criterios de organización territorial que tuvieron bases religiosas (diócesis y obispados), militares (capitanías, corregimientos y comandancias) y políticas, donde los reinos se subdividían en provincias y alcaldías; las poblaciones sujetas contaban con ayuntamientos y cabildos en las llamadas repúblicas de indios y españoles, donde se congregaba a las familias alrededor de una iglesia parroquial o convento hospital y una plaza cívica, donde estaba el Ayuntamiento. Las razones de ello eran políticas, económicas, religiosas y sociales: se trataba de coordinar las entidades productivas para la recaudación de tributos o impuestos, los intercambios, los servicios, las ceremonias religiosas y el trabajo en el campo, las minas, los caminos, la construcción o cualquier otro. En los siglos siguientes, la delimitación de los obispados correspondía con las provincias de los Santos Ángeles de Puebla y del Marquesado de Oaxaca, que formaban parte del Reino de México. Con Carlos III y las reformas borbónicas de 1786, en la *Real Ordenanza de Intendentes de Ejército y Provincia de Nueva-España* se habla (artículo VII) del gobierno político de Veracruz “...que ha de crearse” y con ello nace la Intendencia de Veracruz como una de las doce de la Nueva España, que abarca prácticamente todo el territorio que ocupaban las hoy llamadas culturas del Golfo de México.

## X. LAS FRONTERAS LINGÜÍSTICAS:

Uno de los criterios culturales más usados para dividir un territorio es el lingüístico. Si bien para la época prehispánica no contamos con datos muy claros, los que reportan las *Relaciones geográficas* son de gran utilidad y corresponden de manera muy aproximada con la situación que se presentaba a principios del siglo XX donde los estudios más reconocidos acerca de las lenguas indígenas se hicieron en las décadas de 1940 a 1960, destacando en Veracruz el de José Luis Melgarejo Vivanco (1949) y el Johanna Faulhaber (1950). Posteriormente (mapas 3 a 5) se publicaron los trabajos de lingüística (glotocronología) de Leonardo Manrique (1988).

En el primer censo de México (1895) las lenguas indígenas mayoritarias de Veracruz eran nahua (108,261 hablantes), totonaca (30,638), huasteco (23,285) y popoluca (6,728); se menciona que también había hablantes de otomí, tepehua, mixteco, zapoteco y mazateco. En 1921 el impacto de la Revolución Mexicana sobre la población indígena hizo que los hablantes se redujesen drásticamente: de náhuatl había 58,280, casi la mitad, de totonaco 31,840, de huasteco, 18,843, de popoluca 3,840, con disminuciones en las otras lenguas minoritarias, que en total arrojaron 120,746 hablantes, contra los 178,292 de 1895. Ello muestra que la población indígena fue la que más se redujo tras la contienda. Ciento cinco años después ya se tenían 338,324 hablantes de náhuatl, 119,957 de Totonaco, 51,625 de huasteco y 36,642 de popoluca. Además, se reportan hablantes de mixe y zoque, así como un fuerte incremento en los hablantes de chinanteco y zapoteco (19, 285 y 20, 678 hablantes), lo cual se debe a las migraciones provenientes de Oaxaca. En 1895 había 178,292 hablantes de lenguas indígenas en todo el estado, mientras que en el 2000 sumaban 627,693, lo cual representa un crecimiento de tres y media veces en 105 años. Comparado esto con el crecimiento de toda la población del estado, que paso de 863,220 habitantes en 1895 a 7,164,716 en el 2000, o sea más de ocho veces, podemos ver que la población hablante de lenguas indígenas disminuye proporcionalmente (fuentes: Archivo General del Estado de Veracruz e INEGI). Para el 2005 el INALI (Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas) reportó 318,626 hablantes de náhuatl, 116, 044 de totonaco, 50,564 de huasteco y 28,185 de popoluca, además de hablantes de chinanteco, popoluca y zapoteco principalmente. En total en el estado había 538,355 hablantes, lo que representa una disminución de casi un 15 % en cinco años. Los que más disminuyen son los hablantes de popoluca.

## XI. EPÍLOGO

Intentamos con el presente estudio poner sobre la mesa una propuesta de la cual partamos para iniciar una discusión académica que nos permita delimitar y definir a la costa del Golfo de México con sus principales facetas naturales y sociales. Sabemos que el complejo panorama que ello representa deja por delante una ardua labor y que esta contribución sólo es un punto de partida. Tal vez en el futuro algunos colegas se vean interesados en seguir adelante aportando desde diversas disciplinas trabajos que nos ayuden a integrar estudios más amplios y profundos en un espacio que recibe el nombre del mar de México, donde la historia geológica y humana han construido un panorama cuya diversidad se refleja en la riqueza de la tierra que nos da identidad.

## XII. BIBLIOGRAFÍA:

- Benitez Gilberto y Welsh Carlos (edits.)  
2010 *Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural de Veracruz*, Geología, Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- Faulhaber, Johanna  
1950 *La Antropología Física de Veracruz*, Gobierno de Veracruz, Xalapa-Enríquez, México, 2 tomos.
- Geissert Kientz, Daniel  
1999 “Regionalización geomorfológica del Estado de Veracruz”, en *Investigaciones Geográficas*, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM: N. 40, pp. 23-47.
- Melgarejo Vivanco, José Luis  
1949 *Historia de Veracruz (época prehispanica)*, Tomo I, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa-Enríquez, México.
- Manrique, Leonardo  
1988 *Lingüística*, en Atlas Cultural de México, SEP, INAH y Planeta, México.
- Montemayor, Felipe  
1956 *La población de Veracruz*, Gobierno de Veracruz, México.
- Morante López, Rubén  
2004 *Guía oficial del Museo de Antropología de Xalapa*, Gobierno de Veracruz y Universidad Veracruzana, México.

## AGRADECIMIENTOS:

Doy las gracias a la Maestra en Geografía Fabiola Carrasco Garduño por la revisión y consejos para este escrito, al igual que a la Maestra en Arqueología Amalia Attolini Lecón por su colaboración en diversos proyectos editoriales.

---

<sup>1</sup> Los procesos endógenos dependen de los movimientos de la corteza terrestre, los exógenos se refieren generalmente a la erosión causada por el agua y el viento, son los que desgastan las elevaciones, rellenan depresiones y forman las planicies.



**EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE  
EN ARGENTINA: SUS DESARROLLOS EN DOS  
PROVINCIAS DEL NORESTE (CHACO Y MISIONES)**

Enriz, Noelia  
García Palacios, Mariana  
Hecht, Ana Carolina

# EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN ARGENTINA: SUS DESARROLLOS EN DOS PROVINCIAS DEL NORESTE (CHACO Y MISIONES)

## I. INTRODUCCIÓN

En esta ponencia nos proponemos poner de manifiesto las características más relevantes de la desigualdad educativa en la que se encuentran las poblaciones indígenas de Argentina a partir de cuatro historias de vida construidas en el marco de nuestras investigaciones etnográficas, haciendo hincapié en sus trayectorias educativas. Nuestro objetivo principal será recorrer la historia de desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB, en adelante) en dos provincias tomando como referencia las experiencias de sujetos significativos para la EIB actual. La situación de las escuelas con diversidad étnica y lingüística ha sido un foco de interés para diversos estudios en el campo de las ciencias sociales (Novaro y Padawer, 2013, Serrudo Hirsch 2010, Paladino García 2011, Hecht *et al.* 2015, Hecht Schmidt 2016), y a su vez ha generado nuevos tópicos e interrogantes de investigación. Tal es el caso del rol y las experiencias formativas de quienes se desempeñan como docentes indígenas actualmente en el marco de la EIB. Es por ello que, en este trabajo, pretendemos analizar la EIB como política pública, analizando sus avances y limitaciones, sus contradicciones y sus “efectos” –en el sentido de “efectos de Estado”, de Trouillot- sobre las trayectorias educativas de cuatro referentes indígenas (dos *qom* y dos *mbya*) en materia de escolarización.

Con la noción de biografías etnográficas hacemos referencia a la incorporación en el escenario etnográfico de relatos de vida. Como diversos trabajos han señalado (Neufeld, 2009; Rockwell, 2009), una de las contribuciones más relevantes de la antropología al campo de la educación ha sido la utilización de la etnografía para la indagación de los procesos formativos. La investigación que da sostén a este texto se basó en la producción de historias de vida, a partir de entrevistas desarrolladas en contextos etnográficos. Luego de prolongados periodos de trabajo de campo y del análisis del material allí producido, llevamos a cabo entrevistas abiertas antropológicas como estrategia para la producción de relatos de vida (Saltamacchia, Colón y Rodríguez, 1983; Piña, 1989; Padawer, 2012, Hecht et al 2018), en este caso realizadas con docentes *qom* y *mbya* y haciendo énfasis en su historia escolar. El aporte central de esta estrategia consiste en captar la narración de experiencias desde la lógica que articula el relato, incorporando así los ejes significativos por medio de los cuales los actores estructuran su experiencia (Appel, 2005).

Cabe destacar que en este texto ponemos en diálogo experiencias que en parte son coincidentes en cuanto a los objetivos alcanzados en la experiencia docente, ya que las cuatro son trayectorias de sujetos que pueden considerarse como exitosos dentro del sistema educativo, pues han logrado formarse y posicionarse como referentes para sus pueblos. Sin embargo, por otro lado, se presentan también matices respecto de cómo los sujetos habitan las articulaciones entre comunidades e instituciones educativas, presentan experiencias de encuentros y desencuentros con la EIB, etc. Los puntos en común y los contrastes nos remitirán a la comparación de experiencias escolares con diferentes contextos legislativos provinciales (Chaco y Misiones), con y sin políticas de EIB de acuerdo al momento histórico de la escolarización de los pueblos indígenas, con y sin docentes hablantes de lenguas indígenas, en escuelas confesionales o públicas, asentadas en el pueblo más cercano o en la propia comunidad indígena, con diferencias y similitudes generacionales, y, finalmente, con asignaciones de género diferenciales (dos docentes son varones y dos mujeres).

Antes de dar paso a los ejes conceptuales abordados, presentaremos muy sucintamente las cuatro historias de vida a las que iremos refiriendo (y ampliando) a lo largo del análisis:

*Benicio* es auxiliar docente aborigen (ADA) *qom*, egresado de la primera promoción de ADA a principios de la década de 1990. Tiene 56 años y es Colonia Aborigen, donde ahora trabaja en la escuela de su comunidad y congrega en una iglesia del *Evangelio*. Es un hablante fluido de la lengua *qom* desde pequeño; aprendió la escritura en *qom* en los cursos del Centro de Capacitación en Presidente Roque Sáenz Peña, Chaco (experiencia gestionada por organizaciones religiosas, antecedente directo del CIFMA). De niño era cosechero de algodón por lo que empezó la escuela más tarde que muchos niños criollos, cerca de los 8 años y pudo asistir hasta segundo año del colegio secundario.

*Inés* es una docente (y ex directora de escuela) *qom* que tiene 27 años. Nació, creció y vive actualmente en uno de los barrios s de Presidente Roque Sáenz Peña, Chaco. Allí realizó desde sus estudios primarios hasta su carrera docente en el CIFMA. Inés habla *qom* desde pequeña, es la primera maestra bilingüe intercultural de jornada completa de la provincia y se desempeña en una escuela primaria. Sus padres eran cosecheros y no asistieron a la escuela. Ella congrega en la iglesia Pentecostés *Qompi*, radicada en el barrio donde vive y presidida por su padre, que es pastor.

*Heladio* es un auxiliar bilingüe mbyá que tiene 48 años. Nació y vive en Misiones con su familia, actualmente en una de las comunidades que ha sido pioneras de las experiencias de educación intercultural, con una escuela de gestión privada y de tipo confesional, en la que se formó como auxiliar bilingüe. Fue criado por sus abuelos, que vivían como peones en una chacra fuera de la comunidad. En la escuela del pueblo, ingresó como monolingüe en mbyá, cursó los primeros grados (hasta quinto) y se alfabetizó en español. Luego, fue a vivir con sus padres a la comunidad donde recientemente había sido creada la escuela. Heladio se formó en aspectos religiosos a partir de “visitas” por comunidades con líderes muy valorados y, más tarde, a distancia.

*Karina* es una auxiliar bilingüe mbyá que tiene 27 años y se desempeña en una escuela primaria en su comunidad en Misiones, después de que ella se propusiera y la comunidad la admitiera como tal. Es hija de una familia prestigiosa, ya que su padre fue el cacique durante mucho tiempo y su abuela fue una referente religiosa muy importante. Allí asistió a una escuela primaria de jornada completa de la Iglesia católica, pero luego se trasladó a un secundario en el pueblo más cercano, trayecto que no pudo terminar. Ninguno de sus padres está escolarizado.

## II. POLÍTICAS PÚBLICAS, SISTEMA EDUCATIVO Y LENGUAS EN LAS EXPERIENCIAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Los cambios en las políticas educativas y el proceso de institucionalización de la EIB han impactado de manera diversa a lo largo del tiempo, entre generaciones y poblaciones. En este texto profundizamos, a partir de las biografías etnográficas presentadas, en el recorrido de dos generaciones diferentes y dos poblaciones indígenas asociadas a formaciones provinciales alternas (Briones 2005). En términos formales, con la definición de la EIB como modalidad del sistema educativo a partir de la Ley de Educación Nacional N° 26.206 (2006) se produce una transformación sustancial. Porque de este modo se otorgó un lugar y un valor a la educación indígena, que no tenía anteriormente. Antes de la sanción de esta ley, las políticas educativas recorrían la tensión entre universalizar propuestas y contener un colectivo singular a través de dos modelos de intervención: las propuestas homogeneizadoras y las políticas focalizadas (Alonso y Díaz, 2004; Novaro, 2006; Hecht, 2007; Hecht *et al*, 2016). Las primeras formulaciones del sistema escolar argentino respondían

a propuestas homogeneizadoras que dejaron de lado las singularidades de estos colectivos poblacionales, invisibilizando las lenguas y culturas de los pueblos indígenas, así como también de los colectivos migrantes. Esto se refleja en las memorias de Heladio y Benicio cuando recuerdan que en sus primeros años de escolarización fueron reprimidos por sus docentes por hablar sus lenguas indígenas y eran obligados a "castellanizarse", algo propio de las políticas de la época.

Por otro lado, las políticas focalizadas entre las que queda inmersa la ley 26.206, contrariamente, dieron cabida a experiencias bilingües y dinámicas interculturales en las aulas, entendidas como una estrategia de compensación de la desigualdad y de reconocimiento del valor de esas diferencias. La histórica inferiorización y negación de las poblaciones indígenas plasmada en la historia canónica de la Nación da como resultado la repetición de la subalternidad (García Palacios *et al*, 2016). Así como los primeros modelos educativos han negado la diferencia, las políticas focalizadas dejaron veladas las desigualdades sociales y educativas de los niños indígenas, en el marco del paradigma neoliberal. Tal como se refleja en las biografías de Inés y Karina quienes a pesar de haber realizado recorridos escolares luego de la sanción de las leyes que contemplan a la EIB se enfrentaron a construcciones negativas de lo indígena producidas desde relatos institucionales que actuaron como un factor descalificador de la pluralidad. Así entre la población *qom* es frecuente registrar a la escuela de tiempos pasados como autoritaria, una escuela que segregaba mucho, más a los indígenas. El caso de Misiones, expresado en la entrevista de Karina, pone de manifiesto una trayectoria diferente, en la que se sostiene la identidad indígena, aun desde recorridos escolares que sólo se proponen acercar a los niños al español y al mercado de trabajo, como se verá en el siguiente párrafo.

Ahora bien, es necesario puntualizar los procesos educativos de las dos provincias, ya que presentan diferentes recorridos en torno a la institucionalización de la EIB. Chaco puede ser considerada como una provincia pionera y vanguardista en el reconocimiento de los derechos indígenas en general, y educativos en particular, a pesar de sus contradicciones en materia de implementación de esta ley en la práctica. Desde la sanción de la Ley N° 3258, en 1987, se desarrollaron experiencias escolares interculturales en las que los docentes indígenas han sido protagonistas. A su vez, desde ese año, en Chaco se encuentra la primera y más reconocida institución para la formación de maestros indígenas: el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFMA), ya mencionado en las trayectorias de los docentes del Chaco (Benicio e Inés). En ese sentido, en Chaco con el correr de los años se cuenta con una institucionalización de la EIB que le otorga formalidad a la figura docente.

La provincia de Misiones, por su parte, consolidó la EIB a partir de experiencias que informalmente se habían desarrollado desde instituciones escolares. Recién en 2005, a partir del Programa Intercultural de Frontera, con las escuelas lindantes con Brasil, la interculturalidad y el bilingüismo tuvieron lugar institucional en la provincia. La trayectoria de Heladio permite recuperar cabalmente este recorrido: se escolariza en el pueblo en una institución monolingüe en español, completa sus estudios en una escuela de la comunidad, privada, confesional y bilingüe. Con esas habilidades y su motivación personal logra insertarse en la escuela y, cuando se implementa la EIB, se convierte en docente y luego funcionario. Esto muestra cómo se expandieron las iniciativas de educación bilingüe para las poblaciones indígenas locales mediante la incorporación de experiencias que ya se desarrollaban en la provincia desde inicios de la década de 1980. Centralmente incorporaron la figura de auxiliares bilingües en las instituciones con matrícula mbyá guaraní. Para desempeñarse como auxiliar bilingüe se desarrolló una capacitación específica que se ancló en una formación previa que es la suma de una capacitación *ad hoc* y los estudios primarios completos.

Este breve resumen nos permite explicitar las diferencias cualitativas en cuanto a la formalidad de la EIB que presentan las situaciones que abordamos aquí. Estas dos situaciones no son excepcionales, sino que son reflejo de un complejo campo educativo al que se enfrentan en distintos lugares del país las poblaciones indígenas.

Los diversos trayectos y tipos de formación que presentan los cuatro docentes también se deben a los cambios que ha atravesado la formación docente en el devenir del tiempo en el Chaco y Misiones. Así, en lo concerniente a su rol los entrevistados asienten que su formación y la de sus colegas actuales ha sido despareja, en tanto algunos no han recibido una formación específica, otros lo han hecho como auxiliares docentes y otros como profesores bilingües e interculturales.

Otro aspecto relacionado con su escolaridad y su actual práctica laboral, y que se desprende de lo analizado anteriormente, remite a los cambios en los perfiles sociolingüísticos de los docentes y los estudiantes indígenas y cómo eso impacta en las demandas que se les efectúan profesionalmente. En el último tiempo, pese a la implementación de la EIB, lejos de aumentar los hablantes de lenguas indígenas, se evidencia un acelerado proceso de desplazamiento lingüístico a favor del español (Hecht, 2010). Las generaciones cercanas a los 60 años, como es el caso de Benicio, son en general hablantes fluidos de la lengua *qom*. En su caso la escritura en *qom* recién la aprendió en los cursos de capacitación como docente. Inés, como representante de la generación de aproximadamente 30 años, se considera hablante bilingüe (dominante en español) porque su madre y su padre siempre le habló en los dos idiomas: español y *qom*. Muchos de sus colegas más jóvenes no son hablantes fluidos del *qom*. Inés aprendió a escribir en *qom* recién en el CIFMA. Los niños de su barrio en un contexto urbano, en cambio, casi no son hablantes en *qom*. Por lo tanto, uno de los nuevos desafíos que señalan Inés y otras maestras *qom* en relación con su función actual como docentes, es enseñar las lenguas indígenas como segundas lenguas a niños/as que se autorreconocen como indígenas. Es decir, su rol pasó de alfabetizar en lengua indígena a revitalizar, recuperar la lengua. En ese sentido, sienten que hay cierta falta de contenido curricular a enseñar: su función, según ellas mismas, es concientizar a los niños y niñas de que son indígenas, y la lengua es un diacrítico importante de esa identificación (Hecht 2018). Reflexionando sobre su práctica, Benicio cuenta que hace 17 años que trabaja con niños de primer grado ya que, según sostiene, le gusta enseñarles y reflexionar con cuentos tradicionales sobre su identidad. Actualmente, le preocupa mucho la situación sociolingüística, sobre todo cómo recuperar la lengua que en muchos niños y niñas se está perdiendo.

En otros contextos donde la lengua está aún más vital, como puede ser el caso de Misiones, el desafío profesional radica en buscar estrategias pedagógicas para enseñar incluyendo la lengua indígena en los distintos niveles escolares. Se trata además de una lengua que no cuenta todavía con un sistema de escritura consensuado, por lo que claramente las prácticas de alfabetización se encuentran muy condicionadas. Contrariamente una fortaleza de estas experiencias es el mayor sostenimiento de la oralidad, tan valorada socialmente en estas comunidades. Lo que evidencia nuevamente las contradicciones a las que se enfrentan las lenguas indígenas cuando ingresan al campo escolar.

### III. FORMARSE PARA SER REFERENTES EN EL AULA

El análisis de las historias de vida de estos referentes de la EIB nos invita a vincular lo escolar dentro de una trama compleja de instituciones y espacios por donde circularon. Así, notamos cómo todos en la complejidad de sus experiencias formativas han transitado por escenarios que de un modo directo o indirecto impactaron en su labor actual. En los relatos de estos cuatro referentes educativos, las iglesias y lo religioso se entrecruzan con sus

referencias a la escolarización y con los aprendizajes construidos a lo largo de sus vidas. Por ello, nos detendremos en este escrito en lo religioso, tanto por lo que ha implicado en la constitución de sus roles de “liderazgo” como por su incidencia directa en el desarrollo de las destrezas con la escritura de sus lenguas nativas. A modo de ejemplo, el ADA Benicio inicialmente se formó en el Centro de Capacitación, que era una experiencia gestionada por distintas organizaciones religiosas y que fue un antecedente directo a la creación del CIFMA y en la consolidación de un sistema de escritura para la lengua *qom*. El caso de Heladio también es relevante porque se formó como auxiliar bilingüe en una experiencia pionera de educación intercultural, una institución de gestión privada y de tipo confesional en Misiones, complementariamente realizó “visitas” (a distintos núcleos) a diferentes referentes religiosos de la comunidad que le brindaron conocimientos religiosos de gran importancia para su formación docente.

Otro aspecto destacable que aparece en tres de las cuatro historias donde se evidencia la influencia del ámbito religioso en lo escolar es que Benicio, Karina y Heladio se insertaron en la labor docente gracias a ser elegidos por sus comunidades y en parte ese rol de liderazgo estaba brindado por su participación y la de sus familias en las prácticas religiosas. Inés tomó su cargo docente por la estructura burocrática actual del Chaco, que prevé la incorporación de la figura docente indígena, pero no puede obviarse que proviene de una familia de pastores. Pero no sólo Inés, sino también Karina cuentan en su linaje con antepasados que son referentes indígenas religiosos y eso no sólo impacta en el prestigio que portan sino también en el acceso a un campo más amplio de saberes. Para ellas, la religión ofrecería la posibilidad para la continuidad de ciertos “contenidos culturales”. Esto se da sobre todo para el caso *qom*, en el que el *Evangelio* incorpora en una nueva creación con el pentecostalismo elementos nativos “tradicionales” que de otro modo podrían perder continuidad y en el que los distintos aprendizajes que suelen valorarse entre las personas que se “*han entregado al Evangelio*” guardan un estrecho vínculo con saberes ponderados para el liderazgo, como la habilidad con la palabra (Ceriani y Citro, 2005; García Palacios, 2012). En el caso de Inés, por ejemplo, un signo de su rol de referencia fue vencer la timidez y lograr hablar “cuando hay que hablar”.

Estos vínculos también fueron una suerte de red de apoyo a la hora de transitar la escuela y la formación docente. En este punto, cabe señalar que un aspecto que se destaca es que los cuatro tuvieron recorridos escolares exitosos en relación con sus pueblos, aunque limitados en comparación con el estándar de la población nacional.

En el caso de los dos auxiliares docentes de mayor edad, Benicio y Heladio han tenido formación para ejercer su rol siendo ellos de las primeras generaciones en ocupar esos cargos. Incluso como representantes de generaciones mayores su inserción dentro del sistema educativo ha sido más tardía ya que de niños se dedicaban a actividades productivas del medio rural (cosecha de algodón y yerba, etc.). La situación de Inés y Karina comparte rasgos también en términos generacionales ya que ambas concretaron trayectos escolares más prolongados dentro del sistema. Aun cuando Inés completó estudios terciarios, mientras que Karina no completó su educación media, la escolarización de ambas es consecuente con los índices generales de escolarización de sus pueblos: en el caso del pueblo *qom* la población tiene una mayor permanencia dentro del sistema educativo en comparación con la población mbyá (ver Tabla N° 1).

Si se comparan los máximos niveles de instrucción alcanzados por los *qom* y los *mbyá*, notamos que la población *qom* logra permanecer más tiempo en el sistema escolar. Podemos interpretar estos datos basándonos en la diferente consolidación de las políticas escolares para estos pueblos en la provincia del Chaco y en Misiones (como se desarrolló en el primer eje). También podemos fundamentar esos datos en el desigual manejo de competencias comunicativas en español. En Argentina las políticas educativas no han

logrado otorgar a las lenguas indígenas un lugar adecuado en términos de la planificación de una escolaridad bilingüe. A pesar de la visibilidad asignada a los pueblos y lenguas indígenas desde la restitución democrática, se sigue conservando como única lengua oficial del Estado al español, por lo tanto, es vital su manejo para el desarrollo de una escolaridad en los niveles medio y superior. Esto explicaría la mayor permanencia de los *qom* en el sistema escolar ya que tienen mayor manejo del español, en la mayoría de los casos en detrimento de la lengua indígena, en parte como consecuencia de estas mismas políticas históricas.

TABLA N°1: COMPARACIÓN ENTRE LOS PORCENTAJES DE MÁXIMO NIVEL DE ESCOLARIZACIÓN DE POBLACIÓN, MBYÁ Y RESTO DE LA POBLACIÓN NACIONAL. FUENTE: UNICEF (2009A Y 2009B)

	Sin escolarización	Primario		Secundario		Superior
		Incompleto	Completo	Incompleto	Completo	
Población <i>qom</i>	13,1%	35,2%	21,4%	16,6%	7,6%	4,6%
Población mbyá	33,4%	34,9%	16,7%	10,4%	Sin datos	Sin datos
Población total del país	3,7%	14,2%	28%	20,9%	16,2%	17%

Por último, un dato insoslayable nace de contrastar el máximo nivel de escolaridad o la población sin acceso a la escolaridad entre estos pueblos y el resto de la población nacional, ya que encontramos resultados poco promisorios para ambos pueblos indígenas, a pesar de las muchas experiencias focalizadas de escolarización destinadas a ambos grupos.

#### IV. EL RECONOCIMIENTO SOCIAL Y LAS ASIGNACIONES DE GÉNERO: SU IMPACTO EN EL ROL DEL DOCENTE INDÍGENA

Considerando las cifras que se expresan en el cuadro precedente, resta poco agregar para comprender la significatividad que ha tenido completar los estudios primarios alrededor de 1990, que es cuando lo completaron Benicio y Heladio. Esa posibilidad en sí misma ha significado una oportunidad diferente a la de muchos otros. Para el pueblo mbyá, tener competencias bilingües ha sido, y sigue siendo, un valor singular que otorga *per se* un estatus de articulador. Salvando las distancias lo mismo puede pensarse para la población *qom*, que, si bien contaba con propuestas interculturales de más larga data, ello no implicaba masividad en la participación poblacional.

Ocupar los roles de auxiliares bilingües implicó un profundo dialogo con las autoridades del propio grupo, los ancianos. De modo tal que incorporarse en un rol docente supuso un reconocimiento de cierta trayectoria y a la vez, el desempeño de un rol de liderazgo acordado, reconocido y revocable. Los recorridos de Heladio y Benicio permiten advertir que, en los comienzos del desempeño de las tareas en las escuelas, la elección de los sujetos quedaba a cargo de las comunidades y se trataba de una tarea sin reconocimiento por parte del Estado. Heladio logró formarse como auxiliar bilingüe, forjando un trayecto propio de incorporación en las escuelas. Las instituciones admitieron su participación tanto porque reconocieron su valor en las aulas, como porque su desempeño estaba avalado por la comunidad como un todo y sus autoridades, especialmente. En Misiones, la política de EIB que reguló esta tarea llegó una década más tarde. Una experiencia análoga transita Benicio, que valora positivamente en su formación que las primeras camadas de ADA eran elegidas por su comunidad para estudiar y ocupar ese rol. Considera que, por ello, había mucho compromiso en el desarrollo de la tarea. Con varias décadas de diferencia, pero ambos atravesaron la lucha para crear los cargos de auxiliares docentes dentro del sistema educativo. Primero se formaron y luego pugnaron por la creación de los cargos. En ambos casos el desempeño de la tarea lo realizan en un principio en la escuela de su comunidad.

En definitiva, el apoyo por parte de la comunidad otorga un valor social de referencia, de reconocimiento a la trayectoria y a la tarea. Pero fundamentalmente, expresa un valor social, la afirmación de una labor de importancia para el grupo. Algo que no puede ser desempeñado por cualquiera ni de cualquier modo y que supone avales permanentes. El rol de quienes portan ciertos atributos diferenciales a la hora de construir poder, erige nuevos actores y nuevos grupos dentro de los colectivos étnicos (Levinson, 1996).

Las mujeres con las que hemos trabajado y que se desempeñan en la docencia suelen ser más jóvenes, lo que sugiere que su proporción aumentó con el correr del tiempo. Es decir, de los rangos etarios y de formación en que pueden ubicarse a Heladio y Benicio, prácticamente no encontramos mujeres, lo que no parece ser una simple coincidencia, sino en cambio un dato social relativo a los roles de género y las limitaciones que han implicado en el desarrollo de las comunidades.

Las mujeres entrevistadas manifiestan gran deseo de formarse, de capacitarse y vocación de desempeñar roles significativos socialmente. Más aun, en ambos relatos se pone de manifiesto el interés de estudiar para aportar a la comunidad, para "ayudar" (Hecht *et al* 2018). Inés tiene como referente a sus padres, principalmente al papá porque fue un luchador y un hombre de trabajo. La apoyaron para que pueda sostener su formación y trabajar para la Educación Intercultural Bilingüe, y además insisten en la parte religiosa, que lleve esos dos roles en su vida. En ambos casos, se hace evidente el papel que juegan las familias en el empoderamiento de estas mujeres. Ambas, recuperan muy positivamente a sus padres y madres en la propia formación.

En tal sentido, advertimos que los mandatos sociales sostienen una trascendencia mayúscula en la asignación de roles de género especialmente en los entornos comunitarios. En las biografías expuestas, cuando las familias y los contextos más próximos habilitan nuevos horizontes, las mujeres toman lugares de relevancia en lo referido a la responsabilidad social comunitaria. Estos proyectos de vida trascienden a los roles arquetípicos de lo femenino asociados solamente a la protección de la lengua, el cuidado, la transmisión de saberes, etc. recuperados en diversas etnografías y estudios críticos (Hirsch, 2008, Castelnovo 2011, Gomez 2016) Del mismo modo que la timidez o la menor presencia en roles de autoridad externa, como el cacicazgo, la mujeres indígenas también han sido históricamente privadas de la formación por acción directa o por falta de compromiso de sus comunidades. Es por ello que, en ellas, a diferencia de lo que parecería suceder en el campo de la educación en general, la docencia no ha sido una profesión necesariamente "feminizada" y se han reservado pocos espacios para las mujeres.

## V. COMENTARIOS FINALES

En este breve escrito, las cuatro trayectorias nos permitieron analizar, desde una perspectiva que vincula lo etnográfico con lo biográfico, las distintas posiciones que los sujetos ocupan en los espacios sociales, y cuyos sentidos sólo pueden definirse relacionamente teniendo en cuenta tanto sus capacidades de acción como los condicionamientos sociohistóricos (Cragolino, 2006; García Palacios y Hecht, 2012; García Palacios *et al*, 2015).

A casi un cuarto de siglo del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas y a doce años de la promulgación de una ley nacional de EIB, podemos afirmar sin duda que se generaron nuevos interrogantes, respecto del impacto real de su implementación, el alcance de lo intercultural en las aulas (especialmente para el caso de las lenguas indígenas y su relación con el español) y fuera de ellas, la dispar formación entre maestros indígenas y con los no indígenas, la gran diversidad de contextos poblacionales y lingüísticos que complejizan la ejecución de propuestas y de la participación de las comunidades en la toma



de decisiones en el marco escolar (como la sancionada ley de Escuelas Públicas de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena, en Chaco).

Más allá de los numerosos avances en el campo de los estudios de la EIB, queda un vasto camino para profundizar en las experiencias formativas de las figuras docentes indígenas.

## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Appel, Michael. 2005. "La entrevista autobiográfica narrativa: Fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los Otomíes en México". *Forum Qualitative Sozialforschung Forum: Qualitative Social Research* 6 (2): 1-27.

Briones, Claudia. 2005. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, 9-36.

Castelnuovo Biraben, Natalia. 2015. *Mujeres guaraníes y procesos de participación en el noroeste argentino*. Editorial Antropofagia.

Cernadas Ceriani, Cesar; CITRO, Silvia. 2005. El movimiento del evangelio entre los s del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina, Chile*, 2005, p. 111-170.

García Palacios, Mariana. 2012. *Religión y etnicidad en las experiencias formativas de los niños y niñas de un barrio de Buenos Aires*. Tesis doctoral en Antropología. Universidad de Buenos Aires.

García Palacios, Mariana, Padawer, Ana, Hecht, Ana Carolina, Novaro, Gabriela. 2015. "Mujeres indígenas: trayectorias educativas de tres referentes comunitarias en Argentina" En: G. NOVARO, A. PADAWER y A.C. HECHT (coords). *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Avances desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires: Biblos. p.p: 161 - 198

García Palacios, Mariana, Hecht, Ana Carolina & Enriz, Noelia. 2016. *Pueblos indígenas y escolarización: los usos del concepto de interculturalidad en el debate educativo contemporáneo*. *Educación, Lenguaje y Sociedad*, 12(12).

Gómez, Mariana Daniela. 2016. *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo: las mujeres s (qom) del oeste de Formosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biblos.

Hecht Ana Carolina, Enriz Noelia, García Palacios Mariana, Aliata Soledad y Cantore Alfonsina. 2018. "Yo quiero estudiar por mi comunidad". *Trayectorias educativas de maestras s qom y mbyá guaraní en Argentina*. Cuadernos de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. En Prensa.

Hecht, Ana Carolina. y Schmidt, Mariana. (comps.) 2016 *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe. Regulaciones, experiencias y desafíos*. Editorial Novedades Educativas: Buenos Aires.

Hecht, Ana Carolina; García Palacios, Mariana; Enriz, Noelia. y Diez, María Laura. 2015. "Interculturalidad y educación en Argentina: reflexiones a propósito de un concepto polisémico". En: *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Avances desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*, pp. 43-64. Novaro, G.; Padawer, A. y Hecht, A. C. Biblos.

Hecht, Ana Carolina. 2018. Maestros as indígenas en contextos de desplazamiento lingüístico: desafíos y dilemas contemporáneos. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 27 (1) pp 87-100.

Hirsch, S. y A. Serrudo (comp.) 2010. La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas. Buenos Aires, Argentina. Noveduc.

Hirsch, Silvia. 2008. *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Editorial Biblos.

Levinson, B., & Holland, D. 1996. La producción cultural de la persona educada: una introducción. *Levinson, B. Foley, D. y Holland, DC The cultural production of the educated person. Critical ethnographies of schooling and local practice. State Univerisity of New York.*

Neufeld, Maria Rosa. 2009. “Antropología y Educación en el contexto argentino”. *VIII reunión de Antropología del Mercosur. Foro Antropología y Educación*. Buenos Aires, Argentina.

Novaro, Gabriela y Padawer, Ana. 2013. Identificaciones étnico nacionales y procesos de legitimación del saber en grupos indígenas y migrantes en Argentina. *Seculo XXI*, 3(1), 1.

Padawer, Ana. 2012. De las listas a los procesos en una investigación etnográfica en educación. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2(2), 52.

Paladino, Mariana y García, Stella Maris (comp.). 2011. La escolarización en los pueblos indígenas americanos: impactos y desafíos. Quito: Abya-Yala. 429pp.

Piña, Carlos. 1989. “Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico”. *Revista Opciones*. N°16. Santiago Chile.pp: 107-125.

Rockwell, Elsie. 2009. “Reflexiones sobre el trabajo etnográfico”. En E. ROCKWELL. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós

Saltalamacchia, Homero, Colón, H. y Rodríguez, J. 1983. “Historias de vida y movimientos sociales: propuestas para el uso de la técnica”. *Revista Iztapalapa*. N° 9. México.pp: 321-336.

Trouillot, Michel. (2001). La antropología del Estado en la era de la globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso. *Current Anthropology*, 42(1), 137-139.

UNICEF (2009a): *Los pueblos indígenas en Argentina y el derecho a la educación. Situación socioeducativa de niñas, niños y adolescentes de comunidades*. Buenos Aires: EMEDE.

UNICEF (2009b): *Los pueblos indígenas en Argentina y el derecho a la educación. Situación socioeducativa de niñas, niños y adolescentes de comunidades rurales wichí y mbyá guaraní*. Buenos Aires: EMEDE.

# **QUO VADIS, EIB? QUO VADIS, EDUCACIÓN COMUNITARIA?**

Sichra, Inge

# QUO VADIS, EIB? QUO VADIS, EDUCACIÓN COMUNITARIA?

## I. INTRODUCCIÓN

La mayoría de los estados latinoamericanos ha incursionado en política lingüística de multilingüismo a través de la Educación Intercultural Bilingüe para atender las demandas de los pueblos indígenas de superar el conflicto entre lengua nacional dominante y lenguas indígenas minorizadas. La acción estatal ha significado el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística en el proceso del establecimiento de políticas educativas incluyentes desde la perspectiva del derecho a la diversidad.

En este proceso, se distinguen básicamente dos orientaciones en la educación para pueblos indígenas: una que responde a una política educativa asimilacionista y otra de carácter pluralista.

Hasta principios de los '80, y desde que el ILV empezó su incursión evangelizadora en regiones desatendidas por el sistema educativo estatal, la educación bilingüe tenía como objetivo llevar al alumno hacia la castellanización más efectiva utilizando para tal fin la lengua indígena en los primeros años de escolarización. La transición de la lengua indígena al castellano buscaba desplazar la lengua propia por la lengua hegemónica y oficial. Si bien el peso de la acción educativa se concentraba en la lengua, el trasfondo de asimilación cultural y, en el caso del Instituto Lingüístico de Verano, de evangelización, era innegable.

A partir de los '90, en la consecución de los derechos políticos, culturales y sociales de los pueblos indígenas y respondiendo a la demanda del reconocimiento lingüístico y cultural en la educación, se gesta la educación bilingüe intercultural (o educación intercultural bilingüe) como política nacional. El objetivo es enriquecer al alumno con el desarrollo de su lengua y el aprendizaje del castellano como vehículo de comunicación con la sociedad hegemónica. A la característica "aditiva" en lo lingüístico se suma el pluralismo cultural que se busca fortalecer.

En la práctica educativa a lo largo y ancho de Latinoamérica, sin embargo, aún impera el primer enfoque, aunque constituciones, leyes, decretos y reglamentos hablen o escriban de la segunda postura. Y es que, en la EIB de transición, las lenguas indígenas sirven para la castellanización, la permanencia en la escuela, el "éxito" escolar, factores con los que se mide el sistema educativo. Cabe presumir que el enfoque subyacente a la EIB como la concibe y promueven los estados es el de asimilación. García Castaño y otros (1999:50-51) caracterizan este enfoque con la pretensión de igualar las oportunidades educativas para alumnos culturalmente diferentes, lo cual se traduce en la intención de suplantar las diferencias por formas culturales dominantes. La base de este enfoque surge por la sustitución del término "deficiencia" por "diferencia", manteniéndose la convicción de que la pobreza se explica por el hecho de que los grupos culturales distintos no cuentan con las mismas oportunidades para adquirir el conocimiento y las destrezas necesarias. El objetivo de la educación será lograr la compatibilidad entre la dinámica del aula y la dinámica cultural de origen de los grupos de individuos "diferentes" al grupo cultural dominante/mayoritario que sirve como referencia en la escuela. En definitiva, se trata de diseñar sistemas de compensación educativa mediante los cuales el "diferente" pueda lograr acceder con cierta rapidez a la competencia en la cultura dominante, siendo la escuela la que facilita el "tránsito" de una cultura a la otra (ibid).

El sentido descolonizador, de “liberación”, como lo postulaba un líder aimara boliviano a finales del siglo pasado, de la EIB de desarrollo y mantenimiento sigue siendo una promesa en el siglo XXI, principalmente por la inherente contradicción de apostar a la escuela pública, instrumento de colonización por excelencia, para saldar la deuda de despojo y asimilación (esto se resume en la frase “la escuela nos quitó la lengua, ahora que la escuela nos la devuelva”).

A varias décadas de EIB, no tenemos evidencias de que la escuela sea el lugar más idóneo para valorizar las lenguas indígenas en su esencia y sentido dada la larga historia de negación, discriminación y rechazo de las lenguas indígenas por el estado.

## II. PROBLEMA DEL APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS EN LA EIB

### II.1 *Si no aprendemos castellano en la escuela...*

Uno de los aspectos problemáticos del abordaje de la EIB de mantenimiento y desarrollo que postula un bilingüismo aditivo es el uso y la enseñanza de las lenguas indígenas y del castellano. Si bien lenguas indígenas en el aula son actualmente toleradas y permitidas y hemos dejado atrás supuestamente su prohibición, éstas son usadas como lengua de relacionamiento y como herramienta remedial (dar instrucciones y/o facilitar el entendimiento), no como lenguas de interacción educativa o elaboración de conocimientos y enriquecimiento lingüístico. Es generalizado el hecho de que no se enseña en lengua indígena.

A través de medidas de planificación lingüística, las lenguas indígenas se vuelven “aptas” para ser enseñadas como primera lengua o como segunda lengua en el sistema educativo, es decir, se escrituralizan. Sea porque se desvirtúa la característica de oralidad y variabilidad de las lenguas indígenas por el obligado reduccionismo que la creación de la norma escrita genera o porque la pedagogización de ellas no está a cargo de agentes apropiados (maestros mestizos con poco dominio de lengua indígena o indígenas que abordan la enseñanza con cánones ajenos a las lenguas indígenas debido a su formación de maestros) o porque el currículo termina ofreciendo simplemente unas horas de asignatura en lengua indígena aunque se trate de la primera lengua (el caso de Guatemala y también de Bolivia), la EIB resulta tener un efecto adverso al fortalecimiento de las lenguas indígenas. La falta de convicción de los maestros y directores se ve nutrida por la ambivalencia de los padres de familia respecto al beneficio de “enseñar la lengua indígena” a quienes ya la saben.

Y es que el reclamo más evidente de la enseñanza del castellano no está suficientemente atendido:

Hay fuerte presión de autoridades locales y padres de familia para que se enseñe en castellano, porque algunos jóvenes que se van a la ciudad no logran los resultados esperados en la universidad, de ahí viene la presión. Por ejemplo, en San Pedro tenemos catorce promocionados, de los cuales solo tres han ingresado a la universidad, el resto no ha podido. (Funcionario de educación quechua, Bolivia)

Con el deficiente abordaje del castellano como segunda lengua no se satisface la demanda de los padres de familia y de los estudiantes de lograr una competencia bilingüe. Por el contrario, crece la ansiedad de que la inclusión de la lengua indígena en la escuela termina siendo perjudicial para el éxito escolar, asumiendo entonces los padres el rol de castellanizadores en los propios hogares:

En la escuela no se enseña el español. Yo terminé mi sexto grado de primaria, pasé en la secundaria y no aprendí a hablar el español [...]. Apenas hoy, de señora, he logrado aprender el

español, pero no lo aprendí en la escuela. Aprendí un poco el español con la ayuda de las personas que hablan el español cuando vendía comida mi mamá; y, es ese poquito que le enseñé a mis hijos [...]. En la escuela, la verdad, sólo te obligan a hablar el español, no te enseñan cómo hablar el español pues, por eso nosotras las madres que sabemos un poco de español, preferimos enseñarlo a nuestros hijos en lugar de la lengua maya porque el maya lo van aprender cuando crezcan en la casa. (Madre maya yucateca)

Por otro lado, superando la posición de que la EIB está diseñada únicamente para los indígenas y no “afecta” al conjunto de la población estudiantil, se ha hecho notorio el reclamo de una EIB para todos, fiel a la lógica de si la EIB es tan buena, por qué no se la ofrece a los mestizos. “La enseñanza de lengua indígena como L2 se inscribe en una perspectiva intercultural y descolonizadora” (López 2013:33). Esta oportunidad de acercar a los alumnos mestizos a las lenguas indígenas de sus regiones para conocerlas, revalorarlas, hablarlas se ha visto truncada, a su vez, por una inapropiada enseñanza de lenguas indígenas como segundas lenguas. Está comprobado que una asignatura de lengua indígena como segunda lengua deficiente en metodología y pobre en contenido tiene un efecto contraproducente en los niños, provocando aburrimiento, rechazo a la lengua, odio a la asignatura. Antes que valoración de la lengua indígena, se crea una imagen retrógrada, estática y disfuncional de ésta y de sus hablantes (Sichra 2006). Añádase a esto la imposición de que un mismo profesor enseñe castellano, lengua indígena y lengua extranjera en una misma asignatura, como suele ser el caso en el nivel básico en países como Bolivia, Guatemala, México.

En Bolivia, “durante décadas, las asignaturas de lenguas (extranjeras e indígenas) no han merecido ningún tipo de esfuerzo estatal para especializar a los profesores y generar condiciones adecuadas que propicien el desarrollo de competencias comunicativas mínimas en los estudiantes (Alandía 2013 :139). De allí la poca importancia y la discrecionalidad que le dan los docentes en el currículo real a la asignatura de lenguas frente a las “necesidades” de otras asignaturas o actividades aún extracurriculares. De allí también la reducción de las lenguas a gramáticas básicas y memorización de vocabulario en la práctica pedagógica.

Consideramos que uno de los errores de la EIB es “...simplemente trasladar(on) al contexto indígena métodos didácticos empleados en la enseñanza del castellano o de otra lengua europea” (López 2013:23). Lenguas indígenas encerradas en una asignatura de un currículo que segmenta, que se implementa con docentes formados para “enseñar” y no para guiar y acompañar un aprendizaje en base, en el común de los casos, a traducciones del castellano. Con la pedagogización de las lenguas indígenas en la escuela sobre cuyos riesgos ya alertaba en 1996 Abadio Green, kuna y expresidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, se desaprovecha “el potencial descolonizador que el uso y enseñanza de los idiomas indígenas de por sí trae consigo en tanto su práctica, cultivo y aprendizaje reflexivo pueden propiciar un redescubrimiento semántico de aquello que en la cotidianeidad se ve como “natural” (López 2013:35).

Los balances que se pueden hacer dos décadas después de generalizada la corriente de la EIB dan cuenta de olvidos y omisiones garrafales en la acción de política estatal: no se han tenido en cuenta políticas educativas y lingüísticas propias de comunidades indígenas que les han permitido hasta el día de hoy reproducir sus conocimientos y lenguas y resistir de este modo los efectos de desplazamiento lingüístico que la EIB alienta, de alguna manera, detrás del discurso estatal de atención a la diversidad. Urge entender la concepción pedagógica de las culturas indígenas, respetar y potenciar las características propias de las lenguas y civilizaciones indígenas plasmadas en su oralidad, ontología, epistemología.

### III. ACLARACIONES CONCEPTUALES

Las lenguas indígenas se han extendido con sus hablantes por todos los confines nacionales e internacionales. Hoy en día la mayoría de la población indígena de varios países como Bolivia, Chile, Argentina, se concentra en espacios urbanos. En otros países, como México, Guatemala, sin embargo, el área rural continúa siendo referente mayoritario para la reproducción cultural, proceso facilitado por la noción central de Territorio que alberga las comunidades. La existencia de éstas como nicho cultural, su racionalidad, su base organizativa, pervive con fuerza en México. No es casual que en este país se conceptualice Comunalidad como acción mutua recíproca de los miembros de la comunidad en la que todos afectan el proceso social, político, territorial, festivo. Todos, a su vez, son afectados por estas redes de organización y reproducción cultural (Rendón 2003). Comunalidad es una forma de vida en un espacio territorial concreto demarcado y definido por la posesión donde se tejen las relaciones interpersonales y de parentesco a partir de una historia común, con una organización que define y regula lo político, cultural, social, civil, económico y religioso en base a un sistema comunitario de procuración y administración de justicia y al mundo simbólico (Díaz 1990). La comunalidad es, para otros, el comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de la organización ancestral y actual que “descansó en el trabajo, nunca en el discurso, es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta) (Martínez 2003 citado en Ramos 2014:60-61). En esta línea se destaca también un sentido reivindicativo indígena de comunalidad frente a la sociedad hegemónica:

La comunalidad es lo que nos explica, es nuestra esencia; será en función de ella que logremos definir nuestro pensamiento o nuestro conocimiento en todas las áreas o temáticas que resulten necesarias desarrollar o difundir. Esta comunalidad es la base en la que se mantienen vivas las culturas indias, por lo que es la base de su resistencia como culturas específicas dominadas y por ello es el eje que mantiene viva y latente la vinculación entre resistencia y liberación (Ramos 2014: 61)

Es también éste el sentido que subyace a la noción de Control cultural de Bonfil Batalla (1995:116) que se entiende como “el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales”. Estos, a su vez, son definidos en tanto “componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones” (Bonfil Batalla 1995:116)). Este autor clasifica los elementos culturales en materiales, organización, conocimiento, simbólicos, emotivos que pueden ser propios o ajenos y que, a su vez, conforman una dinámica de control cultural según el pueblo indígena tome decisiones propias o ajenas sobre estos elementos culturales. De esta forma, Bonfil Batalla identifica 4 tipos de dinámicas culturales, la autónoma (prácticas productivas y reproductivas en base a conocimientos transmitidos de generación en generación, ejemplo: lengua indígena), la apropiada (ejemplo: religión), la enajenada (ejemplo: folclorización y mercantilización del arte y artesanía) y la impuesta (ejemplo: escuela estatal, lengua castellana). Tres relaciones interétnicas hacen el dinamismo de las culturas autónoma y apropiadas, a saber: 1. Resistencia – el grupo actúa preservando los contenidos de su cultura autónoma; 2. Apropiación- el grupo decide sobre elementos culturales ajenos, además, los produce y reproduce; 3. Innovación: a través de la creatividad o apropiación de una tecnología, idea, objeto el grupo crea o modifica prácticas y representaciones. Por el lado de las culturas enajenada e impuesta, las tres relaciones prevalecientes son 4. Imposición: a través de mecanismos sutiles o

de fuerza, la sociedad hegemónica introduce elementos ajenos al grupo; 5. Supresión: se prohíbe o elimina espacios culturales propios del grupo subalternizado; 6. Enajenación: la sociedad hegemónica adquiere decisión sobre elementos propios del grupo subalternizado.

Para los fines de nuestro argumento en este trabajo, esta tan apretada síntesis de la noción de control cultural y comunalidad va acompañada de dos otros conceptos claves: pedagogía indígena y oralidad. Destaco en la noción de Pedagogía indígena el aspecto relacional y el metodológico. En cuanto a lo relacional, se enfatiza el carácter holístico de esta pedagogía, en la cual los conocimientos están interrelacionados entre sí de manera integral, pero también están relacionados con los sujetos en tanto los conocimientos no existen desligados de los sujetos, de su práctica, del quehacer concreto y cotidiano. En ese sentido, los conocimientos son territorializados (Prada 2013). La pedagogía indígena es, literalmente, panindígena, de sociedades y pueblos indígenas repartidos en los confines del mundo. Quedándonos en Latinoamérica, y solo para nombrar un ejemplo, para el caso del pueblo Mapuche en Chile y Argentina, Quilaqueo (2013) sostiene que la construcción del conocimiento educativo mapuche surge como producto de una construcción social, determinada por el contexto sociocultural en relación directa con la naturaleza y la espiritualidad, que se expresa mediante la oralidad y la complementariedad con el medio.

En cuanto a lo metodológico, la pedagogía indígena se centra en el aprendizaje más que en la enseñanza. Si bien con acompañamiento, estímulo, guía y modelaje de los adultos, del aprendiz y su voluntad, carácter, cualidades, motivación depende el conocimiento que éste adquiere en cierta etapa de su vida. Son experimentación, observación y vivencia las estrategias centrales de la pedagogía indígena, de allí que se habla de la particularización del aprendizaje dentro de un espacio colectivo. Este rasgo también se expresa en el hecho de ser una pedagogía situada y, nuevamente, territorializada: depende de actividades sociales, productivas, rituales y recreativas de acuerdo al calendario socio natural. Y depende de la naturaleza, sujeto guía e interlocutor. Antes que, de manera racional, individual y descontextualizado de tiempo y espacio, y con ingredientes de mandatos verbales como en la pedagogía occidental, en la pedagogía indígena prevalece el aprendizaje con los sentidos, con dimensión práctica, social y ritual. Es un proceso pedagógico inductivo por excelencia, inminentemente constructivista (Prada 2013).

La base de comunalidad, control cultural, pedagogía indígena es la oralidad, tanto en su sentido más específico referido al habla como al significado amplio referido a la lógica de organización territorial, social, productiva (en Bolivia se denomina a esto usos y costumbres). La oralidad no es un simple modo de acción, conlleva formas de conocimiento reales (Zavala 2002), implica múltiples textuaciones no verbales en los tejidos, la cerámica, los ritos, la vestimenta (Arnold y Yapita 2000). El rol central del habla en sociedades de tradición oral está íntimamente ligado a la acción, el habla es contextualizada ya que surge en la interacción personal y con la naturaleza, es inminentemente funcional. El lenguaje oral se encuentra permanentemente cerca del mundo humano vital: “las culturas orales deben conceptualizar y expresar en forma verbal todos sus conocimientos, con referencia más o menos estrecha con el mundo vital humano, asimilando el mundo objetivo ajeno a la acción recíproca, conocida y más inmediata, de los seres humanos” (Ong 1982: 48). Por esto mismo, se trata de formas verbales empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas de la realidad; y por ello mismo son también situacionales antes que abstractas.

La oralidad recurre clásicamente a la metáfora, los proverbios, la metonimia. Es en las metáforas donde tenemos la clave de comprensión de las relaciones lengua, cultura y comprensión de la realidad. Para Lakoff y Johnson (1980: 41) la metáfora permite “entender y



experimentar un tipo de cosa en términos de otra”. Pero no se trata de un juego de palabras, sino más bien de una forma de construir conocimiento, de generar pensamiento, de lograr comprensión: “la mayor parte de nuestro sistema conceptual normal está estructurado metafóricamente; es decir, la mayoría de los conceptos se entienden parcialmente en términos de otros conceptos” (op.cit.: 96).

La metonimia, por el contrario, tiene una función más explícitamente referencial, permitiendo el intercambio de entidades en el lenguaje y en los conceptos. Ejemplos de algunas metonimias usuales son la parte por el todo, el productor por el producto, el objeto usado por el usuario, el controlador por lo controlado, una institución por la gente responsable, el lugar por la institución, el lugar por el acontecimiento (op.cit.: 76-77).

Por último, y esperando no cansar al lector, nos referiremos brevemente a Planificación lingüística. Abrir la escuela a las lenguas indígenas ha sido en prácticamente todas las Reformas el camino para ocupar un espacio formal educativo que implique un reconocimiento societal de las lenguas hasta entonces excluidas del quehacer público institucional. El cometido de uso de lenguas indígenas en la educación solamente fue logrado después de establecer una norma escrita, elaborar un lenguaje pedagógico, vocabulario y estilos apropiados para producir materiales en las lenguas indígenas. La “pedagogización” de las lenguas indígenas tal como la EIB la está practicando se ha impulsado desde la planificación del corpus (escoger una variedad y declararla representativa de la lengua, cómo escribirla, recoger su vocabulario en diccionarios, fijar las normas ortográficas y gramaticales); estatus (cómo introducir la lengua en espacios y medios públicos para difundirla más allá de espacios privados); y, en menor medida, adquisición (estimular el aprendizaje de la lengua). El mayor problema de esta concepción de planificación es que se constriñe a la lengua escrita y, segundo, que es una actividad institucional que se refiere a espacios formales, dirigida a los usos oficiales y públicos, no al uso casual y cotidiano (Christian 1992:233). En ninguno de los casos conocidos de planificación lingüística se abordan las características principales en la que se desenvuelven las lenguas indígenas: la oralidad y el uso cotidiano, sin supeditaciones a las orientaciones de una institución, en el sentido formal y oficial de las lenguas dominantes.

De esta manera, antes de considerar la planificación lingüística como un asunto político, un instrumento para un objetivo mayor, como un fenómeno sociológico, se ha puesto todo el énfasis en lo lingüístico (Zimmermann 1999:11). Y en esta corriente, lo que impera es la norma sobre el uso, lo prescriptivo sobre lo descriptivo. Es así que hay una fijación de normas lingüísticas sancionadas por instituciones como la academia o la escuela, procesos normativos “fuertes”, basados en gramáticas prescriptivas y con influencia, sobre todo, en los usos escritos. Bronckart (1988:110) las llama normas de poder. Otro grupo de normas son elaboradas por grupos sociales como literatos, políticos, oradores; no son propiamente instituciones normativas, sin embargo, la sociedad las toma como emisoras o referentes de normas. Son normas de élite. En tercer lugar, para Bronckart, existen las normas de identidad, aquellas que surgen de iniciativas de grupos sociales regionales más o menos delimitados (feministas, adolescentes) que quieren marcar con el lenguaje su identidad; aunque a veces discrepan de las normas generales de uso, también marcan pautas modélicas (ibid).

En las lenguas indígenas, se ha considerado que la escritura defenderá la lengua de su desaparición. No se concibe la posibilidad de recurrir a otro tipo de normas que las de poder mencionadas por Bronckart, aquellas que vienen sancionadas por la escritura. Como un perfecto acto de colonización, estas normas de poder están nuevamente establecidas por la sociedad hegemónica, por una academia de la lengua (indígena) con miembros no indígenas. Las normas

de élite y sobre todo las normas de identidad que marcan pautas modélicas no son consideradas como referentes. Probablemente nos hayamos sentido muy cómodos en nuestra perspectiva lingüística y sociolingüística marcada por el hecho de provenir de contextos específicos de lenguas con tradición escrita.

#### IV. EL PODER DEL HABLA EN ACCIÓN

Empezamos por presentar el habla triqui (Comunidad de Santo Domingo del Estado, Oaxaca) y maya yucateco (Comunidad de Naranjal Poniente, Quintana Roo) en cuanto a su poder de organización, como portador de cultura. El primer caso fue investigado por Maricela Ramos Velasco en la tesis de maestría **GACHRI' NI GUCHRU' GU'HUAJ A. Procesos socioculturales y sociolingüísticos de la comunidad de Santo Domingo del Estado** del PROEIB Andes. Cochabamba, Bolivia, publicada en 2014 con ese nombre por la editorial Plural, La Paz.

En cuanto al caso del maya yucateco, el investigador es Hilario Chi con la tesis de maestría del PROEIB Andes **La vitalidad el maaya táan. Estudio etnográfico de la comunicación intergeneracional de los mayas de Naranjal Poniente**, igualmente publicada en 2014 por Plural Editores. En lo que sigue, reportaré sobre los hallazgos de estos investigadores indígenas mexicanos (asumo, sin embargo, los errores e interpretaciones equivocadas como mías).

##### *IV.1 El habla del temazcal*

En la comunidad triqui de Santo Domingo del Estado, cada actividad religiosa, cultural, social es realizada, reproducida, actualizada como resultado del arte verbal que las mantiene vigentes. Para los triqui son momentos y espacios en los que se "tejen las buenas palabras". Quiere decir que las buenas palabras y las actividades van juntas, el tejido de buenas palabras en interacción no se concibe sin la actividad comunicativa, lo cual da al habla su carácter contextualizado. No son formas ritualizadas, automatizadas, son formas de interacción que son parte de las actividades culturales.

En el caso de la actividad del temazcal, el baño a vapor tradicional, hay un habla del temazcal por el cual se "ejecuta" el uso del temazcal, es decir, expresa la íntima relación entre cultura y lengua. Así, en el baño a vapor del temazcal, espacio cultural/espiritual/ y social por excelencia, se actualiza una forma de interacción propia y única de esa situación. Las palabras en la interacción son constitutivas de la actividad. Son sanadoras como el baño por su contextualización. El habla del temazcal es descrita por Ramos como una "plática debate", un diálogo polifónico en el que participan la persona que invita al temazcal, lo prepara y conduce, y los comunarios que aceptan la invitación y participan en la sesión grupal. Es importante venir puntuales a los llamados que hace casa por casa la dueña del temazcal. El sentido es estar presentes, mostrarse como parte de un colectivo, nutrir el habla colectivo. Los temas son cotidianos, de interés e importancia para los participantes y para la comunidad, con el habla del temazcal se los resuelve, se crea contención y cohesión, convivencia y fortalecimiento de lazos familiares y comunitarios. Es una acción mutua recíproca en la que todos afectan el proceso y el proceso afecta a todos. Sin lugar a dudas, se trata de una norma de identidad respetada por el colectivo. Entre otras cosas, es importante llegar

Sin embargo, y esto es el segundo aspecto importante, hay un uso metafórico del triqui que responde al significado cultural que se le da al temazcal. Es un baño ritual sagrado para las

mujeres triquis ya que original y básicamente lo utilizan para recuperarse del parto. Sin embargo, el temazcal es el lugar de reencuentro de quienes regresan a la comunidad y buscan sanación con la medicina tradicional. En este sentido, el efecto sanador de este baño ritual del temazcal es concebido como el vientre al cual se ingresa para ser sanado y del cual se renace de un parto. Valgan de ilustración las siguientes fotos de Maricela Ramos.

#### PREPARANDO EL BAÑO DEL TEMAZCAL.

FOTOS: MARICELA RAMOS



#### V. TEJER LAS BUENAS PALABRAS

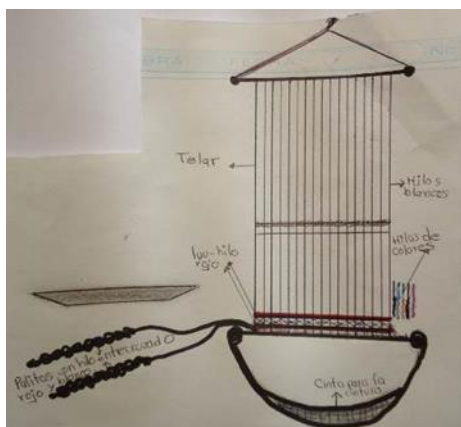
Otro uso metafórico que muestra cómo lengua y cultura triqui están intrínsecamente relacionados y se condicionan por el contexto es el “tejer las buenas palabras”, un arte por el cual se mantienen vigentes, reproducen y ponen en acción actividades religiosas, culturales, sociales.

“El buen hablar en la vida comunitaria... los abuelos nos dicen que, para ser buenos ciudadanos, se tiene que emplear el buen hablar y saber tejer las palabras al desempeñar los cargos municipales y religiosos. Esto se debe a que ellos son los que han vivido esta experiencia

y consideran fundamental saber qué decir y decirlo apropiadamente al interactuar con las demás personas de la comunidad” (Ramos 2014:129).

TEJER CON HILOS, CON COLORES, CON PALABRAS, CON SENTIDOS Y USOS.

FOTOS DE MARICELA RAMOS



Son géneros discursivos que no dominan todos, que hay que aprender y que sirven para llamar a reuniones, para resolver conflictos, entre otros, y también para pedir la mano. Si el padre del novio no domina este género, recurre a quien tiene el don de la buena palabra y se deja acompañar a la casa de la futura nuera. Allí se lleva a cabo toda una negociación media ritual, media persuasiva que busca ganar el beneplácito de la familia durante la petición de la mano para la unión de la joven pareja. En mi opinión, la norma de élite aquí utilizada (es un habla prestigiosa) revela una función de servicio comunitario del experto, una perspectiva completamente opuesta a la concepción del referente o modelo de uso de lengua que se tiene en occidente, donde el manejo del arte del habla (o de la escritura, como en el caso de los escritores) representa un poder, no un servicio. Podemos decir que los fines del habla en acción y acción en el habla son de sanación, renovación, religiosos, sociales, en todo caso, son fines de servicio y no de poder. El poder del habla radica en su servicio.

## VI. EXPERTOS Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICOS

En los cargos comunitarios que se otorgan como ser mayordomía, topil (policía comunitaria) o en las actividades de cultivo de maíz, carnaval, asamblea comunitaria hay una noción del buen hablar para lograr el cometido: dirigir al grupo, generar reciprocidad, convocar, etc. Escribe Ramos (op.cit.:136): “Hay cargos que requieren que se domine más del buen hablar como el secretario del agente municipal, aunque, como dice don Macario, años atrás era quien tenía más participación, porque el secretario era el que daba las palabras y si las personas veían que lo hacía bien, repetía el cargo”. El don de la elocuencia, del buen hablar, habría existido en tiempos prehispánicos, según Pellicer (1993:20), quien postula que habían “espacios sociales organizados de uso y aprendizaje del virtuoso discursivo”. Para escoger a quien realice el ritual al dios del rayo en la comunidad, se busca que la persona haya pasado por cargos comunitarios y además: “que tenga buenas palabras, que esas palabras caminen por buen rumbo, que haya seriedad y domine el lenguaje sagrado, ritual y de respeto para pedir al dios del rayo para que llueva, y así los terrenos de siembre reciban el agua” (testimonio de Don Macario en op.cit.:138). Por lo general, hay conciencia que los expertos lingüísticos son mayores que han vivido en la comunidad y se han enriquecido con las diversas formas del habla triqui.

Actualmente, de acuerdo a Ramos, hay un sentido comunitario arraigado para propiciar la adquisición del tono del triqui en la primera socialización. Sin duda estamos ante una planificación lingüística comunitaria y familiar de corpus y de estatus, y también de adquisición que, sin embargo, es sustentada y actualizada en la interacción de los mismos hablantes en tanto poseedores y guardianes de la lengua como herramienta y portadora de cultura. Una forma de varias referidas en la tesis es el habla en la práctica familiar del fogón, o el ‘Cuéntame’, una estrategia de reconstrucción dialógica entre nietos y abuelos los abuelos utilizan para que los nietos hereden conocimientos comunales. Ramos es enfática en sostener que el castellano de los bilingües que vuelven a la comunidad no desplaza al triqui justamente por el valor de esta lengua en tanto acción. El temazcal en castellano, la petición de mano en castellano, el ejercicio de un cargo en castellano, el castellano en la interacción del fogón es (aún) resistido porque no se concibe el baño ritual sagrado, el servicio de redes familiares y comunitarias en otra lengua.

## VII. ESTRATEGIAS DE HABLA MAYA YUCATECAS

En la cultura maya yucateca de Naranjal Poniente, Chi (2011: 56) por su parte refiere a una estrategia comunitaria de reproducción cultural y lingüística maya llamada xímbal, “visita familiar” que se practica por las tardes “y mínimamente una vez durante el día”. Después de las labores domésticas, “los familiares intercambian acontecimientos del pueblo, chismes, medicina y otro tipo de información que les interesa saber durante la visita”. Esta intención es anunciada por la familia visitante: “Con el simple hecho de expresar que fuimos de visita, la familia entera se disponía a tendernos amablemente y se generaba confianza para las conversaciones”. Para Chi (op.cit.: 55), el xímbal como práctica cultural de la comunidad funciona como una técnica y a la vez como un medio para la construcción y transmisión del conocimiento porque permite a la persona que hace el xímbal observar, escuchar, preguntar y aprender las actividades que se llevan a cabo en los diferentes espacios. No cabe duda que son formas de reforzamiento de las redes familiares, cohesión comunitaria, de control social, como lo es también la práctica del lík’saj t’aan, “el levantamiento de la palabra” o chisme que “hace que las noticias de los acontecimientos fluyan velozmente de boca en boca.

La lengua maya yucateca es utilizada metafóricamente en varios sentidos tanto en el proceso de aprendizaje como en el “uso en acción”. Se podría decir que se humaniza el habla y por esta vía la lengua. El primer ejemplo es “brotar la lengua maya” en los infantes, un proceso relacionado con la adquisición del habla aún en familias bilingües: “Nosotros sólo en maya les sacamos el habla. Así sale el habla de nuestra familia, por eso así estamos sacando el habla de Jimena, en maya. Yo, aunque sé el español, no les enseño porque no van a poder platicar con mis familiares [...], ni con mi mamá. Es problema para nosotros..., ¿cómo vamos a hablar con ellos después? Estamos más acostumbrados con el maya. El español, en la escuela lo van a aprender [...]. (Testimonio padre en op.cit.: 205). La metáfora del habla con una semilla que brota juega un rol central en la socialización, observando los mayores y cuidadores cuidadosamente el proceso para estimularlo en la convivencia familiar y comunitaria. Por otro lado, se expresa metafóricamente que el aprendizaje de habilidades y prácticas culturales no es únicamente mediado por el habla. El testimonio de la abuela Doña Victoria en la obra de Chi 2011: 58) nos da un ejemplo:

Abre tus ojos, abre tu oído, mueve tus manos, así me decía mi madre cuando me enseñó a costurar. Cuando ella nos decía abran sus ojos, quiere decir que veamos bien lo que ella estaba haciendo para que se quede en nuestra cabeza y no solo que lo veamos, entonces cuando te dice que abras tu oreja, te está diciendo que escuches bien lo que te está diciendo porque no te volverá a decir, y así, cuando termina me acuerdo bien que me decía ‘mueve tus manos, si no, de nada sirve lo que acabas de ver y escuchar’.

Sobre procesos pedagógicos de curación del J-Men, del sacerdote de la milpa que “se presta la mirada de las personas que vienen para ver sus enfermedades”, Chi relata que el ritual de adquirir las competencias implica presenciar 9 veces una curación para saber si es apto. Si el aprendiz no llega a dominar el arte curativo al cabo de las sesiones, “si no puedes, no es lo tuyo”.

También Chi (op.cit.: 251) es enfático al sostener que lengua y cultura en la comunidad de Naranjal Poniente están atados fuertemente al punto de evidenciarse que la ruptura de la transmisión de la lengua maya afecta fuertemente a la cultura “ya que la mayoría de las familias que socializan a sus hijos en español abandonan las prácticas culturales heredadas de los abuelos...inclusive se cambian de religión. La pérdida de los conocimientos culturales lleva consigo la pérdida de la lengua maya porque sin contenido cultural nuestras comunicaciones en lengua maya cada vez se harán más pobre”. Esto se ve con contundencia en el *xímbal*, la visita familiar que permite a los hijos mantener el contacto con los abuelos y otros miembros de las familias que usan la lengua maya. Aún en casos de niños monolingües castellano hablantes que vuelven de la ciudad a la comunidad, Chi ha encontrado que en el espacio del *xímbal*, el poco o mucho contacto que puedan tener estos niños con los abuelos es crucial para motivar la reversión del castellano a la lengua maya. Se comprueba el sentido de la “autosostenibilidad” de la lengua (Fishman 1996) cuando hay el control cultural de la comunidad.

## VIII. A MANERA DE DISCUSIÓN

A las magníficas evidencias de la etnografía del habla en la cultura triqui de Santo Domingo del Estado y de la cultura maya yucateca de Naranjal Poniente de los investigadores indígenas Maricela Ramos e Hilario Chi, respectivamente, aquí resumidas podríamos añadirle muchas otras de otros pueblos (Santiago 2011, Castillo 2005, García 2005, Taish 2001, para nombrar algunas tesis de maestría producidas en el PROEIB Andes).

Retomando nuestro argumento del efecto de la enseñanza de lengua indígena en la EIB donde el “parámetro” es la lengua estandarizada, de tradición escrita, de prestigio que los padres de familia ansían para el futuro de sus hijos, es necesario revisar -y ojalá desterrar- la postura tan arraigada de los planificadores educativos y lingüísticos de que las lenguas indígenas son lenguas en ciernes, deficitarias porque les falta escritura para equipararse en su valor a las lenguas de prestigio. Antes que deficitarias son riquísimamente diferentes. Tienen características distintas derivadas de ser funcionales a la oralidad inmanente a estas lenguas, como ser, la variabilidad. No tienen que ser homogéneas o contar con una forma estandarizada para ser de prestigio.

El prestigio de las lenguas indígenas se deriva de una función de servicio y sentido comunal donde se crean en la comunidad y circulan en la cotidianeidad normas de identidad y de élite antes que de poder. El prestigio de estas lenguas va atado al prestigio de sus usuarios (otorgado y comprobado por la comunidad), géneros y, no menos relevante, la forma de ponerlas en acción para cumplir con las funciones establecidas (“el buen hablar”). En este sentido, la competencia social del hablante, las formas metafóricas, los agentes, la espacialidad y la temporalidad de las lenguas indígenas no son aspectos secundarios o “procedimentales” o negligibles. La oralidad, por lo tanto, no es secundaria o “un error” de construcción sino central y constitutiva en las lenguas indígenas. La palabra es un modo de acción, un discurso significativo y como tal, está intrínsecamente relacionada con la práctica, actualización y funcionalidad cultural. Es más que un mero símbolo.

Es así que los hablantes cultores de las lenguas indígenas conciben la adquisición como una construcción dialógica y hasta colectiva del habla en uso. La enseñanza de lengua indígena se encuentra relegada frente al proceso de aprendizaje que cobra un lugar central, característico de la pedagogía indígena. Estrategias propias de la comunidad de habla indígena, lo relacional, lo dialógico-polifónico, se ponen en evidencia y generan el aprendizaje.

Qué sucede de manera generalizada en la EIB latinoamericana a la hora de ingresar la lengua indígena al aula? Aparece la forma escrita como central, se crea una asignatura de lengua indígena por la cual se separa lo lingüístico de la cultura perdiendo así su funcionalidad. Bronckart (2007) desde el interaccionismo social señala que los enfoques dominantes del pensamiento occidental conciben al lenguaje desde una perspectiva de ‘doxa gramatical’. La gran falacia es que la gramática ella misma es otra arbitrariedad del lenguaje, en realidad! Este autor considera que existe un ‘logos semántico de base’, interno y dinámico, que se relaciona con la función primigenia del lenguaje: significar. Esta instancia se tensiona con la situación, con el contexto y con el universo de discurso. En estas condiciones, considera que el lenguaje es “fundamentalmente la actividad de hablar o discurso”. En lenguas fundadas en la oralidad como son las lenguas indígenas, es justamente esto lo que intentamos ilustrar en el desarrollo de este trabajo.

Al ingresar al aula como ‘textos del saber’ antes que, del hacer, las lenguas tendrán la función expresa de ‘delimitar y reorganizar los saberes a enseñar según la progresión requerida para los aprendizajes de los alumnos’. Así, los “saberes didactizados son desincretizados, es decir, son recortados de su contexto de elaboración y de presentación en el campo científico. Esto provoca, casi automáticamente, su reificación o su naturalización, son despersonalizados, es decir, son disociados del ‘pensamiento subjetivo’ del que emanan. Así objetivados, presentan un carácter público que autoriza el control social de su aprendizaje” (Bronckart 2007: 107).

El desafío para la EIB es aceptar la pluralidad de educación, la pluralidad de lógicas inmanentes a las lenguas de tradición oral y de tradición escrita, es decir, la pluralidad de culturas.

Estamos convencidos que ofrecer una educación “incluyendo” otras lenguas, otras culturas, otras educaciones como quien hace caber un círculo en un cuadrado solamente reproducirá la discriminación de propios y ajenos hacia la cultura y lenguas indígenas. Falta ver si, según lo postula Bronckart, la escuela puede constituirse en esfera de producción-reproducción de los saberes y devenir en un lugar de desarrollo que sea el contrapeso de las valorizaciones que emanan de la sociedad hegemónica. Si la actividad docente en el aula puede tener como meta desnaturalizar las prácticas escolares, ampliar el horizonte de análisis para superar la mera ejercitación en aplicar normas instauradas desde la arbitrariedad del sistema.

La alternativa, aunque para algunos políticamente incorrecta, es desestimar la EIB en una escuela estatal regida por todos los cánones que conocemos y dejar –zapatero a tus zapatos- que la escuela se ocupe de enseñar bien castellano, no provoque el desplazamiento lingüístico por la necesidad de los padres de garantizar el aprendizaje de la lengua hegemónica en sus hijos mientras deje en manos de la comunidad su propia educación como algo funcional y significativo, sin combatir de modo explícito o a través del currículo oculto la validez, razón de ser y riqueza de la(s) lengua(s) indígena(s) de sus alumnos y sus familias.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

Alandia, P. (2013) “De los planteamientos políticos al aula: análisis del área de Comunicación y Lenguajes del Currículo Base del Sistema de Educación Plurinacional”. Revista Página y Signos Año 7, Nr. 9, 119-160.

Arnold, D. y J.d.D.Yapita (2000) El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. UMSA-ILCA. La Paz.

Bonfil Batalla, G. (1995) Obras escogidas. Tomo 2. INI, CIESAS, INAH. México D.F.

Bronckart, J.P. (1988) “Fonctionnement langagiere et entreprises normatives” en G.Schöni et al. La langue française, et-elle gouvernable?: Delachaux & Niestlé, Neuchatel/Paris. 109-132.

--- (2007) Desarrollo del lenguaje y didáctica de las lenguas. Editorial Miño y Dávila. Buenos Aires.

Castillo, M. (2005). Aprendiendo con el corazón. El tejido andino en la educación quechua. Plural, PROEIB Andes, PINSEIB. La Paz.

Chi Canul, H. (2011) La vitalidad del Maaya T'aan. Estudio etnográfico de la comunicación intergeneracional de los mayas de Naranjal Poniente. Plural Editores, FUNPROEIB Andes, UMSS. La Paz.

Christian, D. (1992) “La planificación de las lenguas desde el punto de vista de la lingüística” en F.Newmeyer (comp.) Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge Vol. IV. Visor. Madrid. 233-252.

Díaz, F. (1990) Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. UNAM. México D.F.

García, F. (2005). Yachay. Concepciones sobre enseñanza y aprendizaje en una comunidad quechua. Plural, PROEIB Andes, PINSEIB. La Paz.

García Castaño, J. y otros (1999) “La educación multicultural y el concepto de cultura”, en García Castaño y Granados Martínez (eds.), Lecturas para educación intercultural. Trotta. Madrid. 47-80.



Fishman, J. (1996) "What do you lose when you lose your Language?" En G. Cantoni (ed.) *Stabilizing Indigenous Languages*. Center for Excellence in Education, Northern Arizona University. Flagstaff. 80-90.

Lakoff, G. y M. Johnson, (1980) *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra (4a ed., 1998). Madrid.

López, L.E. (2013) "Del dicho al hecho...desfases crecientes entre políticas y prácticas en la educación intercultural bilingüe en América Latina". *Revista Página y Signos* Año 7, Nr. 9. 11-78.

Ong, W.<sup>[1]</sup><sub>SEP</sub>(1982) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Pellicer, D. (1993) « I. Oralidad y escritura de la literatura indígena : una aproximación histórica » en C. Montemayor (coord.) *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D.F. 15-53.

Prada, F. (2013) « La búsqueda del territorio y la letra en la sociedad chiquitana. » En FUNPROEIB Andes (org.) *Epistemología, letra y alfabetización en sociedades indígenas e interculturales en Bolivia (2005-2006)*. SAIH, FHCE, FUNPROEIB Andes. Cochabamba. 17-122.

Quilaqueo, D. (2013), "Les savoirs éducatifs mapuches. Des défis pour les enseignants » en G.Maheux y R.Gauthier (coord.) *La formation des enseignants inuit et des premières nations. Problématiques et pistes d'action*. Presses de l'Université du Québec. Montreal. 107-124.

Ramos, M. (2014) *GACHRI' NI GUCHRU' GU'HUAJ A*. Procesos socioculturales y sociolingüísticos de la comunidad de Santo Domingo del Estado. Plural Editores, PROEIB Andes, La Paz.

Rendón, J.J. (2003) *La comunalidad. Modos de vida en los pueblos indios*. Tomo 2. CONACULTA. México D.F.

Santiago, G. (2011). *Tejiendo jnom se tejen conocimientos: el conocimiento del tejido en la educación ñomndaa*. Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural. México D.F.

Sichra, I. (2006) *Enseñanza de lengua indígena e interculturalidad: ¿entre la realidad y el deseo? Investigación sobre la enseñanza del quechua en dos colegios particulares en Cochabamba*. Cuadernos de investigación 1. PROEIB Andes. Cochabamba.

Taish, J. (2001). "Pedagogía ancestral awajún: la elaboración de textiles y su enseñanza en las comunidades de Nuevo Israel y Nuevo Jerusalén", Tesis de maestría PROEIB Andes. Cochabamba.

Zavala, V. (2002) *(Des)encuentros con la escritura. Escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.

Zimmermann, K. (1999). *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios*. Iberoamericana. Madrid.

# **LAS REDES INDÍGENAS DE EMPRENDIMIENTO TURÍSTICO EN AMÉRICA LATINA**

Lallemant, Anais

# LAS REDES INDÍGENAS DE EMPRENDIMIENTO TURÍSTICO EN AMÉRICA LATINA

## I. INTRODUCCIÓN

De la diversidad de iniciativas comunitarias impulsadas por parte de los propios pueblos indígenas con el fin de fomentar un desarrollo sostenible respetuoso con su identidad y su modo de vida, los emprendimientos turísticos han constituido una de las alternativas más empleadas a partir de los años noventa, en los espacios rurales de los países menos desarrollados de América Latina. Albergando ecosistemas de gran riqueza en sus territorios y gozando de identidades culturales propias, y por lo tanto numerosas y variadas, las comunidades indígenas vieron en estos atractivos una oportunidad de desarrollo y una fuente de diferenciación de los demás productos turísticos, en consonancia con las nuevas modalidades de turismo orientadas a la valoración y el uso responsable de los recursos ambientales y culturales, tras la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992. Estos proyectos turísticos llevados a cabo por comunidades indígenas, fueron sin embargo lastrados por elevados costes de inversión material e inmaterial (infraestructura, equipamiento, capacitación ...) y por numerosos riesgos (baja demanda turística, difícil acceso al mercado del turismo, dependencia financiera...). Ante esa realidad, las comunidades constataron la necesidad de asociarse, tanto para compartir los riesgos de inversión como para acrecentar el poder de acción y de negociación de sus emprendimientos turísticos.

Con esta perspectiva, se impulsó, desde el inicio de los años 2000, y bajo el hospicio de la Red de Turismo Comunitario Sostenible de América Latina (REDTURS), un movimiento conjunto de articulación entre emprendimientos turísticos comunitarios. Este proceso asociativo se estructuró mediante la forma organizativa de la red. La red consiste en un proceso de conexión de entidades, en este caso los emprendimientos turísticos comunitarios, alrededor de intereses comunes, cuyas relaciones e intercambios se caracterizan por un alto grado de reciprocidad y confianza. La innovación que conlleva este esquema asociativo se expresa en la oportunidad para cada emprendimiento turístico de funcionar de forma autónoma, estando a la vez conectado con otros, lo cual posibilita una acción complementaria común. Apoyándose en la interdependencia de sus miembros, la red dispone de una oferta estructurada de servicios turísticos, gestionados independientemente por cada emprendimiento asociado, al mismo tiempo que les posibilita un espacio de intercambio de información, capacidad de representación y apoyo al desarrollo de sus actividades. El otro interés de ese modelo de red reside en su flexibilidad. La red puede ser de alcance local, regional o global, tener una forma estructurada o informal, contar con miembros individuales o colectivos, establecer relaciones formales o informales...

Con el fin de impulsar un desarrollo comunitario sostenible basado en la propia capacidad de acción de la comunidad, la red aparece como una nueva e innovadora forma organizativa del emprendimiento turístico indígena. Mediante este proceso asociativo, las comunidades asociadas buscan organizar y gestionar, de manera conjunta y autónoma, actividades productivas viables, socialmente solidarias y ambientalmente responsables.

Esta comunicación tiene como objetivo presentar un análisis de las redes indígenas de emprendimiento turístico en América latina. En el inicio del texto, se estudiarán las redes a través de su razón de ser, funcionamiento e incidencia, antes de exponer las fortalezas y debilidades de este esquema organizativo. A modo de cierre del artículo, se considerarán las perspectivas de evolución de esta estrategia autóctona de desarrollo comunitario frente a los desafíos financieros y legales.

Esta comunicación se basa en los resultados de un estudio de campo realizado en Bolivia en contacto con varios responsables de redes y de emprendimientos turísticos asociados. Bolivia tiene un gran potencial con respecto al emprendimiento turístico indígena. El activismo de la población indígena de Bolivia, así como su distribución en poblados localizados en áreas ambientales de gran valor, ha favorecido la emergencia de pequeños emprendimientos turísticos comunitarios. En un movimiento gradual, iniciado hace más de una década, estos se han unido a través de redes nacionales o locales. La Red de Turismo Solidario Comunitario (Tusoco), fundada en el año 2005 y compuesta de 22 emprendimientos comunitarios ubicados por todo el país, y la Red Apthapi, fundada en 2009 por familias de origen aymara, ubicadas en el municipio de Copacabana, cerca del Lago Titicaca, constituyen dos ejemplos de este proceso asociativo.

## II. JUNTOS PARA DURAR

### II.1 *Fomentar la sostenibilidad de los emprendimientos turísticos asociados*

El desarrollo de las redes indígenas de emprendimiento turístico en América latina, nacidas en su mayoría entre los años 2002 y 2005, fue animado por la voluntad de los emprendimientos asociados de buscar en conjunto respuestas a problemáticas comunes con miras a fomentar la sostenibilidad de sus negocios. Este motivo constituye la razón de ser de las redes y la principal finalidad de sus actividades, que se define alrededor de tres ejes principales: la promoción y comercialización de su oferta turística, la mejora de la calidad de los servicios e infraestructuras, y la representación institucional de los emprendimientos asociados.

En el marco de su misión de promoción y comercialización de los servicios ofrecidos por los distintos emprendimientos comunitarios asociados, cada red dispone de una oficina, localizada en la ciudad más grande cercana de las comunidades, o en la capital del país en el caso de algunas redes de amplitud nacional. Esta oficina no sólo desempeña el papel de sede oficial, sino que actúa también como operadora de turismo, siendo la principal encargada de la actividad comercial. Sobre el modelo de las operadoras tradicionales, ofrece a los turistas, mediante la venta de paquetes turísticos, los servicios de información, guía local, alojamiento, restauración y transporte propuestos por los emprendimientos asociados. La oficina se puede emplear también para actividades de mercadeo de productos, poniendo a la venta artesanías realizadas por las comunidades. En el caso particular de la Red Tusoco, además de su sede en Cochabamba, cuenta con una oficina operativa ubicada en La Paz, denominada Tusoco Viajes. Creada en 2009 con el estatus jurídico de sociedad de responsabilidad limitada (SRL), esta oficina se presenta como el brazo comercial de la Red Tusoco. Funciona como una operadora receptiva de turismo, cuyas actividades consisten en promocionar los servicios turísticos de los emprendimientos asociados a la Red Tusoco y comercializar ofertas turísticas personalizadas, mediante un contacto directo con los turistas o a través de su sitio web.

Las redes se dedican también a organizar actividades destinadas a mejorar la calidad de los servicios ofrecidos a los turistas por los emprendimientos turísticos comunitarios asociados. Además de facilitar intercambios de experiencias y buenas prácticas entre sus miembros, las redes proporcionan talleres dirigidos a capacitarles en varios temas relacionados con el turismo o la gestión empresarial (talleres sobre ecoturismo, turismo cultural, atención al cliente, mantenimiento de infraestructuras, venta...). En muchas redes locales, como es el caso de la Red Apthapi, se organizan talleres de capacitación con asesores técnicos externos, provenientes en su mayoría de la cooperación internacional. Por su parte, la Red Tusoco cuenta con una asesoría técnica propia, compuesta de entre tres y cinco técnicos, que realizan visitas a las comunidades, dando consejos individualizados u organizando talleres en grupo. Con la misma perspectiva, se organizan también viajes de intercambio con otras comunidades, tanto en Bolivia como en el extranjero, en Perú en particular, así como visitas a Ferias de turismo.

Por otro lado, las redes asumen un papel de representación y vocero de sus miembros ante un amplio panel de interlocutores institucionales, como los organismos de cooperación internacional o las autoridades locales y estatales, incluyendo, en algunos casos, actividades de cabildeo político sobre propuestas de políticas públicas y defensa de proyectos de fortalecimiento institucional.

Las actividades de las redes se suelen limitar a estas tres finalidades, respetando la autonomía de acción de los emprendimientos comunitarios asociados. Las redes no suelen entrar en temas de organización y gestión de la oferta turística, siendo los propios emprendimientos comunitarios los que deciden qué servicios pueden ofrecer y de qué manera.

## II.2 *Una visión propia y proteiforme del turismo comunitario*

Mediante sus actividades, las redes defienden una visión particular del turismo, basada en la noción del turismo comunitario.

Se entiende por turismo comunitario toda forma de organización empresarial sustentada en la propiedad y la autogestión de los recursos patrimoniales comunitarios, con arreglo a prácticas democráticas y solidarias en el trabajo y en la distribución de los beneficios generados por la prestación de servicios turísticos, con miras a fomentar encuentros interculturales de calidad con los visitantes. (Carlos Maldonado 2005: 5)

En este sentido, este tipo de turismo no se puede considerar como una mera actividad de venta de productos y servicios turísticos. Se trata de un nuevo modo de hacer turismo, cuyo rasgo principal es su carácter social de dimensión comunitaria.

El turismo comunitario implica que: la iniciativa se origine en la comunidad; la propiedad de los activos pertenezca a la misma; la autogestión de la actividad económica; una apropiación social de los beneficios que son distribuidos entre sus miembros según las reglas de equidad establecidas de común acuerdo. (Carlos Maldonado 2008: 14)

La visión del turismo defendida por las redes es reveladora de la importancia del carácter solidario de la actividad turística. Según ésta, el conjunto de los asociados tiene un control autónomo y común sobre el desarrollo y el manejo de la oferta turística, cuya finalidad no es el lucro ni la apropiación individual de los beneficios obtenidos, sino su reparto equitativo en el seno de la comunidad, que se puede revestir en forma de una reinversión en proyectos sociales en beneficio de la comunidad. Ya sea la Red Apthapi o la Red Tusoco, ambas redes promocionan la visión de un turismo concebido como una actividad productiva con finalidad social, cuyo modelo de gestión comunitario es ejercido por parte de las propias comunidades, las cuales son las beneficiarias *in fine* de los ingresos generados por la actividad turística.

Sin embargo, bajo esta denominación única y simplificadora de turismo comunitario, se habla de una visión más bien proteiforme. En el marco de sus actividades, las redes suelen así referirse a una variedad de formas de turismo, como por ejemplo el turismo sostenible, el turismo vivencial, el turismo rural, el turismo paisajístico...

## II.3 *El turismo como alternativa económica para la salvaguarda de las comunidades*

Si la razón de ser de las redes indígenas de emprendimiento turístico radica en sostener y fomentar la actividad turística de las comunidades asociadas, el turismo no está percibido por sus miembros como fuente principal de ingresos. Esta visión fue aclarada por uno de los guías del emprendimiento Kawsay Wasi, miembro de la Red Tusoco, el cual dijo, hablando del emprendimiento comunitario, “nosotros tomamos de nuestro tiempo para venir a trabajar aquí”. Como el resto de sus compañeros socios, además de su compromiso como guía y responsable de

la promoción comercial del emprendimiento comunitario, Julián se dedica a la realización de artesanías de madera, actividad que constituye su principal fuente de ingresos.

El turismo está percibido más bien como una alternativa económica complementaria a las actividades productivas tradicionales de la comunidad, que suelen consistir en labores agrícolas y pecuarias, destinadas principalmente al autoconsumo, así como en actividades relacionadas con la ganadería y la artesanía. De esta forma, la principal fuente de ingresos de la economía tradicional de los emprendimientos de la Red Apathapi es la producción agropecuaria de subsistencia, cuyos valores no consumidos por las comunidades están orientados hacia el mercado local de Copacabana. La Comunidad de Santa Ana presenta la particularidad de tener una economía que se basa en la manufactura textil, con la fabricación del Awayu, tejido cuadrangular y multicolor, característico de la región andina, utilizado para cargar bebés y alimentos en la espalda. Es una vez realizadas estas tareas cotidianas que los miembros del emprendimiento turístico dedican tiempo al turismo.

Con esta perspectiva, el turismo no es un fin en sí mismo, sino que forma parte de una estrategia de diversificación económica, teniendo como finalidad la salvaguarda de las comunidades siguiendo un desarrollo sostenible, preservando al mismo tiempo su economía tradicional, su cultura y su entorno natural. El éxodo masivo de jóvenes hacia las ciudades del cual padecen las comunidades, tiende a influir sin embargo sobre esta visión del turismo como mera actividad económica complementaria, frente a la oportunidad de darles un futuro dentro de su comunidad.

### III. DISEÑANDO EL PERFIL DE LAS REDES INDÍGENAS DE EMPRENDIMIENTO TURÍSTICO

#### III.1 *La condición comunitaria*

La principal fortaleza de las redes indígenas de emprendimiento turístico es su dimensión comunitaria, no pudiéndose ésta apreciar en términos de participación de las comunidades en las actividades turísticas. En la Red Apathapi por ejemplo, sólo 10 de las 120 familias que componen la Comunidad de Sahuña, participan en el emprendimiento turístico comunitario K'ayra Thakhi. Lo mismo se observa en los emprendimientos de la Red Tusoco. La Asociación Santiago Jukil de Agencha cuenta, por ejemplo, con 23 miembros de los 280 habitantes de la comunidad indígena de Santiago de Agencha.

La índole comunitaria de la red no deriva de una participación directa de la totalidad de la comunidad en las actividades turísticas, sino más bien de que esta participación en las actividades turísticas está regulada comunitariamente. La participación en el turismo comunitario se decide de manera conjunta, dejando a los que se quieren involucrar la labor de organizar y gestionar colectivamente las actividades, con la finalidad de que contribuya económicamente al conjunto de la comunidad.

La comunidad no es un marco en el que ‘todos son iguales’, o en el que las cosas se hacen necesariamente entre todos, sino que hay que enfocarla como un contexto de vida social con sus propias lógicas desde el que se decide qué se hace —colectiva o individualmente— entre los que tienen capacidad de decisión. (Esteban Ruiz, Macarena Hernández, Agustín Coca, Pedro Cantero, Alberto del Campo 2008: 402)

El carácter comunitario de las redes se puede apreciar más bien por su modelo de administración basado en la representatividad y la autogestión de los emprendimientos comunitarios asociados. Por su flexibilidad y su estructura colectiva, las redes suelen adoptar un modelo de gestión asociativo, siendo los miembros de los emprendimientos asociados los propios gestores. Las redes Apathapi y Tusoco presentan similitudes en su organización. Ambas redes cuentan con el equivalente a una Asamblea general, denominada respectivamente Asamblea de

Asociaciones de turismo en la Red Apthapi y Asamblea de asociados en la Red Tusoco, compuesta por los representantes de cada emprendimiento miembro. Esta Asamblea funciona como el principal órgano soberano y máxima instancia de decisión, garantizando de esta forma la autogestión de la red por sus propios asociados. Esta Asamblea general nombra un directorio, órgano colegiado titular del poder ejecutivo, que se encarga de la gestión ordinaria y administración de la red. El directorio se reúne 3 o 4 veces al año para tomar las decisiones pertinentes y elegir al presidente, figura representativa de la red, cuyo cargo va rotando cada dos años entre las comunidades. Esta forma de gestión basada en el modelo asociativo, además de presentar la ventaja de ser flexible, asegura la representatividad de cada comunidad, así como la autogestión de la red por sus propios socios.

Por otro lado, la importancia de la dimensión comunitaria de las redes se puede apreciar también en la finalidad de sus actividades, la cual mediante el apoyo proporcionado a los emprendimientos asociados, busca la sostenibilidad del desarrollo de las comunidades gracias a la redistribución de los ingresos provenientes de las actividades turísticas. Las redes suelen apoyar así a los emprendimientos comunitarios, cuyos beneficios generados por sus actividades turísticas no se limitan a los miembros de la comunidad involucrados, sino que son redistribuidos, directa o indirectamente, en el seno de la comunidad. Estos beneficios pueden tomar bien la forma de aportaciones financieras o bien la de inversiones materiales, como por ejemplo la compra de una bomba de agua o el arreglo de un camino, siendo éstos dos ejemplos inversiones reales realizadas en dos emprendimientos de la Red Tusoco.

### *III.2 La fuerza de cohesión*

No son pocos los conflictos que surgen entre emprendimientos turísticos comunitarios, o incluso dentro de ellos. Como ejemplo de este segundo caso, un problema interno nació en la comunidad Saitoco, cerca del Salar de Uyuni, al surgir dos liderazgos acusándose mutuamente de malversación de los ingresos generados por las actividades turísticas. Ilustrando el primer caso, en la zona del Río Lauca, adyacente al Parque Nacional Sajama, en el departamento de Oruro, las comunidades de Macaya, Sacabaya y Julo fundaron la empresa de turismo comunitario “Lauca River Ecotourism”. Al recibir pocos turistas (unos 10 grupos al año), nacieron problemas en cuanto a la administración del albergue eco-turístico, ubicado en la comunidad más despoblada, que cuenta sólo con cinco ancianos. En la Isla del Sol, se enfrentan, desde febrero de 2017, las comunidades de Challa y Challapampa, a raíz de la construcción, cerca de un yacimiento arqueológico de unas cabañas ecoturísticas por parte del emprendimiento turístico de Challa con el fin de captar un mayor número de turistas; y de su posterior destrucción por los de Challapampa, provocando un bloqueo lacustre y terrestre de la parte norte de la isla acompañado de enfrentamientos violentos entre ambas comunidades.

En este ámbito, las redes trabajan en la resolución de conflictos, intentando mediar entre los emprendimientos involucrados y dentro de ellos mismos. Más allá de este trabajo de mediación, se dedican sobretodo, de manera preventiva, a la cohesión general de la organización para evitar el surgimiento de situaciones conflictivas y la disolución de la confianza de los emprendimientos asociados en la red. Según Sandro Saravia, coordinador de la Red Tusoco, el objetivo de cada año es reforzar la unidad de la organización mediante un liderazgo fuerte y un intenso trabajo de coordinación. Además del establecimiento de reglas de administración, una manera de alcanzar estos objetivos es cumplir con el calendario de reuniones internas, para que los responsables de los emprendimientos puedan dialogar, reforzando así el vínculo entre ellos. La capacidad de las redes de mantener la cohesión entre todos los emprendimientos turísticos asociados constituye una fortaleza intrínseca de esta forma organizativa. Al conectar los emprendimientos comunitarios, las redes crean una interdependencia entre ellos, basada en la confianza y la reciprocidad, que les permite mantenerse unidos y evitar así que los distintos intereses privados debiliten la organización.

### III.3 *Las debilidades del principiante*

A raíz de su organización naciente, las redes suelen carecer de estructuras consolidadas y de personal experimentado, perjudicándoles en la ejecución de sus actividades. Si la gran mayoría de las redes nacionales tienen personalidad jurídica, en general bajo la acepción de asociación civil sin ánimo de lucro, como la Red Tusoco<sup>1</sup>, sólo una minoría de las redes locales está registrada. Por otro lado, aunque la casi totalidad de las redes disponen de una infraestructura física propia, muchas carecen de una estructura organizativa estable debido a la implicación fluctuante de sus miembros. Asimismo, al igual que la Red Apthapi, muchas redes locales integradas mayoritariamente por familias, cuentan con unos encargados administrativos, contables y comerciales, que no son profesionales o expertos del sector. Debido a la exigencia de autogestión comunitaria, son los propios miembros de las comunidades asociadas los que desempeñan estos cargos. Si los miembros de las redes nacionales logran capacitarse gracias a talleres de formación, pocas redes locales son capaces de invertir en estos conceptos, siendo sus medios mayormente utilizados en gastos de infraestructura en beneficio de los emprendimientos asociados.

Estas debilidades inherentes al carácter incipiente de las redes generan dificultades en las tareas cotidianas de gestión y administración, así como en la planificación de sus actividades. Pocas son las redes locales que cuentan, por ejemplo, con la documentación estratégica necesaria para una buena gestión, como por ejemplo un plan estratégico y operativo, un reglamento interno o un informe anual de actividades. Esta fragilidad perjudica a las redes en sus actividades de promoción y de comercialización de la oferta turística. Hasta hoy, las redes no han logrado satisfacer las expectativas de las comunidades asociadas en estos conceptos.

## IV. CONSOLIDARSE Y SUS DESAFÍOS

### IV.1 *Seguir haciendo lo que ya se hace como perspectiva de desarrollo*

Según las propias palabras del coordinador de la Red Tusoco, la principal estrategia de la Red en cuanto a su desarrollo consiste en “seguir haciendo lo que la Red ya hace”. Con esta perspectiva, el desarrollo contemplado por las redes no suele consistir en un crecimiento empresarial mediante la búsqueda de nuevos segmentos de la demanda turística o la oferta de nuevos productos turísticos, sino más bien en el fortalecimiento de sus actividades y la consolidación de su estructura organizativa, con miras a asegurar su perennidad.

Conscientes de sus debilidades cumpliendo con las expectativas de los emprendimientos asociados, las redes han definido como áreas prioritarias de desarrollo el fortalecimiento de sus actividades. Así es como, las redes trabajan en la mejora de su promoción comercial, mediante un uso más eficiente de las nuevas tecnologías. Con la misma finalidad, las redes Tusoco y Apthapi firmaron, en 2012, una alianza comercial. Trabajan también en la definición y puesta en marcha de planes de capacitación, en la búsqueda de programas de financiamiento o asesoría técnica, y en el dibujo de unas directrices mínimas de buenas prácticas, con miras a la mejora de la calidad de los servicios y productos turísticos que ofertan.

Por otro lado, las redes trabajan en el fortalecimiento de su estructura organizativa desde varios ángulos, buscando un liderazgo fuerte, mejorando la cohesión entre los emprendimientos asociados, así como alentando un continuo proceso asociativo, mediante la integración de nuevos emprendimientos comunitarios turísticos. En el caso de la Red Athapi, la integración de la Comunidad de Yumani, ubicada en la parte sur de la Isla del Sol, como miembro de la red está en debate desde hace casi un año, a la espera de la decisión final que tomará la Asamblea de la Red. Por su parte, debido a las numerosas solicitudes de integración, la Red Tusoco ha implementado

---

<sup>1</sup> La Red Tusoco consiguió ser formalizada legalmente en 2006 mediante el estatus jurídico de asociación sin fines de lucro.



un proceso formalizado de evaluación basado en el respeto del requerimiento comunitario, llevado a cabo por un equipo técnico propio. Mediante este proceso asociativo de nuevos emprendimientos comunitarios turísticos, las redes reafirman sus principios característicos de su esencia institucional, consolidando el vínculo estructurador entre sus asociados.

#### *IV.2 Hacia una nueva relación con los imperativos financieros y legales*

Marcadas por el carácter reciente de su estructura, y por consiguiente de su gestión, las redes se enfrentan al desafío de la diversificación de sus fuentes financieras. Si la mayoría de las redes reciben un aporte de cada emprendimiento, éste constituye más una contribución simbólica, en concepto de participación en la red, que un verdadero medio de financiación. Las redes cuentan también con un acceso muy limitado a fuentes de financiación comercial, dependiendo de ayudas externas en más del 70% de sus recursos. Este modelo subsidiado, cuyas subvenciones provienen mayormente de los actores de la cooperación internacional y de las instituciones públicas, constituye sin embargo un arma de doble filo. Al procurar un apoyo vital a las redes para arrancar y madurar, conlleva un riesgo importante de dependencia económica que puede perjudicar a su autonomía de decisión y de gestión.

Conscientes de tales riesgos, las redes aspiran a una independencia en su relación con sus financiadores, la cual no se traduce en el rechazo de fuentes externas de financiación, sino más bien en la búsqueda de ayudas financieras sustentadas en los principios de respeto de los usos y costumbres de las comunidades, de acompañamiento, y no de sumisión de los emprendimientos, así como de autonomía en la administración de los fondos. Otro camino contemplado por las redes son las alianzas estratégicas con diversos actores privados de turismo, como touroperadoras, agencias de viaje o plataformas en línea de promoción y venta de viajes. La Red Apthapi cerró, de este modo, varios acuerdos comerciales con agencias operadoras. De manera similar, la Red Tusoco logró cerrar recientemente un acuerdo con la plataforma en línea visit.org, la cual promociona mediante su página web la oferta turística de la Red en contrapartida de un 10% del precio sobre la venta final. Las redes son cada vez menos reticentes en cerrar tales alianzas comerciales, valorando la reciprocidad entre participantes.

En materia legal, el vacío jurídico en políticas públicas relativo a la creación y desarrollo de pequeñas empresas por comunidades locales, en particular en el sector del turismo comunitario, constituye una de las barreras institucionales más importantes a las cuales se enfrentan las redes indígenas de emprendimiento turístico. Si los actores del turismo comunitario en Bolivia consiguieron grandes avances gracias a la adopción, el 25 de septiembre de 2012, de la Ley general de turismo “Bolivia te espera”<sup>2</sup>, se lamenta actualmente un cierto laxismo en la aplicación de sus disposiciones. De esta forma, las redes indígenas de emprendimiento turístico han iniciado una batalla para que dicho instrumento se acompañe de las reglamentaciones necesarias para su puesta en marcha. Mediante la distribución de una cartilla informativa, la Red Tusoco intenta sensibilizar a sus miembros sobre la importancia de participar en la construcción de dicha reglamentación, para que sea una herramienta legítima y que no se convierta en un estorbo tecnocrático. De esta forma, la Red Tusoco entregó a las autoridades encargadas de la aplicación de la ley una propuesta de reglamentación, la cual sigue hasta hoy sin respuesta.

## V. CONCLUSIÓN

Las comunidades indígenas de América latina se encuentran en una situación en la que paradójicamente gozan de numerosos atractivos turísticos, tanto culturales como ecológicos, sin poder transformarlos en oportunidades de desarrollo, debido a las dificultades en consolidar sus

---

<sup>2</sup> Esta ley abrogó la ley n°2074 del 14 de abril de 2000, de Promoción y Desarrollo de la Actividad Turística en Bolivia que beneficiaba a la iniciativa privada reconociéndola como pilar fundamental de la dinamización del sector turístico.

negocios y acceder al mercado turístico. Con miras a superar esa contradicción, se están estructurando, desde el inicio de los años 2000, procesos asociativos entre distintas iniciativas comunitarias del sector turístico, bajo el esquema de la red, creando así un espacio para enfrentarse juntos a problemáticas comunes.

La voluntad y el empeño de las organizaciones comunitarias en este proceso de asociación, confiando a la entidad colegial así creada la misión de fomentar la sostenibilidad de sus emprendimientos turísticos, les han permitido alcanzar resultados positivos, como el desarrollo de actividades turísticas respetuosas del patrimonio comunitario, su dotación en estructuras propias, así como una mayor visibilidad y poder de negociación. Mediante su actividad, las redes ensalzan una visión propia del turismo comunitario como estrategia de diversificación económica orientada a la salvaguarda de las comunidades en su identidad y modo de vida.

El eficaz trabajo realizado por las redes no ha permitido conseguir sin embargo el alcance esperado, en particular en el ámbito de la promoción y comercialización de la oferta turística de los emprendimientos asociados, debido a su organización naciente. Esta debilidad hace hincapié en la necesidad de fortalecer el proceso de maduración de las redes mediante una mejora de la capacidad de gestión interna así como el fomento de relaciones económicas e institucionales de un nuevo orden. Con esta perspectiva, el código de conducta para el desarrollo sostenible del turismo comunitario en América Latina, realizado por varias organizaciones comunitarias del sector turístico bajo el hospicio de REDTURS, puede ofrecer un amplio rango de pistas constructivas con miras a la sostenibilidad de las redes indígenas de emprendimiento turístico.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Cox Aranibar, Ricardo (2009): *Turismo indígena y comunitario en Bolivia: Un instrumento para el desarrollo socio-económico e intercultural*. La Paz: Plural editores.

Fundación CODESPA (2011): *Modelo de gestión del turismo rural comunitario de CODESPA, una experiencia regional andina*. Lima: Edición CODESPA.

García Palacios, Carlos (2016): "Nuevos emprendimientos de turismo comunitario en Latinoamérica: la fuerza de las redes como instrumento de cohesión". En: <http://www.eumed.net/rev/caribe/2016/03/turismo.html> (28 de mayo de 2018).

Maldonado, Carlos (2005): "Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo comunitario". En: SEED Documento de trabajo N°73. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.

Maldonado, Carlos (2008): "Red de Turismo Comunitario Sostenible de América Latina (REDTURS)". En: Organización Internacional del Trabajo, Sector del Empleo (eds.): *Gobiernos locales, turismo comunitario y sus redes: memoria: V encuentro consultivo regional (REDTURS)*, Documento de Trabajo N°12. Ginebra: OIT, pp.14-17

Morales Morgado, Héctor Freddy (2006): "Turismo comunitario: una nueva alternativa de desarrollo indígena". En: AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1 [N°2], pp. 249-264

Organización Internacional del Trabajo, Equipo Técnico Multidisciplinario para los Países Andinos (2002): *Gestión del turismo sostenible y competitivo. Alianzas entre Estado, empresa y comunidad. Los casos de Bolivia, Ecuador y Perú*, Documento de Trabajo N°142. Lima: Organización Internacional del Trabajo.

Organización Internacional del Trabajo, Sector del Empleo: *Gobiernos locales, turismo comunitario y sus redes: memoria: V encuentro consultivo regional (REDTURS)*, Documento de Trabajo N°12. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.

Red Apthapi, Sitio web. En: <http://www.titicacaturismo.com> (28 de mayo de 2018).

Red Tusoco, Sitio web. En: <http://tusoco.com> (28 de mayo de 2018).

Ruiz, Esteban; Hernández, Macarena; Coca, Agustín; Cantero, Pedro y del Campo, Alberto (2008): "Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad". En: Revista Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, Vol. 6 [Nº3], pp. 399-418

Saravia, Sandro (coord.) (2012): El turismo de base comunitaria y las normativas en Bolivia, Cartilla N°3. Cochabamba: RED TUSOCO.

Tellería Ortega, Ronald D., (2012): "APTHAPI y TUSOCO firman importante acuerdo comercial". En: [http://www.redtravelbolivia.com/rtn/archivo\\_boletines/B175\\_12-07-12/nota\\_apthapi.php](http://www.redtravelbolivia.com/rtn/archivo_boletines/B175_12-07-12/nota_apthapi.php) (28 de mayo de 2018)

Velarde Quispe, Luis Fernando (2012): Análisis del factor innovación en las redes de turismo comunitario, caso: Red Apthapi. La Paz: Instituto de investigación, Consultoría y Servicios turísticos, Universidad Mayor de San Andrés.

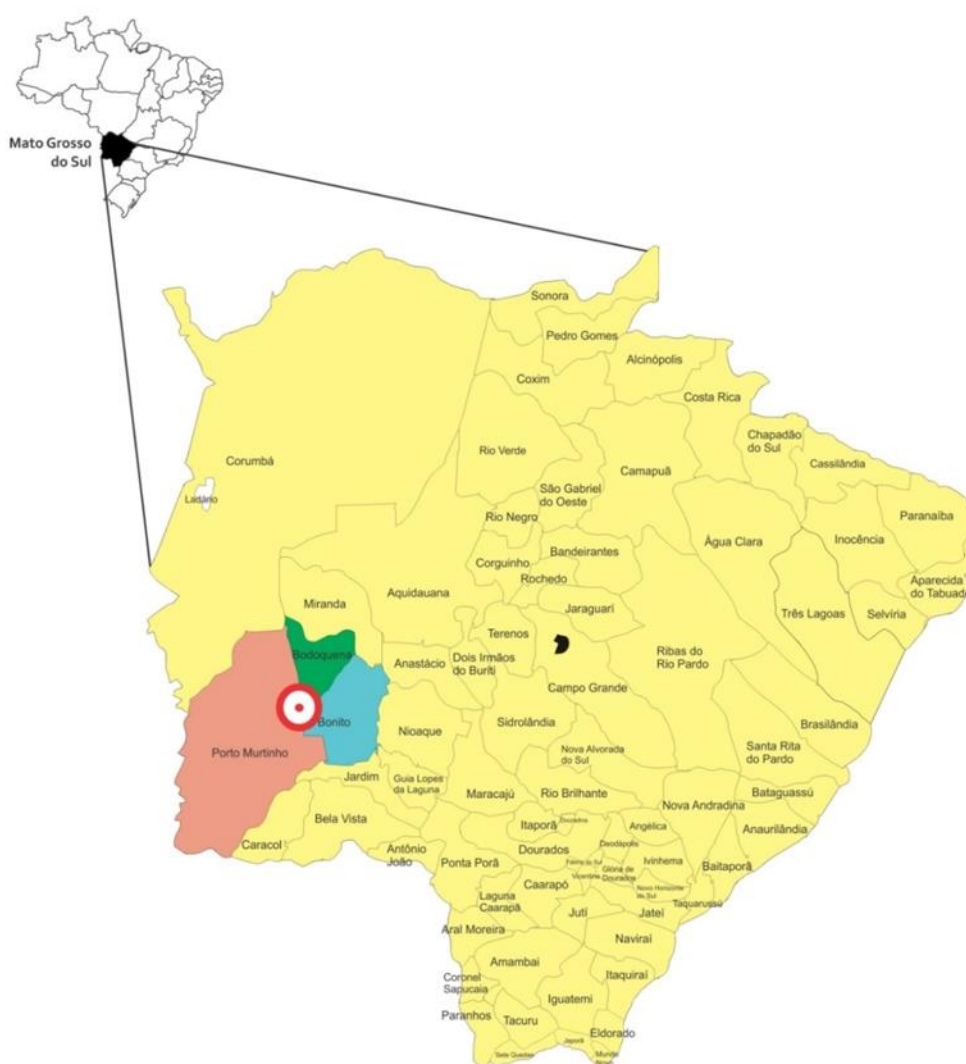
# **ARTE KADIWÉU: PROCESSOS DE PRODUÇÃO, SIGNIFICAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO**

Müller, Aline Maria

## ARTE KADIWÉU: PROCESSOS DE PRODUÇÃO, SIGNIFICAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO.

Este texto apresenta dados de minha pesquisa de tese doutoral em Antropologia pela Universidade de Coimbra. O objeto de estudo foi a arte kadiwéu, analisada em seus processos de produção, significação e ressignificação. A Terra Indígena Kadiwéu, localizada no Estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, é formada oficialmente por quatro aldeias: Alves de Barros, São João, Tomázia e Campina. Juntas, estas aldeias totalizam 534 mil hectares. Cada qual tem sua administração autônoma, representada por um cacique auxiliado por seu vice e por um conselho. A escolha do cacique se dá em assembleia, quando os membros votantes da aldeia elegem sua liderança.

MAPA COM A LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO



Os Kadiwéu são descendentes de um dos sete grupos étnicos que formavam uma coletividade denominada Guaicuru. O termo Guaicuru vem do guarani e significa “habitantes dos palmares” (De Angelis, 1835: 226). O termo é utilizado por cronistas e historiadores ao se referir grupos chaquenho-pantaneiros nômades que traçaram relações de hostilidade com outros grupos indígenas que eram constantemente assolados por suas

incursões de pilhagens e captura de cativos (Herberts, 1998; Susnik, 1998.). Tal condição fez com que o ethos guerreiro deste grupo se apresentasse como elemento de maior destaque aos não indígenas, incorporando-se fortemente ao imaginário nacional.

Inicialmente, os Guaicuru eram nômades pedestres que mantinham uma vasta área de caça, pesca e coleta em território chaco-pantaneiro, especialmente no Pantanal do Brasil. A chegada do espanhol colonizador às terras do Centro-Oeste brasileiro, no século XVI, trouxe um elemento que mais tarde se tornou a marca registrada dos Guaicuru: o cavalo. A montaria conferiu a estes indígenas uma mobilidade sem precedentes, tornando-os nômades equestres extremamente eficazes em suas campanhas de guerras e pilhagens. Enquanto para os outros indígenas os cavalos representavam “apenas uma nova caça, notável pelo tamanho, foram utilizados pelos Guaicuru como montaria para cobrir maiores distâncias, ampliando seu território de caça e coleta” (Ribeiro, 2004: 96). Sanchez Labrador ([1760-1766]1910: 289), que conviveu com eles em meados do século XVIII, não poupa elogios ao classificá-los como “excelentes jinetes”, cujas “cabaladas son de las más numerosas y belas que habrá em todos estos países”.

A belicosidade guaicuru é tema recorrente nas fontes históricas. Nelas reconhecemos as relações de vassalagem e servidão que outros grupos prestam, bem como a submissão frente à pilhagem por grupos incapazes de lhes fazer frente e por eles desprezados a ponto de não considerarem estabelecer qualquer tipo de relação que não a predação. As relações de vassalagem e a captura de cativos para trabalho sob as ordens de senhores é um elemento que continuou como forma organizacional entre os seus descendentes Kadiwéu até a primeira metade do século XX. A estrutura social bem marcada, onde os senhores e a nobreza constituíam a esfera mais alta, auxiliados por seus vassalos-guerreiros, tendo nos cativos o patamar mais baixo da sociedade, responsável pelo trabalho considerado degradante, é um tema que muito chamou a atenção dos não indígenas, aparecendo com mais detalhes nas narrativas do século XVIII (Sanchez Labrador, [1760-66]1910; Ferreira, [1791]2005; Prado, [1795]2006), do século XIX (Bossi, 1865; Boggiani, [1894]1975) e da primeira metade do século XX (Rivasseau, [1936]1941; Lévi-Strauss, [1955]1996; Oberg, 1949; Ribeiro, 1980).

As castas Guaicuru eram demarcadas pelas pinturas corporais e pelas vestes que portavam. A alguns vassalos lhes era permitido portar os desenhos de seus senhores, tolerando certa mobilidade social. Contudo, a condição de senhor ou de realeza era nata. Faziam questão de se diferenciar do mundo animal raspando todos os pelos de seu corpo, hábito já descrito no século XVIII por Sanchez Labrador ([1760-66]1910) e Alexandre Rodrigues Ferreira ([1791]2005) e que persistiu até o início do século XX.

A transição de nomenclatura de Guaicuru para Kadiwéu é pouco abordada pela literatura histórica e acadêmica. De fato, os grupos identificados como Guaicuru, unidos pela língua e por elementos culturais, reduziram-se por conta dos conflitos com os colonizadores. As pressões das frentes expansionistas acarretou o confinamento dos grupos remanescentes em áreas geográficas específicas. Entre estes grupos estavam os cadiguegodis, que Aguirre ([1793]1898) também chamava de catibebos ou cadigueéguas, nome possivelmente originário de uma planta de nome ‘cadi’. Tais nomes podem ter, com o passar do tempo, se convertido na versão que hoje conhecemos como Kadiwéu e que são assim denominados desde o século XIX – tese também defendida por Metraux (1946: 217). O Sargento Mor de Engenheiros Ricardo Francisco de Almeida Serra ([1797]1865) vai descrever os grupos remanescentes de Guaicuru na região pantaneira como divididos em três tribos: uatadé-os, ejué-os e cadué-os, revelando assim outra possível origem do nome. De fato, as fontes passam a optar por chamar estes indígenas de Caduveos ou Kadiwéus, sendo a segunda forma a oficialmente adotada pela FUNAI.

Na transição entre os séculos XIX e XX, aparece um pesquisador chamado Guido Boggiani que em sua obra, intitulada “Os Caduveos” (Boggiani, [1894]1975), fez uma das mais completas descrições da etnia até aquele momento, vindo a ser superada somente pelo trabalho do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro mais de cinquenta anos depois. Boggiani era um naturalista italiano que veio ao Paraguai no ofício de paisagista, também exercendo a função de negociante de couro e outros produtos indígenas. Esteve entre os Kadiwéu nos anos de 1892 e 1897 Sua estreita ligação com os Kadiwéu, com quem conviveu por longos períodos, possibilitou o registro de sua cultura por meio de textos e fotos. Veio a ser morto por um indígena chamacoco em 1902. Seu legado está tanto no Paraguai, em um museu que leva o seu nome, como no Museo Preistorico e Etnografico Luigi Pigorini, em Roma, Itália.

No que se refere aos Kadiwéu do século XX, passamos a usar como referências essenciais os trabalhos de alguns célebres historiadores e etnógrafos. Os mais influentes são Lévi-Strauss (1996) e Darcy Ribeiro (1980), contudo há outros trabalhos igualmente fundamentais no estudo da etnia e que vão constituir descrições mais contemporâneas da etnia, feitas entre a década de 1990 e 2000. Entre estes podemos citar Jaime Siqueira Junior (1993), Monica Pechincha (1994), Giovani da Silva (2004), Marina Vinha (2004) e Lisiane Lecznieski (2005). Curiosamente não há uma abundante literatura sobre os Kadiwéu, e isso se dá em razão de relações tensas e de hostilidade que as vezes estabelecem com a sociedade circundante, fenômeno descrito com mais detalhes por Lecznieski.

Munida de referencial teórico e conhecendo os trabalhos acima citados, parti para as atividades de campo. Em razão da evidente deterioração de outras formas artísticas, meu trabalho centrou-se na produção da cerâmica, elemento material que se constitui em verdadeiro emblema da etnia.

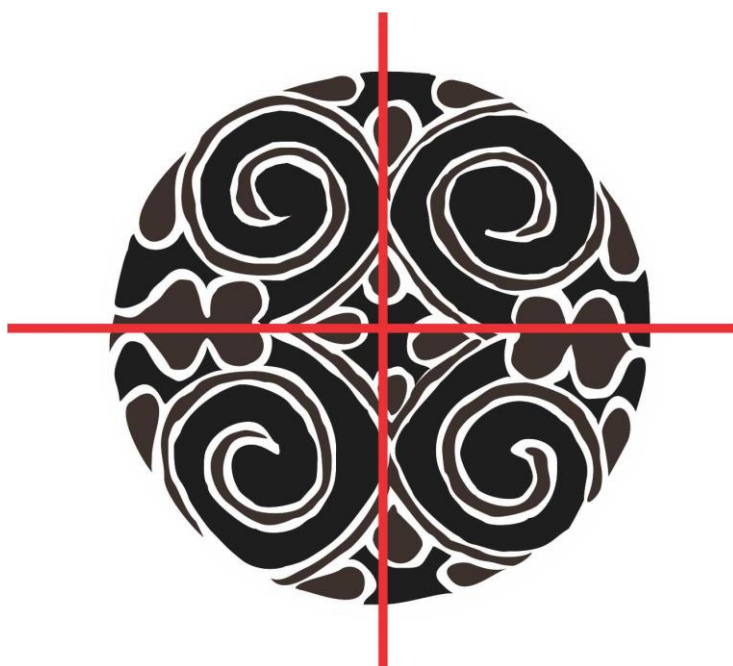
O modo de produção empregado na elaboração da cerâmica Kadiwéu possui mais persistências que alterações. A coleta da matéria prima, o uso de elementos exclusivamente naturais, o tipo de antiplástico agregado à massa, a forma de queima e as incisões de padrões com cordas, tudo se mantém há séculos. Também no repertório gráfico existem elementos de alta persistência. Estes elementos poder estar relacionados com emblemas de famílias extensas e na maneira como comunicam seu status perante os demais. Contudo, as formas mais elaboradas, do tipo arabesco, notadas em peças de Boggiani, parecem ter sido abreviadas. A simplificação mostra o uso de um equivalente semântico, quiçá com igual carga simbólica, mas de feita menos complicada. Já as contas, usadas para decorar as bordas dos recipientes nos tempos de Alexandre Rodrigues Ferreira [1791] e que persistiram até Boggiani [1897], caíram em desuso ao longo do século XX.

A produção artística é parte integrante do universo feminino kadiwéu. A elas é reconhecida a maestria na produção de cerâmica e de pinturas corporais. São estas mesmas mulheres que dominam as negociações com a sociedade envolvente, estabelecendo preços e traçando acordos de cooperação e reciprocidade, atividades das quais gozam de autonomia. Com isso, a participação das mulheres na economia é bastante importante. Isso tem incentivado algumas jovens a dar continuidade aos trabalhos de suas mães e avós, aprendendo com elas o ofício.

A participação dos homens na produção artística, ainda que bem restrita, é notada. Alguns artesãos são reconhecidos pelos trançados de palhas e pelas esculturas, mas o desinteresse por parte dos mais jovens em aprender estas técnicas artísticas coloca este tipo de atividade em risco. Durante o trabalho de campo consegui adquirir objetos e palhas trançadas, mas o único artesão escultor estava inacessível por questões de doença e não mais produzia peças. Ainda que os homens não participem da manufatura da cerâmica, ocupam papel importante na extração de matéria prima, especialmente o pau santo. Atividades de homens entre os Kadiwéu, já nos dizia Siqueira Junior (1993) é a agricultura, a criação de

gado e o arrendamento de pastos. O magistério, nos últimos anos, tem se mostrado outro campo de atuação importante para os homens das aldeias. Buscam capacitação em cursos de licenciatura indígena, especialmente em Campo Grande, a fim de ocupar um posto de professor na aldeia de residência. Todos os professores que conheci durante os trabalhos de campo eram homens.

A organização da força de trabalho revela um importante sistema de oposição estrutural entre homens e mulheres. Tal configuração pode ser um elemento de influência sobre os grafismos que ornaram a cerâmica. São sempre muito simétricos, com campos que se repetem de forma integral, porém, espelhada. Este jogo de oposição simétrica, ou de espelhamento de motivos, ocorre em paralelo com certas regras da organização social e cosmológica, igualmente moldada em pares de oposição: Homens *versus* mulheres, senhores *versus* cativos, kadiwéu *versus* não kadiwéu, natural *versus* humano, mundo dos vivos *versus* mundo dos mortos; são estruturas que pulsam na vida social kadiwéu e que podem inspirar vários dos motivos que ornaram a cerâmica.



Ao dividir os grafismos que adornam a cerâmica em duas seções, percebemos que tanto no corte horizontal, como no vertical, existe a repetição simétrica do motivo, sendo a simetria e o ritmo a raiz estética da arte kadiwéu.

A escolha dos motivos não é totalmente livre. Dá-se com base em um conjunto elementar de grafismos compartilhados, sobre os quais existe um processo de escolha isocrética. Tais escolhas são baseadas em condicionantes étnicos, que garantem ao produto final o quesito de elemento de afirmação étnica. As liberdades excessivas, que levem a um resultado não reconhecido pela coletividade e caracterizado como algo não verdadeiramente kadiwéu, são cerceadas.

As principais alterações não estão no conjunto gráfico, mas na forma e tamanho das peças. Tais elementos são fortemente influenciados por fatores de mercado. Ainda que as peças atuem fortemente dentro das aldeias como elemento de afirmação étnica, a principal audiência deste tipo de arte está fora das aldeias. Assim, lógicas mercadológicas influenciam a produção. A principal influência está no tamanho das peças: as peças menores são as preferidas, primeiro porque são mais baratas e vendem melhor; depois porque são mais fáceis de transportar, pois muito das vendas é para turistas. Se antes as formas de pratos e jarros



eram dominantes, especialmente nos tempos de Boggiani e Lévi-Strauss, hoje existe uma equidade com as peças zoomorfas. Isso porque existe a venda de uma imagem de paraíso natural, especialmente em Bonito e nas regiões do Pantanal, que movimenta uma importante indústria turística. Este aspecto tece sua influência na produção do artesanato, que assume dupla função: peça indígena exótica e memória de uma viagem “ecológica”. O turista se vê como explorador em uma viagem cheia de ingredientes exóticos (ainda que seja só uma fantasia), e o artesanato atua como mecanismo de memória.

Na biografia das peças, identifica-se em seu trânsito alterações de contextos, onde novas camadas de significados são atribuídas aos objetos. Na aldeia recebem a significação de elemento de identidade étnica. É lá que a cerâmica vai assumir o papel de mediadora entre dois mundos distintos e, muitas vezes, até antagônicos. Daí surge outra função da cerâmica: a de manter redes interétnicas de relacionamento e reciprocidade, ajustado os produtos a questões mercadológicas.

No trânsito entre aldeia e lojas, a função decorativa é agregada às camadas de significantes. Tal função já é prevista na aldeia, onde são separadas as peças de uso prático e sem decoração daquelas decoradas, destinadas à venda. Mas é na loja que a função decorativa vai assumir posição privilegiada. Enquanto parte de um estoque, às peças é também atribuída uma forte dimensão comercial. O vínculo entre os vendedores (normalmente contratados pelos donos das lojas) e indígenas é muito frouxo, sendo que os primeiros pouco conhecem da realidade dos produtores desta forma de arte.

Os espaços de consumo da arte são divididos em duas categorias: o consumidor individual, ou turista apreciador; e os espaços de circulação de turistas, como certos hotéis, agências ou locais públicos. Na casa do apreciador, a arte novamente é ressignificada, ocupando posição de destaque como peça decorativa. Mas, como já dito, também guarda a função de elemento de memória de uma experiência exótica.

Já nos espaços de circulação, o artesanato kadiwéu funciona como mecanismo de evocação de um passado grandioso, ligado aos Guaicurús e tudo que sua imagem representa no Estado de Mato Grosso do Sul. Trata-se de uma referência material a este passado dos temíveis índios cavaleiros. Além disso, atuam como elemento de marketing para sustentar as representações de viagem exótica sobre os turistas, inserindo esta forma de arte étnica em uma lógica comercial ocidental.

Os espaços científicos aparecem como outra variável no consumo da arte kadiwéu, responsáveis por introduzir este fenômeno cultural em uma complexa instituição cuja função é a formulação de modelos explicativos, subsidiando assim estudos como este que aqui defendo. Como não há uma uniformidade na maneira com que as diferentes instituições abordam o assunto, as relações entre as sociedades produtoras desta arte e as instituições de pesquisa são sempre complexas. Especialmente na antropologia há muitas escolas que regem a produção das pesquisas, o que, muitas das vezes, leva o nativo a não se reconhecer no texto acadêmico final. Nasce um dilema: abrir mão das propostas metodológicas ou manter estas influências ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, se escreve uma história indígena contada pelos não indígenas? Geertz ([1988]2009) já sinala que o antropólogo não deve abrir mão de interpretar, sob pena de virar mero transcritor. Mas o texto de George Marcus e James Clifford (1985) aponta como toda e qualquer etnografia pode assumir a forma de uma representação textual de uma dada sociedade, independente das estratégias que se use para contornar o problema.

Todos estes argumentos levaram a pensar esta pesquisa como um registro de um fenômeno indígena pelos olhos de uma não indígena, buscando diálogos com o estruturalismo e com a semiótica para tecer proposições e interpretações. Não pretendo compor um tratado sobre a verdade por detrás da produção artística kadiwéu (pois isso seria

uma busca vil e inútil), mas uma reflexão sobre os contextos a que estas estão submetidas, vendo tal forma de arte como elemento de interlocução e mediação entre indígenas e sociedade circundante.

#### CERÂMICA KADIWÉU



#### I. REFERÊNCIAS

AGUIRRE, J. ([1793]1898). Etnografía del Chaco-1793. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Buenos Aires*, vol. 19.

ALMEIDA SERRA, R. F. ([1797]1865). Da descrição geographica da provincia de Matto Grosso feita em 1797, por Ricardo Franco de Almeida Serra, sargento mor de Engenharia. *Revista Trimestral de História e Geographia do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro, tomo sexto, p. 156-196.

BOGGIANI, G. ([1894]1975). *Os Caduveos*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

BOSSI, B. (1863). *Viage pintoresco por los ríos Paraná, Paraguay, San Lorenzo, Cuyabá y el Arino tributario del grande Amazonas*: con la descripción de la provincia de Mato Grosso bajo su aspecto físico, geográfico, mineralojico y sus producciones naturales. Paris: Librería Parisiense Dupray de la Mahérie (acesso via Biblioteca Digital Hispanica: [www.http://bdh.bne.es/](http://bdh.bne.es/) em 05 de janeiro de 2017).

DE ANGELIS, P. (1835). *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata*. Tomo Primero. Buenos Aires: Imprenta del Estado, Apéndice A, p. 226-228.

FERREIRA, A. R. ([1791]2005). *Viagem ao Brasil*. Brasil: Academia Brasileira de Ciências e FINEP.

GEERTZ, C. ([1988]2009). *Obras e Vidas-Antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

HERBERTS, A. L. (1998). *Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Unisinos.

LECZNIESKI, L. K. (2005). *Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

LÉVI-STRAUSS, C. ([1958]2008). *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

MARCUS, G. E., & CLIFFORD, J. (1985). The making of ethnographic texts: A preliminar report. *Current Anthropology*, 26(2), 267-271.

METRAUX, A. (1946). The marginal tribes. In: Julian H. Steward, *Handbook of South American Indians*, Vol1: The marginal tribes. Washington: Smithsonian Institution, pp. 197-370. (acesso via Internet Archive Digital Library: <http://archive.org/> em 08 de janeiro de 2017).

OBERG, K. (1949). *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso*. Brazil. Institute of Social Anthropology, Publication N. 9. Smithsonian Institution. Washington: United States Government Printing Office.

PECHINCHA, M. T. S. (1994). *Histórias de admirar: mito, rito e história kadiwéu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.

PRADO, F. R. ([1795]2006). *História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaicuru [1795]*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul.

RIBEIRO, D. (2004). *Os índios e a civilização*. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras.

RIVASSEAU, E. ([1936]1941). *A vida dos índios Guaycurús*. Quinze dias nas suas aldeias (Sul de Mato Grosso). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

SANCHEZ-LABRADOR, J. ([1760]1910). *El Paraguay Católico*. 2 v. Buenos Aires : Imprenta de Coni Hermanos (acesso via Biblioteca Digital Hispanica: [www.http://bdh.bne.es/](http://bdh.bne.es/) em 05 de janeiro de 2017).

SIQUEIRA JUNIOR, J. G. (1993a). *Esse campo custou o sangue dos nossos avós – a construção do tempo e espaço Kadiwéu*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia Social, USP. São Paulo.

SILVA, G. J. (2004). *A construção física, social e simbólica da reserva indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história*. Dissertação de Mestrado. Dourados: UFMS

SUSNIK, B. (1998). *Tendencias Psicosociales y Verbometales Guaycuru – Maskoy – Zamuco*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

VINHA, M. (2004). *Corpo-sujeito Kadiwéu: jogo e esporte*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP.

# A “ROÇA” E A IDENTIDADE QUILOMBOLA

Gerlane Dantas da Silva

# A “ROÇA” E A IDENTIDADE QUILOMBOLA

## I. INTRODUÇÃO

Esse trabalho de cunho etnográfico se propõe a refletir sobre um grupo de camponeses quilombolas<sup>1</sup> que mantém uma articulação com o espaço de trabalho a partir da relação terra, trabalho e família que pautam a moral e o *ethos* camponês e sua interligação com a natureza. Conservam e valorizam suas relações socioculturais no processo de ensino-aprendizagem que é reproduzido e ressignificado entre as gerações, ao mesmo tempo em que agregam novos conteúdos a seus saberes de forma que respeitem a lógica do sistema produtivo e que contribuam para melhoria da unidade familiar.

Cabe notar que as famílias camponesas presentes nesse estudo são resilientes no meio ambiente em que vivem ao transformarem a natureza ao seu modo de vida, integrando os espaços de trabalho. Logo, o vínculo existente entre o homem e o meio ambiente permitiu que o grupo continuasse a produzir em sua unidade de produção, de modo a garantir alimentação a partir do processo de trabalho em seu território quilombola.

Em função dessa perspectiva etnográfica, o recorte de observação e análise foi realizado nos povoados Lagoa dos Prazeres, Lagoa Rasa e Lagoas das Cascas situados no Território Quilombola Lagoas, na zona rural do município de São Raimundo Nonato, no sudeste do estado do Piauí. A região encontra-se dentro do bioma caatinga situado no semiárido brasileiro.

Destarte, o semiárido é caracterizado pelo baixo regime pluviométrico, o qual é afetado pela falta de água durante longos períodos de estiagem, comprometendo diretamente as comunidades, principalmente os camponeses quilombolas, em função das perdas na produção agrícola e na criação de animais. Esta região tem sido definida como um lugar inóspito para viver, inclusive pelo estado e pesquisadores fundamentam esse fato devido às singulares características edafoclimáticas da região que, segundo eles, tornavam o solo infértil. No Território Quilombola Lagoas, entretanto, as famílias que lá residem, descendentes dos escravizados das antigas fazendas de gado, demonstram o contrário desse discurso. Para elas, essa terra sempre foi espaço de trabalho, reprodução da unidade familiar desse povo e de vida. Emília Godoi, em sua etnografia com camponeses do sertão do Piauí, afirma que:

O Nordeste, como é sabido, comporta grande diversidade. Diversidade está não só marcada pelo clima, regime pluvial e vegetação natural, mas pela organização dada ao espaço pelo homem, pelos meios disponíveis de reprodução socioeconômica e pelos arranjos que os homens fazem entre si ao dispor desses meios. (Godoi 1999: 21)

Assim, ao interpretar as diferentes relações existentes e o simbolismo presente no modo de produção camponês, percebe-se que realizam suas atividades na terra como maneira de dignificar o homem a partir de seu trabalho. Dentro do sistema de trabalho da unidade familiar, todos os espaços estão interligados e passíveis da interação com o meio que caracteriza a produção. Nos povoados foco do trabalho a lógica do plantio está pautada no consórcio do feijão, milho e algodão, de maneira que ser sensível às mudanças ao visualizar as práticas aplicadas e suas nuances é importante para compreender o contexto existente no trabalho da terra do Quilombo Lagoas.

---

<sup>1</sup> Esta definição nasce a partir da articulação da teoria antropológica e o campo durante a etnografia.

Consequentemente, o estar em campo experimentando os espaços e interagindo com os interlocutores me possibilitou refletir sobre a cultura e suas relações sociais e ecológicas, ao colocar em perspectiva as próprias visões que eu mesma, enquanto pesquisadora possuía acerca de práticas e costumes alimentares, bem como do modo de vida camponês, consciente de que ensaiei uma tentativa de aproximar a visão do mundo camponês nunca à plenitude de seu saber, dado que “para entender o camponês é preciso olhar o mundo através dos “óculos” pelos quais ele o lê” (Woortmann 2009: 128). Portanto, dentre as questões relacionadas ao modo de vida e identidades dos camponeses quilombolas, busquei entender o modo como estabelecem a relação com a terra e como as escolhas produtivas são definidas pelo significado simbólico dessa interação.

Para tal, aqui parto da concepção que Klaas Woortmann compreende de sociedade camponesa, pois esses grupos partilham de uma ordem moral. Ou seja, para ele não podemos classificar todo “pequeno produtor” ou agricultor familiar como camponês já que estes devem partilhar uma ética em comum, que o autor ver como característica da campesinidade que se apresenta em maior ou menor grau em distintos grupos. “Não encontramos, então, camponeses puros, mas uma campesinidade em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade” (Woortmann 1990: 14). O autor ainda complementa: “a trajetória camponesa não é, contudo, linear. Um movimento que se dirige a uma dimensão da modernidade pode ser, ele mesmo, necessário para que haja outro movimento, o de reconstituir a tradição” (Woortmann 1990: 16).

Consequentemente, passo a refletir sobre o modo de trabalho e a lógica desse sistema alicerçada no princípio ideológico e simbólicos dentro do espaço de trabalho segundo a ordem cósmica da visão de mundo camponês. No quilombo a propriedade de cada família, a “roça” é a unidade de trabalho. O espaço se subdivide, ao mesmo tempo em que se interliga dentro da ordem sistêmica do modo de vida ao compreenderem que há uma relação com a natureza que governa o seu trabalho com a terra, configurando-se uma relação de reciprocidade que implica respeito com a mesma. Woortmann (2009: 164-203) diz que, a partir de uma compreensão que chama de “etno-ecológica-holista”, essa relação da unidade familiar com o meio ambiente “humaniza” a natureza, pois a mesma deve ser tratada e cuidada e o homem deve prover seu alimento. Nessa relação surge um novo tripé baseado na relação Deus, homem e natureza, no qual os dois últimos estão subordinados ao primeiro, complementarmente percebe-se que essa tríade compartilha do modo de pensar o sistema de plantio e as relações existentes fundamentados nele. Essa noção é uma visão específica da cosmologia camponesa que pauta a relação homem/natureza, ou seja, homem/cultura (Woortmann 2009: 119-129; Schneider; Menasche 2014: 246-268).

Quanto ao trabalho de campo, o mesmo foi realizado entre os anos de 2016 e 2017 acompanhando o ciclo de produção da “roça” que se deu em um ano, devido às ações realizadas referentes ao mestrado. Entretanto em virtude da entrada em campo, concerne aqui pensar sobre “*O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever*” (Oliveira 1996) que trata das três fases durante a realização da etnografia e que, para tal, busquei aperfeiçoar meus “atos cognitivos”, o olhar, o ouvir e o escrever. De acordo com o autor, devemos domesticar nosso olhar para eliminar nossa ingenuidade e a sensibilizá-lo pela teoria disponível, ou seja, ver o campo alicerçado em um “olhar etnográfico”.

Portanto, buscou entender os interlocutores no sentido de que é produto de uma relação, é algo construído numa determinada interação representativa em que se evoca um modo de produzir um conhecimento sobre si e sobre o outro a partir de um processo de alteração que produz um discurso sobre si próprio ou sobre o outro como meio de conhecimento.

## II. O QUILOMBO LAGOAS

O Território Quilombola Lagoas é composto por 1.498 famílias, distribuídas em 118 comunidades dentro do território, onde engloba seis municípios do estado do Piauí: Fartura do Piauí, Várzea Branca, São Lourenço do Piauí, Dirceu Arcoverde, Bonfim do Piauí e São Raimundo Nonato. Este último abrange a maior extensão territorial do quilombo (Matos; Rodrigues 2010). Os interlocutores desta etnografia encontram-se em três povoados distintos dentro do quilombo: Lagoa dos Prazeres, Lagoa Rasa e Lagoa das Cascas. Todos situados no município de São Raimundo Nonato. A certificação pela Fundação Cultural Palmares vinculada ao Ministério da Cultura foi obtida no ano de 2009, o que permitiu o acesso aos direitos constituídos por lei para comunidades remanescentes de quilombo, entretanto aguarda a regulamentação fundiária desde 2011 após a realização do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. A Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), desde 2009, deu início ao processo de regularização fundiária dessas terras, que teve o território identificado e delimitado em mais de 62.365,8 hectares. Neste âmbito, é o quarto território em extensão e em número de famílias quilombolas do país (Matos; Rodrigues 2010).

Este espaço está fundamentado na ancestralidade do povo que ali trabalhou e lutou por sua sobrevivência na região, portanto é território étnico pautado nas relações específicas com o uso da terra, a descendência, as tradições e as práticas culturais próprias do Quilombo Lagoas. O território torna-se espaço de produção e reprodução de suas práticas culturais e saberes ancestrais, entre elas a produção alimentar baseada no trabalho da terra. Os aportes teóricos de Fredric Barth (2000) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras na construção da identidade faz refletir acerca das mudanças que vêm ocorrendo nesse quilombo, sobre as novas práticas incorporadas a partir de novos conhecimentos extrínsecos dentro desse momento histórico vivenciado por esses agentes sociais. É nesse espaço onde a natureza é transformada pela ação humana que esses camponeses vão imprimir sua história e sua paisagem no mundo, de maneira que o trabalho técnico e simbólico sobre a ecologia do lugar vai corroborar na construção de uma identidade ancorada no pertencimento a um mesmo grupo conectando a um mesmo território (Godoi, 1998: 97-131).

## III. A ROÇA E SUAS RELAÇÕES

As famílias foco dessa pesquisa de caráter etnográfico mantêm o trabalho na terra como principal modo de vida, fato que rege a dinâmica das relações sociais a partir dos laços de descendência e trocas matrimoniais. A terra para esses camponeses quilombolas não é pensada como mercadoria, e sim um patrimônio dado por Deus. “O trabalho é que transforma a terra de Deus em patrimônio da família” (Woortmann 1990: 62), ou seja, o homem torna-se dono através do trabalho.

Por outro lado, a relação homem e ambiente parte do par complementar chuva/seca que, articulado aos outros elementos da cosmologia, constitui o sistema de pensamento que ordena o mundo e confere sentido à vida para os quilombolas. O tempo ecológico é quem irá significar o tempo de plantar, colher e comer (Evans-Pritchard, 2013; Brandão, 1981). Assim, esse espaço socialmente construído, segundo a interação entre homem e natureza, resulta numa lógica de trabalho que constitui uma nova categoria à “roça”. Entende-se por “roça” como o espaço de terra ou sítio das famílias que engloba casa, quintal, roçado, aprisco e toda área de mata que faz parte dos bens de cada núcleo familiar.

Tendo o sítio como espaço de reprodução social de comunidades camponesas, parto da concepção Klaas Woortmann que o sítio é o lugar do trabalho por excelência, no qual dentro de um plano simbólico é pensado como “um território de parentesco, definido pela

descendência e pelas trocas matrimoniais, como domínio quase corporativo do conjunto de suas terras” (Woortmann 1990: 30).

A “roça” como categoria simbólica-ideológica, social e econômica, nesse contexto, é pensada como um sistema. Os diversos espaços de trabalho são complementares e articulados dentro da “roça”, modelo que contribui para a reprodução do campesinato quilombola desses povoados. Por isso, conforme visitava as unidades de produção, observei um padrão comum na distribuição desses espaços e na sua lógica interna de reprodução alimentar e social. Em geral, os espaços da “roça” se dividiam em casa, quintal ou “muro”, “mata” e “roçado”, de forma que a lógica sistêmica do trabalho está pautada no planejamento e integração para produção de insumos e produtos que abasteçam a unidade familiar. Como forma de preservar essa unidade, o planejamento anual está ligado a um tempo ecológico que visa à necessidade de uma economia mista baseada em distintas práticas de trabalho com o objetivo de garantir o alimento, de forma que essas famílias vivenciam um ciclo anual de alternância entre o tempo da chuva e o tempo da seca que caracteriza seu modo de vida.

Para os quilombolas, a “roça” não é apenas um ambiente de trabalho, mas sim um espaço de produção e reprodução de conhecimento desses povos e de suas práticas familiares. A terra, para eles, é sinônimo de vida e preservação da sua cultura, é patrimônio dado por Deus. Portanto, a cultura é dinâmica, não se fecha para as relações sociais exercidas pelas mulheres e pelos homens, dessa maneira as famílias do grupo social estudado veem nessas interações a possibilidade de mudanças que corroborem com seu conhecimento transmitido entre as gerações. E essa cognição pautada nas habilidades humanas de um sistema dinâmico que evolui através das gerações, sendo estas habilidades adquiridas através da experiência, visto que “o aumento do conhecimento na história de vida de uma pessoa não é resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada” (Tim Ingold 2010: 19).

Durante a convivência com os camponeses, pude notar que algumas das maneiras como trabalhavam a terra passaram por transições pautadas pela dinâmica do meio ambiente. Entretanto, ficava claro no discurso dos interlocutores que as modificações ocorriam a partir da aceitação das famílias de incorporar nos seus espaços novos elementos que possibilitassem uma melhora na produção e na renda familiar, além de não se opor aos princípios ideológicos já presentes no grupo.












Nesse quadro, a Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) é um capítulo importante na trajetória de pensar a lógica do trabalho quanto à relação ensino-aprendizagem. Esses saberes extrínsecos tiveram a aceitação do grupo antes de serem incorporados em seus espaços, ao visar à possibilidade de melhorar a produção e a renda familiar, além de não se opor aos princípios ideológicos encontrados no grupo. No entanto, isso não altera a organização interna do espaço de trabalho, e as famílias que adicionaram novas técnicas a fizeram por perceberem a melhoria em suas “roças” sem abandonar seu conhecimento tradicional, ou seja, uniram ambos os conhecimentos em benefício da unidade familiar, objetivando a garantia das futuras gerações neste espaço já que vai de encontro à ideologia do grupo.

Para adentrar neste espaço, a “roça”, precisa-se conhecer a relação existente entre a natureza e o homem, saber qual terra vai trabalhar e onde as culturas vão se desenvolver melhor, estes são conhecimentos adquiridos através do tempo e da vivência nas atividades da “roça”. Aqui posso observar uns dos conceitos versados por Ingold (2010: 19) sobre a “educação da atenção”, pois o conhecimento não pode ser adquirido apenas através das gerações, uma vez que, no ambiente, o aprendizado é constituído das marcas deixadas pelas descendências passadas e a geração atual, e o conhecimento é alcançado por habilidades conquistadas na prática.





## LEGENDA

-  Adubação da mata pelo pastoreio. Alimento para criação e madeira para construção do aprisco.
-  Sai adubo para o canteiro e carne e leite para casa.
-  Alimento para o aprisco e adubo para o roçado.
-  Sai alimento da casa para miunças. Ovos, carne e imbu sai do muro para casa.
-  Troca de alimento do canteiro para casa e semente da casa para o canteiro.
-  Sai adubo para o canteiro e alimento para as miunças.
-  Sai alimento do roçado para casa e para as miunças, e sementes da casa para o roçado.
-  Mel direcionado do apiário para casa. Polinização do roçado.
-  Madeira para casa e apiário. Alimento para as abelhas.
-  Produtos comercializados
-  Ciclo de rotação da terra

Com relação aos espaços de trabalho, verifiquei quanto ao cultivo que o “roçado” possui uma lógica interna - o “consórcio” de diversas espécies de plantas que busca replicar o modelo da natureza quanto à biodiversidade. A variação está pautada dentro do planejamento da unidade familiar quanto às necessidades do consumo doméstico e de sua relação com o meio ambiente. Além de pensar na lógica do tempo ecológico<sup>2</sup> também tem que considerar as pragas provenientes do meio ambiente. Durante o trabalho de campo, pude testemunhar que a “mata” era usada como uma barreira natural contra pragas que viessem a danificar o “roçado”. A “mata” e as variedades de plantas cultivadas são estratégias camponesas para proteger seus cultivares. Então, o consórcio é visto como estratégia de minimizar futuras perdas da safra anual, uma vez que os grupos domésticos dependem diretamente desse planejamento.

Assim, temos o consórcio presente nos “roçados” onde o camponês procura replicar o modelo da natureza ao buscar uma integração com a mesma como estratégia de proteção do plantio. Ao mesmo tempo, na “roça”, pode-se perceber como os diferentes espaços de trabalho estão articulados de maneira a minimizar gastos externo na sua manutenção.

Por fim, com base no que foi apresentado, a “roça” é um espaço de partes conectadas na qual os camponeses quilombolas procuram internalizar ao máximo as condições necessárias a sua reprodução. Nessa perspectiva, a “roça” pode ser analisada

Como um sistema integrado de partes funcionalmente interligadas, revelando uma lógica que busca manter internos ao sítio os principais supostos da produção camponesa. [...] O conhecimento camponês orienta no sentido de procurar constituir seu sítio num sistema fechado de insumos-produtos em que cada parte produz elementos necessários à outra parte. O sítio em seu conjunto produz então simultaneamente elementos de consumo direto e de renda monetária para o grupo doméstico que, por sua vez, provê a força de

---

<sup>2</sup> Evans-Pritchard (2013) considera o tempo ecológico que é cíclico, onde apresenta uma articulação climática entre chuva e seca ao ser reflexo de suas relações com o meio ambiente. Entretanto, essa relação não é imposta pelo ambiente natural, e sim por um espaço socialmente construído a partir da interação entre homem e natureza.

trabalho necessária ao funcionamento desse sistema. Em outras palavras, a lógica do sítio consiste em minimizar os gastos monetários com a produção, mantendo internos ao mesmo o maior número possível dos supostos dessa produção. (Woortmann 1981: 192-201)

#### IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho assumiu a função de apresentar a lógica do sistema de trabalho segundo a relação existente entre os camponeses quilombolas e meio em que vivem. A terra para eles é um patrimônio dado por Deus e trabalhado pela família. De forma que as relações sociais e com o meio ambiente buscam equilíbrio perante as práticas agrícolas desenvolvidas no espaço de trabalho, pois a relação com a terra é provida por Deus para o homem retirar seu alimento e ela deve ser preservada. Assim, trouxe alguns elementos para entendermos a lógica da produção na “roça” dentro do sistema de trabalho camponês. Dessa forma, as habilidades são apreendidas e transmitidas às futuras gerações, dentro de um processo dinâmico de evolução do conhecimento.

Portanto, o território, para este grupo, constitui um espaço de produção e reprodução das práticas culturais, constituindo um espaço de vida. A noção de identidade coletiva do grupo vai perpassar pelo processo de territorialização, ou seja, a partir da autodefinição desses sujeitos, a percepção de identidade e território é indissociável (Almeida 2002: 43-81). Assim, a identificação com o território pauta a manutenção das famílias com a terra e seu modo de vida. A relação do trabalho da terra com o meio ambiente é ampliada para o modelo ideal que buscar replicar o modelo da natureza. A natureza deve ser domada pelo homem para que se possa produzir, mas compreender essa cosmologia do espaço tornar-se crucial para essa relação. A terra é sinônimo de vida e preservação da cultura dessas famílias, que fazem uso dela a partir das tradições construídas no passado e no presente. A terra deve ser respeitada e a relação terra, trabalho e família é reafirmada na dinâmica de trabalho na “roça”.

#### V. REFERÊNCIAS

- Almeida, Alfredo (2002): “Os quilombos e as novas etnias”. In: O’dwyer, E.: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 43-81.
- Brandão, Carlos (1981): *Plantar, colher e comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Graal.
- Evans-Pritchard, E. (2013): *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- Godoi, Emília. (1998): “O sistema do lugar: histórias e memória no sertão”. In: Niemeyer, A. /Godoi, E. (org.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 97-131.
- Godoi, Emília. (1999): *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Unicamp.
- Ingold, Tim (2010): “Da transmissão de representações à educação da atenção”. In: *Educação*, Porto Alegre, v. 33, jan./abr., N° 1, pp. 6-25.
- Matos, Simone/Rodrigues, Maria (2010): *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola Lagoas*. Texto apresentado ao INCRA-PI: Teresina.
- Schneider, Maurício; Menasche, Renata (2014): “Os estudos rurais à luz de outras possibilidades: pistas a partir da Antropologia Simétrica”. In: *Tessituras, Pelotas*, v. 2, jul./dez, N° 2, pp. 246-268.

Woortmann, Ellen (1981): “O sítio camponês”. In: Anuário Antropológico, Nº. 81, pp. 164-203

Woortmann, Ellen (2009): “O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações”. In: Godoi, E./Menezes, M./Marin, R. (org.): Diversidade do campesinato: expressões e categorias. São Paulo: UNESP, pp. 119-129.

Woortmann, Klaas (1990): “Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral”. In: Anuário Antropológico, Nº. 87, pp. 11-73.

**DIALOGOS SOBRE INTERCULTURALIDADE  
E EDUCAÇÃO ABORDAGENS INTERCULTURAIS  
INDÍGENAS**

Aguilera Urquiza, Antonio Hilario  
Calderoni, Valéria Mendonça

# DIALOGANDO SOBRE INTERCULTURALIDADE E EDUCAÇÃO, ABORDAGENS INTERCULTURAIS INDÍGENAS

## I. INTRODUÇÃO

O Brasil é uma das maiores sociedades plurais, multiculturais do mundo, e é nesse contexto histórico, político, social e cultural que construímos nossos saberes, nossa identidade. De acordo com o último censo (IBGE, 2010), o país conta com um total de 190 milhões de habitantes. Desses, 91 milhões de brasileiros(as) se auto classificam como brancos (47,7%); 15 milhões, como pretos (7,6%); 82 milhões, como pardos (43,1%); 2 milhões como amarelos (1,14%), e 817 mil, como indígenas<sup>1</sup> (0,4%).

Desde a colonização, a sociedade brasileira que já era plural com cerca de 5 milhões de povos ameríndios, se fez ainda mais plural, a diversidade e diferença cultural e social está presente, mesmo internamente nos grupos étnico-raciais distintos. Ou seja, podemos afirmar que somos interculturais natos, a exemplo de Mato Grosso do Sul, um estado que possui a segunda maior população indígena do país, cerca de 73.295 pessoas distribuídas em nove etnias, conforme Censo Demográfico (IBGE, 2010). Em termos numéricos, os povos indígenas vivem em um território de 613 mil hectares, ocupando apenas 1,7% da área do estado, que é de 35,7 milhões de hectares, grande parte em situação de miséria, com os piores índices de efetividade dos direitos cidadãos reconhecidos pela legislação brasileira e internacional.

As questões relativas às diferenças culturais vêm se multiplicando na nossa sociedade, as mudanças impulsionadas pelas migrações e a velocidade das informações pelos meios midiáticos, apresenta-nos cenários culturais diversos. Entretanto, este cenário marcado pela complexa diversidade cultural tem se tornado cada vez mais potencializador das diferenças relativas às raças, etnias, gêneros, sexualidade e outras tantas, ambivalentemente tem provocado tensões, conflitos, diálogos, traduções e negociações quando seguem atitudes orientadas pela perspectiva da interculturalidade.

Foi no momento da expansão colonial europeia, com os contatos entre diferentes culturas e com a estranheza que esta causou aos povos ocidentais, que se consolidou a naturalização do velho conceito binário “civilizado” versus “selvagem”, assim derivou-se e construíram-se as diferenças coloniais. Na relação com a “alteridade”, esse “outro” ameríndio, passou a ser a fonte das incompreensões e negações. Entendemos, assim, que é a lógica das polaridades que não nos permite compreender a complexidade e a dinamicidade desses processos de interação.

Os autores pós-coloniais argumentam que a invenção da categoria discriminatória de povos selvagens e primitivos, foi uma estratégia de dominação, a qual teria construído a representação e os estereótipos das diferenças culturais. Lidam com a questão da diferença cultural e buscam fazer um trabalho de desconstrução das narrativas hegemônicas discriminatórias sobre os supostos sujeitos culturais não ocidentais ou não modernos. Por outro lado, já no campo das análises antropológicas há certas divergências com algumas das análises pós-coloniais, pois invertem, buscam a compreensão da diferença a partir de uma perspectiva de dentro.

---

<sup>1</sup> Recorreremos a categoria genérica “povos indígenas”, pois na pesquisa as entrevistas foram realizadas com professores Terena, Guarani Nandeva e Guarani Kaiowá. "O nome índio refere-se a uma denominação errônea, porque os colonizadores europeus caracterizaram de maneira genérica os aborígenes, os povos nativos do agora Brasil, a denominação genérica de índios é por acreditar que haviam chegado às Índias"(CALDERONI, 2016, p. 122).

Neste texto a interculturalidade é entendida não como sinônimo de multiculturalismo, mas como a inter-relação entre sujeitos diferente, ou seja, a interculturalidade ressalta a relação de sujeitos culturais diferentes, e, requer "[...] um contexto democrático ativo e real, que permita a igualdade de condições para todos os atores e que supere as limitações e as ambiguidades da democracia formal (MARÍN, 2010, p. 325).

A interação educacional intercultural – no sentido dialógico, crítico (WALSH, 2009) e problematizador, requer um exercício epistêmico decolonial, uma constante reconfiguração epistêmica. Estabelecer uma proposta contra hegemônica de interculturalidade cultural pode produzir a desconstrução do etnocentrismo moderno.

Ancoramos nas análises culturais oriundas da visão pós-colonial como as de Walter Mignolo, Catherine Walsh, Homi Bhabha, e outros. A perspectiva metodológica assenta-se numa abordagem de pesquisa de natureza qualitativa, como procedimento recorreu-se a pesquisa bibliográfica, assim como a convivência e entrevistas com professores indígenas.

## II. EDUCAÇÃO INTERCULTURAL: EPISTEMOLOGIA E COMPLEXIDADE

Uma questão epistêmica para a compreensão de práticas interculturais encontra-se no entendimento de que para além da simples constatação da diversidade, precisamos pensar a construção das diferenças culturais, pois as diferenças precisam dialogar igualmente. Trata-se de uma questão complexa, visto que em países colonizados como o Brasil, as diferenças são muitas vezes colocadas como desigualdades, um entrave epistêmico em se tratando de relações dialógicas. A partir desse contexto, não é qualquer prática de interculturalidade que se deseja. Vejamos o que afirma Walsh (2008):

La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida, nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. Por sí, parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran, es decir la «colonialidad» con sus cuatro ejes o potestades ya señalados (WALSH, 2008, p. 140).

Nessa concepção, a interculturalidade que está em construção, vai além de um simples reconhecimento da diversidade; aponta para a construção de um projeto social e político mais equitativo, o qual não se limita apenas ao econômico, mas inclui a dimensão cosmológica e dos conhecimentos tradicionais (relação com a mãe natureza, memória ancestral, espiritualidade, etc.). Essas mudanças passam por um processo de desconstrução epistêmica, de reconhecimento da diferença e de outras formas de valores e conhecimentos, que não os hegemônicos e ditos ocidentais. Para Walsh (2009), a interculturalidade aponta para a abertura de construção de saberes outros<sup>2</sup> de uma prática política ‘outra’, de um poder social ‘outro’, e de uma sociedade ‘outra’. Exige um pensar diferente do construído na

---

<sup>2</sup> Baseamo-nos em Mato (2009) para fazer referência a saber e conhecimento como sinônimo, pois para o autor, não há hierarquia entre saber e conhecimento, mas sim um processo histórico que desqualificou um determinado conhecimento. Para outros, trata-se de uma resposta, de um “[...] não ao moderno-ocidental-colonial”, conforme conceitualização de Mignolo (2003).

modernidade/colonialidade. Neste sentido, compartilhamos da concepção de interculturalidade de Marin (2010), quando este argumenta que,

Ao falar em interculturalidade, assume – se um desafio epistemológico que questiona grande parte da lógica do etnocentrismo ocidental, lógica sobre o qual se tem construído os fundamentos das ciências e da tecnologia hoje dominante e hegemônica, fundamentos esses que têm uma construção cultural divorciada da natureza e dos contextos ecológicos, históricos e culturais (MARÍN, 2010, p. 325).

A interculturalidade torna-se dessa maneira, uma possibilidade de atitude contra hegemônica aos processos colonizadores que levam à exclusão do “outro” que não se enquadra no paradigma epistêmico moderno colonial. Ao assumimos tal perspectiva possibilita-nos questionar as ideias hegemônicas; as tradições eurocêtricas e a imposição teórica dominante. Assim,

A interculturalidade é então concebida como uma estratégia ética, política e epistêmica. Nesta perspectiva, os processos educativos são fundamentais. Por meio deles questiona-se a colonialidade presente na sociedade e na educação, desvela-se o racismo e a racialização das relações, promove-se o reconhecimento de diversos saberes e o diálogo entre diferentes conhecimentos, combate-se as diferentes formas de desumanização, estimula-se a construção de identidades culturais e o empoderamento de pessoas e grupos excluídos, favorecendo processos coletivos na perspectiva de projetos de vida pessoal e de sociedades “outras” (CANDAU e RUSSO, 2010, p. 166).

A busca por um diálogo intercultural entre as sociedades não é uma atitude harmônica, ela exige que façamos eclodir as tensões e os conflitos, em que as desigualdades sociais, econômicas, políticas e as relações de poder colonial vigente não sejam mantidos ocultos, mas sim, confrontados. Para isso, uma das dificuldades na busca por um diálogo intercultural encontra-se nas questões epistêmicas que se desencadearam de nossa colonização. Uma das principais causas do colonialismo é a concepção dual, o pensamento binário, um conjunto de práticas linguísticas e ideológicas (discursos), geradoras de representações e estereótipos que nos mantêm etnocêntricos.

Assim, a partir desse contexto de colonialidade, concordamos com Walsh (2009) quando esta defende a perspectiva de interculturalidade crítica, que segundo ela se configura como projeto político, social, epistêmico e ético de transformação e decolonialidade. E, para que a interculturalidade aconteça a autora entende que se faz necessário transgredir e desmontar a matriz colonial (WALSH, 2009). A possibilidade de descolonização exige que nós, povos colonizados façamos um exercício epistêmico constante, e que possamos ter uma atitude revisional do nosso pensamento colonial, assim, conceber a interculturalidade como uma política cultural voltada para um projeto societal de cidadania, de democracia. Isso requer desconstrução das concepções colonialistas e excludentes que permeiam nosso pensamento.

Dessa forma, a perspectiva intercultural pode ser uma possibilidade de diálogo com a diferença do outro. Como nos afirma Candau (2011),

A perspectiva intercultural quer promover uma educação para o reconhecimento do ‘outro’, para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais. Uma educação para a negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pelo qual as diferenças sejam dialeticamente integradas (CANDAU, 2011, p. 27).



Entendemos que a interculturalidade pode ser uma ferramenta para descolonizar, visando a construção de uma sociedade plural e menos assimétrica e que possa propor o reconhecimento de outras formas de saberes e cosmologias. A educação escolar indígena pode ser entendida, conforme relatos mais à frente, como um laboratório em que essas práticas estão sendo testadas e vivenciadas, mesmo em suas ambivalências.

### III. DIVERSIDADE, DIFERENÇA E A DIFERENÇA COLONIAL

A diversidade de formas de ser, viver e saber são empecilhos à pretensa universalização e homogeneização cultural. Por outro lado, a negação da diferença é também um empecilho para o estabelecimento das relações dialógicas interculturais. E uma forma de escamotear o problema é recorrer à retórica colonial da diversidade.

Sob a ótica de Bhabha (2003, p.63), “[...] a diversidade cultural é um objeto epistemológico - a cultura como objeto do conhecimento empírico”, reconhecendo conteúdos e costumes culturais pré-dados, essencializados. Ao problematizar a política da diferença, Bhabha corrobora afirmando que devemos partir da noção de diferença cultural e não de diversidade. Para o autor, a diferença cultural se constitui em “[...] um processo de significação através do qual, afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (BHABHA, 2003, p. 63).

A possibilidade de entendimento da diferença, segundo Skliar (1999), poderia estar inscrita em algumas marcas:

As diferenças não são uma obviedade cultural nem uma marca de "pluralidade"; as diferenças se constroem histórica, social e politicamente; não podem caracterizar-se como totalidades fixas, essenciais e inalteráveis; as diferenças são sempre diferenças; não devem ser entendidas como um estado não-desejável, impróprio, de algo que cedo ou tarde voltará à normalidade; as diferenças dentro de uma cultura devem ser definidas como diferenças políticas – e não simplesmente como diferenças formais, textuais ou linguísticas; as diferenças, ainda que vistas como totalidades ou colocadas em relação com outras diferenças, não são facilmente permeáveis nem perdem de vista suas próprias fronteiras; a existência de diferenças existe independentemente da autorização, da aceitação, do respeito ou da permissão outorgado da normalidade (SKLIAR, 1999, p. 22-23).

Segundo Bhabha (2003) há necessidade de se fazer uma revisão conceitual e histórica, pois a retórica da diversidade narra a diferença como algo pré-determinado pelas “subjektividades originárias”. Se deslocarmos nosso olhar para as diferenças (culturais e também coloniais), passamos a perceber outros espaços *entre-lugares*, em que são produzidos a articulação das diferenças culturais e coloniais.

A diferença cultural, conforme Bhabha (2003), ocorre no processo de significação, através das relações de poder que permeiam a cultura e que legitimam e posicionam, discriminando, diferenciando, consequentemente impedido o diálogo e a troca entre as culturas. O autor também interroga a diversidade cultural e nos afirma que:

A diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única (BHABHA, 2003, p.63).

Woodward (2003, p. 67), afirma que, “a diferença é um elemento central dos sistemas classificatórios por meio dos quais os significados são produzidos”. Ou seja, o "outro" foi e

ainda é identificado enquanto ser de cultura inferior pela imaginação discursiva ocidental, assim, a alteridade não ocidental acaba sendo exorcizada, subalternizada, negada. A afirmação de Skliar (2003), também contribui ao indagar que ao convivermos com os denominados “os outros”, os colocamos como estranhos. Entendemos que é na compreensão da diferença, na construção da diferença colonial que se encontra uma das dificuldades em abriremos espaços dialógicos. O encontro entre culturas diferentes promove contatos interculturais e, nesses encontros se constroem redes dialógicas e se estabelecem, mesmo com o imperialismo hegemônico ocidental, um pluralismo epistemológico, ainda que assimétrico. Em muitos momentos de encontros de culturas e saberes, criam tensões próprias das relações com cosmovisões diferentes.

#### IV. TENSÕES E POSSIBILIDADES DE UM DIÁLOGO INTERCULTURAL

Orientados pelo objetivo geral e as questões norteadoras desse caminho investigativo, analisamos as falas dos professores indígenas entrevistados, a partir de nossa convivência e momentos específicos de falas, para esta pesquisa, através da dinâmica de “rodas de conversas”.

Objetivou-se problematizar os diferentes sentidos atribuídos pelos professores indígenas entrevistados referente às diferenças culturais existentes, refletindo como lidam com essas diferenças. Trazemos também algumas reflexões sobre como trabalham com a interculturalidade em suas práticas cotidianas nas escolas das aldeias.

Neste encontro entre culturas diferentes vivemos em uma constante tensão entre o mesmo e o outro, entre a diferença do outro e sua alteridade e é nessa tensão, nesse campo de disputa de poder que a interculturalidade acontece. A partir desse aspecto, podemos considerar a escola indígena, também ela, como espaço de fronteira, de *entre-lugar*, no sentido de Bhabha (2003), afinal, é na escola indígena em que acontece essa constante tensão entre a epistemologia hegemônica, a qual chamamos de eurocêntrica, e os saberes tradicionais das comunidades indígenas. Sob esse aspecto, ainda que aparentemente pareçam “reprodutores”, nós os consideramos “tradutores” entre estas duas formas de conhecimento, essas duas cosmovisões.

Para a leitura dos dizeres dos professores entrevistados armamos nosso olhar com o filtro ótico da interculturalidade, assim, elencamos para esta leitura os conceitos de colonização, interculturalidade, diversidade, diferença cultural e colonial entre outros. Com a intenção de manter o anonimato dos entrevistados, estes serão identificados como: PI - Professor Indígena, também serão identificados por A, B, C e D - referindo-se aos docentes participantes desta pesquisa. Exemplificando: quando a referência for do primeiro entrevistado, referimo-nos a ele por PI/A.

Nessa investigação foram feitas algumas perguntas aos professores; elegemos para a análise das seguintes questões: a) Como vocês lidam com as diferenças culturais? b) De que forma vocês trabalham com os saberes indígenas e os ocidentais na escola? c) Como construir um conhecimento em educação contemplando a diversidade, a multiplicidade do contexto em que vivem?

Nas entrevistas estabelecidas foi possível perceber que estes reconhecem a diferença cultural como um potencial, e buscam estabelecer um diálogo com ela. Perguntamos aos professores: como vocês indígenas lidam com as diferenças culturais?

Enfatizamos os relatos dos entrevistados sobre suas experiências com a diferença cultural. Consideramos importante destacar que na maioria das falas das outras questões

norteadoras sempre aparece a diferença cultural. Destacamos a fala da professora A, quando ela reflete:

No pensamento da diferença entre nós, temos povos ocidentais, tem os indígenas, cada um tem seu jeito diferente, quando vamos ensinar temos que mostrar os dois jeitos, o indígena pensa assim, já o branco pensa e faz diferente. Nós pegamos o ocidental e o nosso conhecimento, e aí vamos fazendo com os dois conhecimentos (PI/A/2017).

Já o professor indígena D (2017) argumenta sobre a mesma temática, de como tratam o tema da diferença em suas práticas pedagógicas:

Para nós indígenas é bom ser diferente, só não é bom quando os não indígenas não reconhecem a gente, trata o nosso modo de forma errada, traz coisas de fora para dentro da aldeia e acha que este é o certo. Nós indígenas temos o nosso jeito, se é certo? É o nosso jeito, tem que respeitar. Não achamos certo os não indígenas achar o nosso errado e impor os deles (PI/D/2017).

Referindo-se a diferença entre os povos e os saberes desenvolvidos em sala de aula, a professora C (2017) nos diz que:

Temos que respeitar as diferenças, porque nós somos coletivos, pensamos diferente dos ocidentais, então pensamos o que é importante para nossos alunos. Não sei o que é melhor de conhecimentos, mas sei que é diferente, então temos que ensinar os dois (PI/C/2017).

Na maioria das falas encontramos a argumentação que nos leva a entendê-las como um ato de tradução e negociação cultural. A tradução cultural é um método de ir de uma cultura a outra, e, deve ser entendida como um processo de construção de um novo, um saber híbrido que não representa somente a “essência do original”, mas um outro saber, derivado do original da tradução, mas também um outro hibridizado, que para Bhabha (2003) representa um ato de enunciação, que provoca uma temporalidade discursiva híbrida e transgressora que faz emergir a diferença.

Registramos a formulação de um professor indígena, sobre como busca dialogar com os conhecimentos ocidentais e tradicionais, e como recorre a interculturalidade. Ao refletir sobre os aspectos históricos e culturais e a construção dos conhecimentos dos povos indígenas, consideramos importante demarcar que estamos nos referindo a sujeitos entendidos como populações de cultura tradicional.

É interessante observar nas falas dos entrevistados o movimento que esse professor faz na busca por um diálogo intercultural. Observa-se que este exercício epistêmico é intencional e pedagógico, pois, ao ser indagado, o professor PI/B (2017) demarca seu entendimento sobre práticas interculturais, afirmando que se trata da necessidade de se conviver com o entorno regional. Assim justifica: "É importante para nós indígenas ter os dois saberes, colocamos no currículo da escola os dois, dialogamos com os dois saberes, os indígenas e os não indígenas". Segue argumentando que:

[...] quando estou trabalhando na sala, eu gosto de trabalhar diferente, procuro trabalhar com os conhecimentos ocidentais e trago os nossos também, vou trabalhando com os dois. Gosto de ver os alunos se sentindo a vontade, fazer os alunos se sentir valorizados na sala e muitas vezes eu chego assim na sala, eu não deixo eles se sentar um atrás do outro, assim, vamos conversando dos dois saberes, muitas coisas dos nossos saberes são diferentes, mas dá para conversar dos dois conhecimentos, precisamos dos dois, convivemos com os ocidentais, e dá para conviver bem! (PI/B/2017).

Ao refletir com a fala do professor PI/B (2017), esta nos leva a perceber sobre a importância do entendimento da diferença cultural para uma possível abertura às práticas interculturais. Nesse sentido Bhabha (2003) chama a atenção para percebermos que,

A ‘diferença’ do saber cultural que ‘acrescenta’, mas não ‘soma’, é inimiga da generalização implícita do saber ou da homogeneização implícita da experiência, que Claude Lefort define como as principais estratégias de contenção e fechamento na ideologia burguesa moderna (BHABHA, 2003, p.262).

Tomamos como locus fecundo de diálogo intercultural, os *entre-lugares* que emergem nestas práticas pedagógicas destes professores, pois, eles se apresentam como uma hibridização de saberes, há uma intencionalidade de práticas interculturais.

Uma questão a se pensar: como construir um conhecimento em educação contemplando a diversidade, a multiplicidade do contexto em que vivem? Os entrevistados afirmam que trabalham com a perspectiva da interculturalidade. Certamente há diversos fatores que levam os professores a trabalhar na perspectiva da interculturalidade. Por outro lado, não seríamos ingênuos em não perceber as relações de poder, ser e saber vigentes (MIGNOLO, 2003). Indagamos então como esta prática acontece?

Destacamos a fala da professora, na qual podemos perceber como esta entende o trabalho pedagógico na perspectiva da interculturalidade, do diálogo dos saberes. Segundo a professora PI/D/2017,

A gente ensina os dois saberes, porque de 3, 4 ano a gente já desenvolve geral. Nós pegamos o ocidental e o nosso conhecimento tradicional, tudo junto. Trabalhamos os dois juntos, por exemplo: a gente tem a diversidade cultural, dentro da diversidade cultural, tiramos o subtema, tiramos o conteúdo que vamos trabalhar. Não assim no livro didático exatamente, não preso no livro didático. O livro didático nós temos para base, discutimos com os alunos o jeito do ocidental lidar com o tema e o jeito do indígena, do nosso entendimento falamos falando, pesquisando. Por exemplo a terra, uma lida com um jeito de entender sua relação com a terra, o nosso é bem diferente.

Acrescenta a professora indígena A,

Não adianta os alunos ficarem presos ao conhecimento tradicional se não adquire conhecimento ocidental, ele fica totalmente perdido. Porque hoje coisa que vem do ocidental é mais forte do que tradicional, nós somos afetados por eles, temos que conviver com eles, aí conversamos sobre os saberes juntos, temos que conversar, que conviver (PI/A/2017).

Os entrevistados independentemente da disciplina que lecionam, em sua maioria apontará para a importância de se trazer para a construção epistêmica os dois conhecimentos e as duas lógicas de construí-los. Quanto à maneira como trabalham os conteúdos no sentido de estimular a reflexão sobre as diferenças culturais e o diálogo com os diferentes saberes, suas afirmações nos permitiram entender que estes encontram-se mais abertos às práticas interculturais.

## V. CONSIDERAÇÕES: TRILHANDO CAMINHOS OUTROS

Se considerarmos a perspectiva crítica da interculturalidade, esta leva-nos a pensar sobre a necessidade de construirmos processos dialógicos em que outras perspectivas de poder, ser e saber sejam possíveis. Ao abrirmos para o diálogo intercultural e práticas de

interculturalidade crítica, teremos relações democráticas e contra hegemônicas, pois por mais que exista os discursos homogeneizantes, estes não foram capazes de eliminar as diferenças, tentam sim estrategicamente silenciá-las, subalternizá-las.

Nossa experiência com os professores indígenas nos faz dizer que neste contexto investigado, os professores se encontram mais abertos aos diálogos e práticas interculturais, resistindo às concepções colonialistas, eurocêntricas, que permanece na atualidade.

Os relatos dos professores acerca de como lidam com a interculturalidade presente, e como dialogam com os saberes ocidentais e tradicionais indígenas na escola, indicam que se trata de sujeitos que vivenciam culturalmente as tensões existentes em pólos opostos, mas também acolhem as diferenças culturais, acolhem as diversas formas de ser e de pensar e ensaiam práticas “outras” de uma pedagogia indígena hibridizada.

As diferenças coloniais, o eurocentrismo simbolicamente vigente que sustentam essa dominação epistêmica, construídas e atualizadas nas relações culturais e sociais cotidianas, coloca-nos uma questão importante a ser pensada: seria a forma colonialista de construção da diferença cultural e o incômodo que esta nos provoca que nos impede de nos abrir a interculturalidade?

A construção de um diálogo intercultural requer um processo de reconstrução epistêmica para que possamos reconhecer a diversidade epistemológica, mas não no sentido de acolhe-la e sim, reconhecer a alteridade cultural dos povos indígenas. Será talvez por este caminho que poderemos desconstruir e descolonizar alguns pensamentos clássicos etnocêntricos?

Neste caminho investigativo, a reflexão sobre as diferenças culturais e coloniais, de modo geral, tomou como base, principalmente, o entendimento dos professores indígenas, o que não significa, que as questões da interculturalidade e do etnocentrismo epistêmico aqui apontadas digam respeito apenas a eles. Assim, embora focamos em seus dizeres, esperamos que todos nós possamos pensar sobre a importância de se estimular a reflexão sobre o entendimento das diferenças culturais, seja no contexto indígena ou não indígena, discussão que, como vimos, se impõe no mundo de hoje e, sobretudo, na suposta hierarquia epistêmica dos conhecimentos e na desconstrução do pensamento colonial vigente.

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CANDAU, Vera Maria; Russo, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. In: Revista Diálogo Educacional, vol. 10, núm. 29, janeiro-abril, 2010, (p. 151-169).

CALDERONI, Valéria Aparecida Mendonça de Oliveira. Professores indígenas e educação superior: traduções e negociações na Escola Indígena Nãdejara da aldeia Te'ýikue, Caarapó/MS. 305f. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2016.

MARÍN, José. Dimensão histórica da perspectiva intercultural, educação, Estado e sociedade. In: GARCIA, Regina Leite (Org.) Diálogos cotidianos. Petrópolis: DP e Alii; Rio de Janeiro: FAPERJ, 2010. p 313-330.

MATO, Daniel. Diferenças Culturais, Interculturalidade e Inclusão na Produção de Conhecimentos e Práticas Socioeducativas. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

MIGNOLO, Walter. Histórias Locais - Projetos Globais Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Walter Mignolo; Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 505 p.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo. 2. ed., 11ª REIMP. - Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SKLIAR, CARLOS, B. A invenção e a exclusão da alteridade “deficiente” a partir dos significados da normalidade. In: Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 24, n.º 2, jul./dez., 1999, p. 15- 32.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, plurinacionalidade e descolonização: as insurgências político-epistêmicas de re-fundar o Estado. In: Tabula Rasa. Bogotá/Colômbia n.º.9. Julho-Dezembro, 2008 (p. 131-152).

WALSH, Catherine. Interculturalidade, Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009. p 12- 42.

# **EL INDÍGENA CONTINÚA CON SU IDEOLOGÍA EN EL ARTE PLUMARIO LA NUEVA ESPAÑA**

Corona Velazquez, Dafne Angelica  
Corona Velazquez, Erika Adriana

# EL INDÍGENA CONTINÚA CON SU IDEOLOGÍA EN EL ARTE PLUMARIO DE LA NUEVA ESPAÑA PRESERVACIÓN DEL ARTE PLUMARIO COMO FORMA DE RESISTENCIA POPULAR E INDÍGENA

## I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende entender el papel que desempeñaba el arte plumario para la sociedad azteca, antes y después de la imposición española, conocer la importancia y el uso de las diversas aves que conforman distintas áreas de México, además de analizar el conocimiento que tiene la sociedad mesoamericana acerca de las aves y su relación con su cosmovisión.

En la época prehispánica se generó un modo de producción establecido a través del tributo, una organización social determinada a través de una estratificación social, una propiedad de la tierra de forma comunal y privada, un estado militarista y un comercio especializado.

Dentro de este contexto uno de los elementos que servían para la comunicación de esta forma de producción eran los símbolos que se transmitían a partir de un lenguaje pictográfico. Uno de los artistas más importantes de esta época era el *amanteca*<sup>1</sup>, el realizador del arte plumario.

En la época prehispánica se dio un conocimiento del arte plumario creado por los *amantecas* que empleaban distintas técnicas para la elaboración de diversos objetos como tocados, huipiles, *chimalis*, mosaicos, etc. Las aves que utilizaban estos artistas de la pluma eran muy diversas y entre ellas destacaban: las garzas, la guacamaya roja, los pericos, el *trogón* mexicano, el troupial, la garza espátula rosada, los patos, los colibríes, el cotinga azuleja, el zanate, el pájaro zacuan y el quetzal<sup>2</sup>.

Los *amantecas* en la época prehispánica generaron una especialización en el uso de plumas, una distinción de diversas técnicas empleadas en las elaboraciones de artículos de rango, guerra y suntuarios. La importancia de las aves se da a partir de su valor ideológico y de su relación como producto de su medio ambiente, del comercio, del tributo y de la relación con sus dioses. En suma, la plumaria era una de las artes más finas y delicadas del México prehispánico (Filloy Nadal, Solís Olguín y Navarajo 2007: 85).

Debido a la importancia de los *calpullis*<sup>3</sup> dedicados al mantenimiento del imperio azteca, la sociedad realizó tareas productivas en el campo y especializaciones, tareas como la cerámica, la cestería, la confección de objetos de piel, la elaboración de navajas y puntas de obsidiana, el arte plumario, la orfebrería, el trabajo de piedras finas, la manufactura de petates, la decoración de mantas y la carpintería.

Para Florescano (1983: 90-100), en la época colonial, con el control jurídico, político y económico, los españoles cambiaron el sistema de producción indígena en el territorio, destruyendo y

---

1 Un grupo de especialistas, conocido en lengua náhuatl bajo el nombre de amanteca, tenían a su cargo la elaboración de toda suerte de escudos, trajes, tocados, brazaletes, ajorcas, banderas, capas y abanicos con plumas multicolores. Estos bellos objetos tenían una enorme importancia entre los aztecas, pues servían para exaltar la jerarquía de dioses, reyes, señores, sacerdotes y guerreros. Véase Filloy Nadal, Solís Olguín y Navarajo (2007: 85).

2 Quetzal cuyo nombre del náhuatl quetzalli que quiere decir 'hermosa pluma' dato sacado de la Real Academia Española.

3 El calpulli era una célula social fundamental del pueblo mexicana y basada en el parentesco. Tenía su propio jefe electo que duraba en su cargo hasta que era útil, esto es, podía haber alguna razón para relevarlo; podía ser destituido. Se sabe que hubo 20 grupos consanguíneos o calpullis divididos en cuatro barrios, lo cual supone la existencia de las fratrías propias de los pueblos comunitarios, y los barrios formaban, a su vez, el conjunto del pueblo azteca. Véase Hernández Vaca (2005: 122).



utilizando la administración política central que antes asignaba y la organización de la tierra, el trabajo y la redistribución de los bienes que sostenían su producción. Según este autor, los indígenas en la época colonial ya no tenían control de su tierra, sino que ahora se les designaba su papel en ella con el surgimiento de las encomiendas las unidades productivas de cada aldea, barrio, territorio, perdieron su vinculación con el sistema central que las unificaba y reproducía globalmente, quedando desarticuladas sin sus centros políticos, sometándose a las demandas e intereses del encomendero que les había tocado.

En su obra “Los gremios en la Nueva España” presentado por De la Torre Villar (1998), Manuel Carrera Stampa comentó que los artesanos en la época colonial trabajaron libremente sobre todo en el siglo XVI y parte del XVII, el artesano o maestro poseedor de un taller vendía directamente al consumidor. Sin embargo, precisó este autor, el control de la producción y de los productos manufacturados en los gremios fue pasando gradualmente en manos de comerciantes, quienes acaparaban las manufacturas y verificaban el precio de los artículos obteniendo ganancias en su distribución y ventas (De la Torre Villar 1998: 320).

Es importante resaltar que este trabajo, aparte de destacar la importancia que generaron los *amantecas* productores del arte plumario, en la época prehispánica y colonial, menciona la supervivencia de algunas de las técnicas y objetos realizados como los huipiles, que se continuaron elaborando con códigos pictográficos y plumas de la sociedad indígena y su comunicación social.

## II. LA UTILIZACIÓN DE LAS AVES EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Es importante analizar que las sociedades mesoamericanas tienen una visión cultural que va a conectar a la naturaleza con su propia realidad. Los dioses mesoamericanos se relacionan con el cosmos, con la naturaleza y con la sociedad en este entendimiento, todos los seres vivos conectan con su forma de vida y tienen relación con los dioses. Hay un vínculo con el mundo celestial, el inframundo y los niveles del cosmos: son los animales que representan estos niveles cósmicos.

A su vez, los dioses creadores, al establecer diferencias entre los dioses que viven en los cielos, los que moran en los diferentes niveles del inframundo, o los que habitan en los cuatro rumbos del cosmos, van definiendo una jerarquía de las divinidades. En estos casos la jerarquía divina está relacionada con las actividades y el espacio humanos, y por eso repite el modelo de la organización social, o los distintos ámbitos del mundo terrestre, que en los mitos cosmogónicos y teogonías corresponden a los espacios habitados por las potencias encargadas de favorecer los bienes de los que dependía el desarrollo humano (Florescano 1997: 53).

Uno de los grupos de animales que tienen una relación directa con los dioses son las aves, ya que representan un vínculo directo entre su cosmogonía y la realidad. Como lo analizan Rivero Weber y Feest: “La leyenda narra que Quetzalcóatl enseñó en Tula las artes mecánicas de fundir la plata, labrar la piedra y la madera, pintar y hacer plumajes” (Rivero Weber y Feest 2012: 41). Así que la pluma forma una parte fundamental del lenguaje pictográfico que va a enseñar a las sociedades a entender la expresión de los dioses y el comportamiento de la sociedad al mismo tiempo tiene un papel esencial en la economía de las sociedades mesoamericanas.

Hay que entender el uso de la pluma a través de su carga simbólica pues sus colores representaban las figuras de los dioses a los que se veneraba. A nivel de las relaciones de producción, la pluma tiene un papel preponderante no solo como objeto de tributo de las sociedades dominadas sino que también es uno de los elementos de prestigio que forma parte fundamental de la economía de la región. Según Vaillant (1965:181), los aztecas asociaban a las aves con sus dioses y diosas en el

códice Borbónico se representan a las trece aves agoreras (que anuncian males) que acompañan a los señores del día.

IMAGEN 1.- FRAGMENTO DEL CÓDICE BORBÓNICO



En el siguiente cuadro podemos observar la asociación entre los dioses, la identidad con la naturaleza y el tipo de ave.

CUADRO I: CÓDICE BORBÓNICO

Dios	Identidad con la naturaleza	Ave (nahual)
Xiuhtecuhtli,	Dios del fuego	Colibrí Blanco
Tlaltecuhli	Señor de la Tierra, el monstruo de la tierra	Colibrí Verde.
Chalchihutlicue	Dios del agua	Halcón
Tonatiuh	El sol, dios solar	Colibrí
Tlazolteotl	Madre de la tierra	Águila
Teoyoamiqui	Guerrero muerto, dios muerto	Lechuza aulladora
Xochipili	Príncipe de las flores	Mariposa
Tláloc	Dios de la Lluvia	Águila Lisada.
Quetzalcóatl-Ehecatl	Dios de la Sabiduría	Guajolote
Tezcatlipoca	Gran Dios	Lechuza de cuernos
Mictlantecuhtli	Dios de la Muerte	Guacamaya
Tlahuizcalpantecuhtli	Señor de la caza de la Aurora, Dios Venus, variante de Quetzalcóatl	Quetzal
Ilamatecuhtli	La Vieja princesa, antigua Diosa de la Tierra	Loro

Dentro de este contexto la pregunta es ¿Cuál es la importancia que tienen las aves para las sociedades mesoamericanas? Desde la época preclásica el ave se comercializaba en distintas áreas. Tal es el caso de las guacamayas (*ara macao*). Estas aves son de origen tropical y aparecen entre la cultura olmeca y la cultura zapoteca en Monte Albán.

Según Romero Blanco y Méndez (2017: 163), para la época del periodo clásico se continuaba comercializando las aves, pero para los mayas las aves las consideraban como animales con gran capacidad, de estar en la tierra, en el agua y el cielo. Esto los convirtió en seres idóneos para ayudar a los hombres a establecer contacto con las deidades, tanto celestes como del inframundo. Al pájaro principal conocido como el quetzal simbolizaba el nivel celeste del universo maya y reside sobre el árbol del mundo. Las plumas de esta ave se portaban en tocado y orejeras y se representaban con ojos y colmillos de serpientes.

En la cosmovisión maya, los patos eran considerados como el alma de los difuntos y mensajeros de las nubes hacia las diferentes direcciones del mundo sagrado. También se le consideraba portadores de las semillas en los ritos agrícolas de fertilidad. En cambio, el zopilote rey (*Sarcoramphus papa*) y el zopilote negro (*coragyps atratus*) encarnaban las energías sagradas de la muerte provenientes del cielo y del inframundo.

Navarrijo Ornelas relata que para los mayas la guacamaya roja (*ara macao*) era considerada como encarnación del fuego solar, por desplegarse desde el cielo hasta la tierra, también se puede vincular con el color rojo escarlata del plumaje y el hecho de que en la distribución del mundo el rojo era el color asignado al punto cardinal del este, siendo el oriente por donde nace el sol (Navarrijo Ornelas 2000: 24). Según esta autora, esta sencilla asociación nos proporciona las bases que justifican el nombre de Guacamaya-de-Ardiente-Rostro-Solar (Navarrijo Ornelas 2000: 24).

IMAGEN 2.- TAPA CON CABEZA DE GUACAMAYA BECAN, CAMPECHE, ÉPOCA CLÁSICO TEMPRANO



Fuente: Museo Nacional de Antropología e Historia. Romero Blanco y Méndez (2017)

Para los teotihuacanos, que representaban aves del valle de México, ciertas aves estaban relacionadas con el sol. En la pintura mural de Tetitla, lugar donde residían los sacerdotes, se encuentran representaciones de águilas con gotas de sangre en el pico que se relacionan con el sacrificio. A partir del mural de Tetitla, Navarrijo Ornelas propone en esta interpretación: al águila se le relaciona con el sol dador de vida, ese sol que recorre su camino del alba al ocaso en un morir y renacer eternos, simbolizado por el poderoso vuelo del águila, a decir de una significación de vida-ascendente y de muerte-descendente (Navarrijo Ornelas 2000: 19). La importancia de las plumas era que también los sacerdotes la utilizaban como parte de su vestimenta portando tocados con colibrí.

Para los aztecas esta hermosa, la guacamaya era un nahual de sol y para los norteros esta ave se convirtió en un elemento simbólico muy importante (Braniff Cornejo 2009: 34). La elaboración del arte plumario por los aztecas se expandió durante el periodo de Ahuizotl (1486-1502) (Muñoz 2006: 123). Con la consolidación de la hegemonía de la Triple Alianza, se dio un fortalecimiento de grandes redes de tributo que permitió el acceso a plumas provenientes de diferentes tipos de ambientes diferentes, sumándose a las redes tributarias, las redes comerciales encabezadas por los pochtecas también se intensificaron dando acceso a plumas con una variedad de colores incomparables a las que se consiguen en la actualidad (Estrada de Gerlero 1994: 75). Debido a ello las plumas se presentan como un marcador social y elemento religiosos ligado a la expansión mexicana (Muñoz 2006: 123).

Las aves que utilizaban los *amantecas* provenían de ecosistemas diferentes al de Tenochtitlán, estas llegaban como mercancías o como tributo, el 34% de las Provincias ubicadas en las zonas tropicales del sur y de la costa del Golfo enviaban plumas a la Capital (Fillooy Nadal, Solís Olguín y

Navarrijo 2007: 94). El comercio de aves a través de redes comerciales se dio entre mesoamérica, el occidente, la gran chichimeca y el noroeste de México (Braniff Cornejo 2009: 27).

Los *amantecas* utilizaban dos tipos de aves: *las cautivas* que estaban destinadas para la contemplación del rey y su corte y *las aves de tributo* que eran las águilas, guacamayas y pericos, procedentes de seis provincias ubicadas en la costa del Golfo, Oaxaca y el estado de Hidalgo.

De las aves de tributo que utilizan los *amantecas*, Filloy Nadal, Solís Olgúin y Navarrijo (2007: 94) mencionan que los *amantecas* utilizaron diversas aves de distintas provincias tributarias, para el color amarillo utilizaron las aves *Cacicus melanicterus* o *caxcaxtótotl*, *pájaro zacuan*, procedentes de las tierras bajas del Pacífico de Sonora hasta Chiapas, para el color azul intenso *Cotinga amabilis* o *xiuhbtótotl* (cotinga azuleja) provenientes de en las tierras bajas del Golfo, el sur de Veracruz, el norte de Oaxaca, el norte de Chiapas y Centro América, para el color café blanquesino utilizaron *el ave Anas acuta* (*pato golondrina*) de la cuenca de México, para el color rojo utilizaron las plumas caudales de *Ara macao* de guacamaya roja (*alo*, en náhuatl) provenientes del sur de Tamaulipas, Tabasco, Oaxaca, Chiapas y Campeche.

### III. EL PAPEL DEL AMANTECA Y EL IMPACTO SOCIAL E IDEOLÓGICO DEL ARTE PLUMARIO, EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA.

El arte plumario fue realizado desde la época prehispánica por los *amantecas* o *amantecatl* el artista de las plumas que “hace trabajos de pluma, las escoge, las ordena, las pinta de diversos colores, las junta una con otras” (Léon-Portilla 2006: 266).

El comentario de Filloy Nadal, Solís Olgúin y Navarrijo (2007: 88) acerca del libro IX del Códice florentino de Sahagún permite de entender dos tipos de *amantecas*: los *calla* y los *tecpan*.

Por un lado, se encontraban los *calla amanteca*, quienes residían en el barrio de Amatlan y vendían sus productos en el circuito mercantil. Por el otro, tenemos a los *tecpan amanteca*, habitantes del palacio real que estaban consagrados al servicio del soberano. Al parecer, los primeros se hacían de la mayor parte de sus materias primas en los mercados de la ciudad, en tanto que los segundos las obtenían en las arcas reales, alimentadas por los tributos y regalos de todo el imperio.

Como lo precisan los autores, estos últimos contaban con un sitio privilegiado para trabajar, la Casa de las Aves de Moctezuma formaba parte del complejo palaciego. de Filloy Nadal, Solís Olgúin y Navarrijo (2007: 96).

IMAGEN 3.- CÓDICE FLORENTINO LIBRO IX. LIBRO NONO DE MERCADERES, OFICIALES DE ORO, PIEDRAS PRECIOSAS Y PLUMA RICA. FRAY BERNARDINO SAHAGÚN



El trabajo de arte plumario lo realizaban los aztecas, pero anterior a este grupo lo hacían los toltecas. Como lo precisa Leon Portilla (74-75) en la parte intitulada “Corazón endiosado que enseña a mentir a las cosas”:

*toltecatoyotl* o conjunto de las creaciones toltecas, lo atribuían los nahuas a Quetzalcóatl. Él había construido sus palacios maravillosos, orientados hacia los cuatro rumbos del universo en la metrópoli tolteca en la metrópoli tolteca. Allí había descubierto para beneficio de su pueblo los metales y las piedras preciosas, el cultivo de algodón y de otras muchas plantas de valor inapreciable. Él les había enseñado sus variadas artes: desde la técnica de cultivar con el mayor rendimiento la tierra y de encontrar los metales preciosos, hasta las formas de trabajarlos, de hacer tapices y penachos con plumajes de colores, el arte del canto, de la pintura, la escultura y la arquitectura.

IMAGEN 4.- QUETZALCÓATL, CÓDICE FLORENTINO. LIBRO III, FO12



IMÁGENES 5 Y 6.- DIOS MACUTTOCHTLI CON XIUHTLATI Y XILO. CÓDICE FLORENTINO LIBRO IX, CAPÍTULO 18



Según Filloy Nadal, Solís Olgún y Navarrijo (2007: 85), “los *amantecas* realizaban escudos, huipiles, tocados, brazaletes, ajorcas, banderas, capas y abanicos”. Los objetos que se elaboraban de pluma eran objetos de lujo, para los dioses y de uso militar. Las técnicas que utilizaban los *amantecas* con las plumas eran diferentes ya que procedían de distintas formas. Una en lo particular, relatada por Sahagún y resumida por Filloy Nadal, Solís Olgún y Navarrijo (2007: 89), era a través del “anudado de las plumas con fibras de maguey sobre bastidores de caña o madera” para confeccionar “los abanicos, mosqueadores, brazaletes, capas, penachos, tocados e insignias”. Para los mosaicos, los *amantecas* apoyados por los diseños de los tlacuilos, utilizaban una penca de maguey de superficie tersa, aplicaban el engrudo adhiriendo fibras de algodón sin hilar y dejaban secar, después calcaban con la ayuda de un pincel (Filloy Nadal, Solís Olgún y Navarrijo 2007: 89).

Es importante mencionar que la elaboración de arte plumario es fruto de un entendimiento profundo del entorno sociopolítico e ideológico de la época, no solamente de las técnicas utilizadas en su creación, sino también del conocimiento del creador (llamado “*amanteca*”) con su ideología, medio social, modo de producción y su ecosistema. Además, responde a una enseñanza del oficio y a una forma de entender las relaciones sociales e ideológicas de su sociedad y de distinguir el rango y el estatus social del que porta la indumentaria. Dentro de este contexto, el significado de la pluma tiene un sentido más cosmogónico y está vinculado con los dioses prehispánicos y con la forma de entender su representación en la tierra. Tal como lo analiza Russo (1998:70):

Las plumas son ornamentos constantes de todos los dioses principales y de sus "figuras" sobre la tierra. La escultura en los bajo relieves, las pinturas, hasta llegar al emblema más dramático de la divinidad, el sacrificado (...). Durante las ceremonias que precedían los sacrificios humanos, se perpetuaba la observación de la regla que impedía ponerse ornamentos de plumas sin el permiso del *tlatoani*: prisioneros o esclavos sin más derechos se transformaban en la *figura* del dios al cual estaban por ser sacrificados y en esta identificación, tomaba sobre su cuerpo los atributos principales de la divinidad: las plumas.

Todo tiene que ver con el conocimiento del entorno, su ecosistema, el significado de los objetos y de los colores, así como la posición social y el conocimiento de la sociedad a la que se pertenece. Hay una educación previa en donde el *amanteca* aprende a expresar los códigos políticos e ideológicos de la época ya que estamos hablando de una sociedad “estamentaria<sup>4</sup>” en donde cada individuo tiene una posición en la pirámide social a la que pertenece. La cual se refleja en su vestido y sus útiles de trabajo. Como es el caso de los emperadores, los guerreros, los nobles y la clase popular<sup>5</sup>. En este sentido, el arte plumario expresa la importancia de la persona que lo portan, tanto en la indumentaria ornamentos y en sus útiles de mando o guerra. Como ejemplo, podemos ver los escudos de guerra (*chimalis*<sup>6</sup>).

En su estudio sobre el arte plumario Rivero Weber y Feest (2012: 41), mencionan el gran conocimiento que estos artistas tenían de su entorno político y social:

Cuentan los informantes indígenas de Sahagún que los toltecas era gente experimentada; se dice que eran artistas de las plumas, del arte de pegarlas. De antiguo lo guardaban; era en verdad invención de ellos el arte de los mosaicos de plumas. Por eso se les encomendaban los escudos, las insignias, las que se decían *apanecáyotl*. Esto era su herencia, gracias a la cual se otorgaban las insignias.

Para estos autores, las plumas es un distintivo social y no cualquier grupo podía usar cualquier pluma. Al mismo tiempo, el trabajo que realizaban los *amantecas* obedecía a un gran conocimiento de las relaciones sociales y económicas de su entorno, de las técnicas de elaboración del producto y al uso de su ecosistema, así como el plasmar el rango y la importancia política de los individuos que lo portaban.

Navarjio Ornelas (1998) analiza el relato del dominico fray Diego Durán sobre el uso restringido de las plumas. Para Durán el linaje en la época prehispánica, constituye “una prueba sobre un sistema de distinción y personalización como un producto de las necesidades socioeconómicas que imperaban en el mundo prehispánico” (Navarjio Ornelas 1998: 179). Para la autora, el arte plumario

---

<sup>4</sup> Según Carrasco (1975: 180), en la sociedad prehispánica, todos los indígenas constituyen una “categoría social sujeto a un régimen de derecho popular peculiar distinto”.

<sup>5</sup> Es importante recalcar que los estamentos dentro de la época prehispánica sí tenían movilidad social. Véase: Carrasco (1975:180).

<sup>6</sup> Nombre dado a los escudos en la época prehispánica.

refleja un conocimiento completo tanto del producto como de la sociedad en la que se vivía. En este sentido el *amanteca* no solo expresa su realidad, sino utiliza la pluma como parte fundamental de la expresión de los códigos ideológicos de la época. El creador de este arte estudia las técnicas, se prepara y expresa la importancia de la cultura, la divinidad y del individuo a través de la belleza de la pluma. Además, comunica a la sociedad la jerarquía que existe, la cual se refleja en la indumentaria y en los ornamentos que se portan.

Para autoras como Olko (2006), las expresiones de arte que creaban los *amantecas* tenían que ver con un complejo lenguaje de códigos que observaban las leyes suntuarias del mundo azteca: “Del mismo modo, la joyería y adornos de plumas preciosas se restringían a los soberanos, incluyendo a los de las provincias conquistadas, y a los restringían a los soberanos, incluyendo a los de las provincias conquistadas, y a los ‘grandes señores’” (Olko 2006: 64). La autora analiza la importancia de las leyes suntuarias en donde había ciertas indumentarias y ornamentos que eran usados por gobernantes, nobles y guerreros de alto rango. El uso de estos accesorios estaba prohibido para la sociedad civil.

La pluma es uno de los elementos suntuarios que refleja, a partir del lenguaje pictográfico, códigos de comunicación ideológicos que son parte de la expresión política y social de esa época, ya que expresa no solo los rangos sino las relaciones de poder del mundo prehispánico que iban desde la representación de los dioses hasta la diferenciación de los *Tlatoanis*<sup>7</sup>. El mundo prehispánico no se puede entender sin el código de la pluma.

#### IV. IMPORTANCIA DEL ARTE PLUMARIO Y DISTINCIÓN SOCIAL EN LA COLONIA

En la época colonial se da un periodo de adaptación en donde la transformación implica la aceptación de un nuevo régimen sociopolítico, en el cual el rol de la iglesia es fundamental para la imposición de esta nueva forma de entender las relaciones sociales y de poder. Como lo analiza Carrasco (1975: 179): “La transformación fundamental de la sociedad indígena consistió en la supresión de las instituciones políticas mayores, la disminución del tamaño e importancia de la nobleza, la posición de ésta al servicio de los conquistadores, la conservación de la masa campesina y la cristianización forzada como medio de dominio ideológico”. Hay cambios y transformaciones en todas las instituciones y grupos sociales.

La colonia refleja un sometimiento en todos los sentidos. Siguiendo el estudio de Carrasco (1975), es el grupo noble indígena el que tiene un papel fundamental en esta transformación social. Este grupo cumple una doble función en este cambio. Para este autor: “La nobleza indígena fue el vehículo para la conservación de algunos de los elementos de la cultura prehispánica, como las tradiciones históricas y durante algún tiempo, artesanías de lujo” (Carrasco 1975: 180). Pero al mismo tiempo este grupo social acepta y se adapta a la cultura española, pues era el grupo que más privilegios tenía. Siguiendo esta lógica no solo los grupos artísticos servían a los grupos de poder como a la iglesia y a la corona, también respondían a las necesidades de la nobleza indígena que todavía tenía los beneficios de la corona durante toda la época colonial a partir de títulos políticos y tierras. Entendiendo el análisis de Carrasco, es a través de los grupos nobles que se sostiene el dominio de las instituciones españolas pues son estos grupos los reconocidos por la sociedad dominada.

---

<sup>7</sup> Al respecto de la presencia de altos funcionarios de la organización prehispánica que persistía durante los primeros años Carrasco (1975: 185) precisa: “con el señor o tlatoani gobernaba el tlacochcalcatl teuctli o gobernador, el tlacatecatl, capitán general, el cuauhnochtli o alguacil mayor y otros funcionarios, todos ellos con las mismas funciones que en la organización antigua”.

Una de las actividades artísticas que se adaptaron y sobrevivieron en esta época fue el arte plumario. Los creadores de esta forma de expresión ideológica continuaron con el oficio del trabajo de la pluma, aunque el cambio fue evidente. Como lo habíamos señalado, en la época prehispánica, los *amantecas* junto con otros grupos artísticos eran los encargados de distinguir los rangos sociales y de mostrarlos a partir de diversas técnicas de trabajo de pluma para la elaboración de indumentarias, ornamentos y útiles de mando o guerra.

El *amanteca* cumplía una función, la de expresar el reflejo social y político de la época. Como otros grupos artísticos, se encargaba de distinguir los diversos rangos políticos como militares de los estratos nobles y populares de la sociedad prehispánica. Como lo analiza Muñoz (2006: 131) basándose en la noción de conocimientos implícitos<sup>8</sup> de Mary Douglas: “La lectura indígena de las imágenes estaba codificada, llevaba consigo unos ‘implícitos’ y era tanto una expresión de una estructura, como una modificación de ella. Por medio de la expresión pictográfica los náhuas se relacionaban con un orden político, se situaban dentro de él, y lo alteraban”.

En la época colonial el trabajo que realizaba el *amanteca* era importante, ya que el cambio fue evidente y su conocimiento se utilizó para la creación de obras de arte religiosas reconocidas en Europa. Pues es la iglesia católica la que tiene en esta época el control ideológico de la colonia y utiliza entre otros grupos el conocimiento de los *amantecas* para dar fuerza a las imágenes religiosas y a la nueva cultura en el poder. Aquí la pregunta es: ¿qué es lo que expresa el arte plumario en esta época?

Las imágenes cambian, pero los códigos siguen expresando su ideología, la cual se refleja tanto en los retablos como en todo lo que ellos elaboraban, como lo explica Muñoz (2006: 133) utilizando a Certeau en su análisis: “El ‘arte plumario’ debe adecuarse a una simbología europea; no queriendo decir esto que pierda sus otras significaciones”.

Por la importancia de este grupo, la iglesia lo utiliza para expresar la ideología católica a la sociedad indígena dominada y utilizar los elementos prehispánicos en el arte religioso. De una forma la iglesia utiliza los elementos iconográficos para reeducar a la sociedad indígena. Sin embargo, para el *amanteca* su arte servía para expresar la ideología mesoamericana y plasmar estas ideas en la iconografía colonial y con esto seguir expresando elementos de su propia cultura e identificarlos con la sociedad. Así, el arte del *amanteca* refleja el vínculo de la cosmogonía prehispánica y el mundo religioso católico.

## V. EL SABER HACER: LENGUAJE SOCIAL DEL ARTE PLUMARIO EN LA ÉPOCA COLONIAL

Según León-Portilla (1988), los conquistadores admiraron de las culturas de México las pirámides, los monumentos, sus esculturas y pinturas, sus ricos trabajos en oro, plumas y jades. Cortés y Carlos V refiere a estos objetos maravillosos. Para León Portilla (1988: 156):

estas referencias de los conquistadores, sobre estas categorías estéticas de tipo occidental de las producciones del mundo náhuatl, muchas aparecen a sus ojos como objetos bellos, artísticos, otras en cambio le resultan incomprensibles y no encuentran palabras para describirlas y clasificarlas. Los objetos que guardaban alguna analogía con creaciones artística de tipo occidental, recibían el calificativo de bellas y genuinas obras de arte. En cambio, otras como por ejemplo *Coyolxauhqui*, *Xolotl* y *Coatlícue* parecían incomprensibles y, a sus ojos monstruosas.

---

<sup>8</sup> Muñoz (2006: 131) precisa al respecto: “la manera en la que se conoce el mundo está determinada por unos conocimientos implícitos que son producto y producen unas relaciones sociales. La percepción es estructurada por la posición que se tiene dentro de unas convenciones culturales y, a su vez, sostiene y cuestiona unos órdenes sociales”.



En este sentido, para Muñoz (2006: 122): “Estas miradas asumen que la representación de motivos europeos por medio de la plumaria se convirtió en un espacio de ‘aculturación’ en donde los significados de la pluma se perdieron, para volverse simplemente contenedores de los mensajes iconográficos europeos”.

En cambio, para Russo (1998: 64):

Los "mosaicos de las Indias" como fueron llamadas y apreciadas en Europa las obras de los hábiles amantecas mexicanos, se transformaron rápidamente en símbolos de una catequización en pleno desarrollo, objetos de curiosidad, pero sobre todo fueron obras maestras que dejaron testimonio no sólo de virtuosismo con un material muy insólito para la mentalidad europea sino de sensibilidad por los colores y singularidad en la forma, dentro de figuras que dejan entrever un encuentro.

Si bien las imágenes eran producidas para la iglesia y para la corona, dentro de la iconografía religiosa se expresaban códigos culturales dirigidos a la sociedad indígena, la cual luchaba por proteger su identidad. El uso de la pluma, la expresión de los colores, el tipo de aves, las técnicas utilizadas, los dibujos, eran parte de un significado ideológico propio de la sociedad prehispánica, los cuales tenían el mismo significado que en la época Mesoamericana y eran fruto de una cosmovisión que reflejaba una organización política y económica del trabajo, la cual tenía un impacto en la ideología y el espacio social. La cosmovisión indígena y su reflejo político e ideológico se expresaron en los cristos y las vírgenes. Los códigos ideológicos quedaron reflejados en bellos cuadros, imágenes y relieves religiosos.

Como hemos observado en la época colonial, el arte plumario cambia, así como su entorno social, económico y ecológico. Los valores se transformaron y la pluma deja de tener esos sentido de divinidad, pero solo para las instituciones políticas e ideológicas de la época, no para los grupos indígenas dominados, empezando por las clases más altas. Las cuales lo siguen utilizando y preservando como medio de reivindicación social.

## VI. EL SIGNIFICADO DE LA PLUMA EN LA ÉPOCA COLONIAL

Dentro de este contexto el significado de la pluma en la época colonial sigue siendo el vínculo de los indígenas con sus dioses y con su concepción de las relaciones sociales políticas e ideológicas.

Por medio del lenguaje pictográfico se pretende crear un vínculo entre su pasado y presente, pero al mismo tiempo, se vuelve una forma de expresión social que veladamente se desarrollaba en la época colonial y que se expresaba no solamente en la elaboración de cuadros religiosos que ya contenían su propia simbología. Si no también, sobrevive a partir de prendas y ornamentos que, aunque eran menos espectaculares tenían la función de comunicar mensajes sociales y políticos. Y al mismo tiempo reflejaban la importancia de la identificación social. Conectándose con un proceso de elementos simbólicos entendidos por su propia comunidad. Era una manera de preservar lo único que la conquista no les había quitado: su identidad.

Si bien las imágenes eran producidas para la iglesia y para la corona, dentro de la iconografía religiosa se expresaban códigos culturales dirigidos a la sociedad indígena.

El uso de la pluma, la expresión de los colores, el tipo de aves, las técnicas utilizadas, los dibujos, eran parte de un significado ideológico propio de la sociedad prehispánica, los cuales tenían el mismo significado que en la época Mesoamericana y eran fruto de una cosmovisión que reflejaba una organización política y económica del trabajo, la cual, tenía un impacto en la ideología y el espacio social. La cosmovisión indígena y su reflejo político e ideológico se expresaron en los cristos y las vírgenes. Los códigos ideológicos quedaron reflejados en bellos cuadros, imágenes y relieves religiosos.

Aunque durante todo el proceso de la época colonial la pluma se vuelve menos accesible, la economía cambia las necesidades coloniales y las transforman. Las rutas y el mercado buscan satisfacer las necesidades de España y la evangelización hace más difícil las expresiones ideológicas. Solo queda reinventarse y buscar alternativas de comunicación más accesibles. El uso de las prendas y otros artículos ornamentales hacen más fácil la comunicación ideológica y social.

La forma de garantizar la comunicación de los códigos sin cambiar el mensaje se da a partir de la herencia. De esa manera, el uso de la pluma era el correcto, los grupos nobles las heredaban de generación en generación, así preservaban los códigos de sus ancestros. Al usar estos objetos estaban implícitos los códigos de conducta, la importancia de la persona que los portaban y la forma de comportamiento de los demás sectores de la sociedad. La importancia de los *amantecas* no solo se debe a la trascendencia de su arte, si no a que forman parte de una expresión social e ideológica que, aunque a nivel cultural sufre un cambio, hace todo lo posible por sobrevivir.

Es importante entender estas expresiones como una forma de resistencia. Podríamos decir que el portar la pluma era una reivindicación necesaria después de tantas represalias hacia los elementos más representativos de su cultura. De alguna forma la aceptación de este arte por parte de la iglesia permite seguir conservando algunos códigos de comunicación ideológica de la sociedad. El arte se vuelve una expresión necesaria y reivindicativa para la sociedad dominada, como lo analiza Russo (1998: 67):

fue justamente en ambientes como el hogar doméstico o en la actividad laboral donde la idolatría se reorganizó clandestinamente. Si nos detenemos sobre este particular, le hacemos porque a continuación se explicará por medio de episodios de sobrevivencia a través de los cuales la memoria indígena se reorganiza al interior de lugares como, por ejemplo, las diversas expresiones artísticas.

## VII. EL USO DE PLUMAS EN LA VESTIMENTA INDÍGENA

A nivel social se continuaba vistiendo a la clase noble, la cual se siguió distinguiendo de otros sectores de la población durante todo el periodo colonial como lo analiza Carrasco (1975: 181): “En el siglo XVI las diferencias sociales dentro de la sociedad indígena eran muy marcadas, y, a pesar de muchos cambios, la nobleza indígena sobrevivió hasta el fin de la colonia”. Aunque los códigos de vestimenta habían cambiado para esta época, la adaptación a la nueva indumentaria se da rápido, pero el significado de ciertos objetos sigue siendo importante.

Usando el análisis de Olko (2011) podemos observar que, aunque existe una adaptación a la moda europea por parte de la nobleza indígena, hay un apego a los elementos prehispánicos que eran relacionados con su propia identidad y que daban un mensaje de pertenencia social y cultural así como, de estatus y poder, tales como la ropa y los ornamentos, los cuales seguían produciéndose con los mismos materiales, símbolos y la misma intención ideológica de la época prehispánica. Inclusive, se preservaba su nombre en su idioma de origen.

En este sentido el arte plumario tiene la función de seguir diferenciando y reflejando a los grupos nobles de la sociedad indígena de la época colonial y de alguna manera seguir distinguiendo el prestigio de los grupos más importantes de esta sociedad. La pluma, junto con otros materiales como el oro o piedras semipreciosas que eran usados en los ornamentos y ropa, comunicaban un proceso cosmogónico distinto que conectaba al indígena con su pasado (sus dioses, sus relaciones de producción, sus relaciones sociales, su entorno y cultura) y que transmitía respeto. Códigos importantes que formaban parte del lenguaje no verbal fortalecían de alguna manera una identidad que expresaba su sobrevivencia aun después de la conquista.

El lenguaje no verbal, que se expresa no solo en la indumentaria sino también en los ornamentos que porta el señor (cacique<sup>9</sup>), va a distinguir el nivel social y prestigio de todos los demás individuos de esta época. Además, aunque se habla de señores nobles con un puesto político determinado, el trabajo plumario también se sigue usando para distinguir a las mujeres que lo portan. Tal es el caso de las prendas femeninas conocidas como huípiles que reflejaban la importancia de las mujeres que los usaban. Un ejemplo es el huipil que todavía se conserva en el museo de antropología y que presuntamente pertenecía a la Malinche. Aunque esta prenda se populariza en el siglo XVI, y queda como la prenda de excelencia para las mujeres indígenas como lo analiza (Sandoval Villegas 2009: 3):

De tal suerte que los evangelizadores optaron por promover el atuendo femenino empleado en el centro México, realizando las adecuaciones pertinentes cuando fue necesario, para hacerlo entrar en el canon de honestidad requerido (Gámez, 2004: 457). A finales del siglo XVI se comenta que en la antigüedad las indias: “como al presente se visten, aunque al presente -su traje- es más cumplido y honesto” (Carrillo y Gariel, 1959: 46).

Dentro de este contexto, la manera de distinguir a la nobleza de otros grupos sociales seguía siendo a través de los materiales que se usaban en su confección. Las plumas fueron imprescindibles para la distinción social. De esta forma los bordados utilizados representaban la importancia de las señoras que lo portaban y las distinguían de todas las demás.

De tal suerte que la pluma, además de haberse empleado entera en el arte plumario tanto en cuadros de devoción, como cosida en vestuario, se usó también como una fibra textil estimada (Lechuga, 1991: 22). Prueba de ello es la mención de gran cantidad de huípiles de pluma que se anotan en los testamentos de la época. En los relatos de cronistas se advierte el impacto visual que el huipil y la indumentaria de las indias en general les causó, debido básicamente al colorido y originalidad de los tejidos, por lo que en general los comentarios son favorables (Sandoval Villegas 2009: 7).

En este sentido, aunque el huipil se transforma a través de nuevos elementos de producción como la lana y la seda, el uso del arte textil plumario sigue siendo una referencia de prestigio ya que se vincula con los códigos de identidad propios de la cultura mesoamericana, siendo un punto de referencia de la posición social y de poder.

Para la creación de la ropa y los ornamentos elaborados con plumas se usaban diferentes técnicas. Navarrijo Ornelas (1998: 180) hace referencia a dos clases de técnicas en particular:

1. La obra con hilo y bramante, entre los que se encuentran los abanicos, brazaletes, divisas para la espalda, penachos, moscadores, estandartes y todo tipo de accesorios que colgaran (...)

2. La obra de mosaico la cual es una técnica que requiere de una gran habilidad y conocimiento de los colores para lograr combinaciones y tonos apropiados por medio de la superposición de plumas de diferente color.

Pero además hay una tercera técnica, analizada por Rivero Weber y Feest (2012: 54) los cuales citan a Sahagún, que es la técnica de hilado de pluma:

La que vende plumas hiladas suele criar muchas aves de que pela plumas, y peladas envuélvelas con greda; y pela las plumas de arriba, y las que están debajo, que son muy blandas, como algodón, y hace todo lo siguiente; que hila pluma, hila parejo, hila *atramuezos*, hila mal torcido, hila bien torcido,

---

<sup>9</sup> “En la colonia se reconocían dos rangos de nobleza: los caciques, que eran los sucesores de los reyes o señores prehispánicos (tlatoque o teteuctin), y los principales (pipiltin en náhuatl; singular pilli) parientes de los caciques o sucesores de los pipiltin precortesianos” (Carrasco, 1975: 182).

tuerce la pluma, hila *nequén* con huso, con que hilan las mujeres *otomitas*, hila con torno la pluma pelada, y la torcida; hila también la pluma de pollos, e hila también la pluma de ánsares grandes, la pluma de ánades, la pluma de ánades del Perú, la pluma lavancos y la pluma de gallinas (Sahagún 1989: 576; Sahagún 1950–1969,10: 92).

Sin embargo, el hilo torcido se utiliza hasta finales de la época colonial. Como lo analiza Héctor Meneses, director del Museo Textil de Oaxaca en una entrevista:

Creemos que la técnica se dejó de utilizar en algún momento del siglo XVIII. Esto porque todas las piezas existentes están ubicadas entre la segunda mitad del siglo XVI y finales del XVII, a partir de allí ya no tenemos ejemplares físicos. Pero no solo eso, sino que los textiles emplumados ya no aparecen en pinturas, en descripciones, relatos ni en otros documentos, cosa que sí se observa durante los siglos XVI y XVII. (Nava 2017: 4)

IMAGEN 7.- IMAGEN DE LA MALINCHE  
CÓDICE FLORENTINO



IMAGEN 8.- HUIPIL DE LA MALINCHE DEL  
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E  
HISTORIA.



Es interesante observar el rol de la mujer en la fabricación y uso de los huipiles, no hay que olvidar la importancia de esta en el proceso productivo de la ropa y en el caso de la utilización de la pluma ya hay referencias del trabajo de algunos grupos *amantecas* con sus mujeres, ellas compartían el oficio de hacer este trabajo en la época prehispánica como lo plantea Russo (1998: 72) al analizar a Sahagún:

En los tiempos de la conquista eran los denominados *Tecpan amanteca*, que confeccionaban las vestimentas y ornamentos de Moctezuma, los *Calpixcan amanteca*, que trabajaban para el tesoro del *tlatoani* (vestidos con los cuales el *tlatoani* danzaba en honor de los dioses) y en fin, estaban los *Calla amanteca*, los artistas que trabajaban en privado que, presumiblemente auto gestionaban los frutos de su propia maestría vendiendo directamente en los mercados: las mujeres participaban del trabajo de los propios maridos, por lo menos en esta fase.

En la época colonial las mujeres continúan con las técnicas de trabajo textil con el fin de preservar su identidad. El textil se vuelve su herramienta de comunicación en donde expresan sus orígenes su estatus y su realidad. De una forma el tejido y los materiales utilizados para su elaboración se vuelven su expresión de identidad.

Además de los textiles también es interesante observar el uso de los ornamentos, los cuales permitían seguir utilizando los códigos de estatus y poder de manera menos vistosa, pero al mismo tiempo cumplían su función. Tomando como referencia a Olko (2011) en su estudio de los testamentos. La autora realza la importancia de la fabricación, el uso y el significado de muchos

elementos ornamentales heredados a sus familiares. Lo interesante es que un gran número de estos efectos personales estaban hechos de pluma.

Según los testamentos de los cuales disponemos, varios gobernantes y nobles de la segunda mitad del siglo XVI poseían también mantas *tilmatli* decoradas con pluma según la costumbre prehispánica, plumería (*mihuitl*), abanicos de plumas de quetzal *quetzalebecacebuaztli*, brazaletes *macuextli*, piedras cargadas de valor simbólico como *chalchibuites* y turquesas, así como plumas de quetzal, objetos que se encuentran en su totalidad asociados con la nobleza anterior a la conquista (Olko 2011: 462).

Al mismo tiempo, la autora analiza, el uso de la terminología prehispánica para designar los artículos heredados. El uso tanto de la vestimenta como de los artículos ornamentales se daba en conmemoraciones específicas: “Sin duda, el contexto principal mencionado por las fuentes disponibles en el cual sobrevivió el uso de los objetos del rango prehispánicos eran las fiestas y ceremonias, tanto religiosas, como seculares” (Olko 2011: 463). Es importante analizar el contexto de estas ceremonias ya que estos trajes y objetos distinguían a la nobleza indígena de la época, de las “castas”. Los portadores de los ornamentos y las vestimentas eran objeto de respeto por parte de la población indígena que entendía los códigos políticos y sociales que estos elementos representaban. Estas fiestas continuaron el siglo XVII y XVIII.

En el caso de la ropa, el lenguaje de los *amantecas* se transmitía de generación en generación a partir de testamentos, pero también a partir de las técnicas de elaboración, las cuales se fueron difundiendo por ciertos grupos ya no tan especializados en el arte plumario, como las mujeres, esta popularización del arte permitió seguir utilizando un producto sagrado e importante en la sociedad indígena, la pluma. Aunque los materiales de Europa fueron utilizándose de más en más por las mujeres de la nobleza, la pluma siguió utilizándose en los textiles y preservándose como parte de los elementos de prestigio utilizado no solamente por las nobles indígenas sino también por otras castas, aunque en este caso el material eran más lujosos como lo analiza Sandoval Villegas (2009:11):

Se ha establecido en varias ocasiones que las españolas usaron prendas de origen indígena (Curiel, 2000: 96, Gámez, 2004: 462), esta aseveración tiene su base en los inventarios de bienes, en donde efectivamente se reiteran. Del análisis de las menciones de huipiles de españolas e indias se desprende que fueron por mucho más ricos las prendas de las blancas que las de las naturales.

Dentro de este contexto el significado de la pluma en la época colonial sigue siendo el vínculo de los indígenas con sus dioses y la expresión de las relaciones sociales políticas e ideológicas entre ellos. Por medio del lenguaje pictográfico se pretende crear un vínculo entre su pasado y presente, pero al mismo tiempo se vuelve una forma de expresión social que veladamente se desarrollaba en la época colonial y que se expresaba no solamente en la elaboración de cuadros religiosos que ya contenían su propia simbología. Sino que también, sobrevive a partir de prendas y ornamentos que aunque eran menos espectaculares tenían la función de comunicar mensajes sociales. Al mismo tiempo reflejaban la importancia de la identificación social, conectándose con un proceso de elementos simbólicos entendidos por su propia comunidad. Era una manera de preservar lo único que la conquista no les había quitado, su identidad cultural.

Como hemos observado, en la época colonial, el arte plumario cambia, así como su entorno social, económico y ecológico. Los valores se transformaron y la pluma deja de tener ese sentido de divinidad, pero solo para las instituciones políticas e ideológicas de la Nueva España, no para los grupos indígenas dominados, empezando por las clases más altas, las cuales lo siguen utilizando y preservando como medio de reivindicación social. Las plumas les siguen dando ese reconocimiento e importancia dentro del entorno social y político en que vivían aun después de la conquista.

Aunque durante todo el proceso de transformación que se da en la época colonial la pluma se vuelve menos accesible, pues la economía cambia las necesidades coloniales se transforman, las rutas y el mercado buscan satisfacer las necesidades de España y la evangelización hace más difícil las expresiones ideológicas. Solo queda reinventarse y buscar alternativas de comunicación más accesibles, el uso de las prendas y otros artículos ornamentales hacen más fácil la comunicación ideológica y social.

Como venimos analizando, para garantizar el fortalecimiento de los códigos de comunicación que llevaba implícito el arte plumario, el papel del *amanteca* y de la clase noble en la época colonial es fundamental; pues mientras el *amanteca* garantiza la comunicación del lenguaje pictográfico de acuerdo a los cánones ideológicos de la época prehispánica. La clase noble permite su difusión a nivel social, pues al mismo tiempo esto le permite tener su espacio de poder y reivindicar la ideología mesoamericana. La resistencia se da de manera sutil, con el objetivo de no perder su proceso de identidad cultural.

En este sentido, la forma de garantizar los códigos de comunicación sin cambiar el mensaje es a partir de la herencia. De esa manera, el uso de la pluma era el correcto, los grupos nobles las heredaban de generación en generación, así preservaban los códigos de sus ancestros y anticipaban la transformación social dada por la influencia europea. Al usar estos objetos estaban implícitos los códigos de conducta, así como la importancia de la persona que los portaban, pero principalmente, el usar la pluma junto con otros materiales propios de su identidad, formaba parte del reflejo de una historia que se negaba a morir.

En el caso de la ropa, la herencia garantizaba la subsistencia de su mensaje ya sea que la prenda se donara o se vendiera como lo analiza Sandoval Villegas (2009: 5): “Entre las cuestiones más interesantes que se consignan en los testamentos de las mujeres indígenas, se encuentra el textil como herencia, ya sea para ser donado o vendido para obtener recursos y poder pagar las misas por el alma de la difunta, o bien, el propio entierro”.

Esta popularización del arte permitió seguir utilizando un producto sagrado e importante en la sociedad indígena; la pluma. Aunque la influencia de los materiales de Europa fue creciente en las mujeres de la nobleza, la pluma siguió preservándose como parte de los elementos de prestigio utilizados no solamente por las nobles indígenas sino también por otras castas.

Dentro de este contexto la sobrevivencia del trabajo plumario se dio a partir de su utilización en la elaboración de prendas que permitieran guardar algunos de sus significados. Su uso en el proceso textil garantizó su popularización, la cual que era necesaria ya que después de la colonia, el orden político y social cambió y las relaciones con los grupos nobles indígenas se transformaron, pues ya no era necesario llegar a un acuerdo territorial y político, lo que les pertenecía les fue arrebatado. De cierta manera la independencia no necesita al indígena, ya no hay necesidad del *amanteca* llega la desaparición del arte plumario tal y como se le conoce y por ende también la de los *amantecas*.

La manera en la que se preservó esta forma de comunicación simbólica y pictográfica además de los bellos retablos de la época colonial, se da a partir de la producción de huipiles y elementos ornamentales que todavía algunas etnias indígenas en México siguen utilizando.

Entendiendo la producción textil y la utilización de elementos sagrados como la pluma, como una manera de comprender su origen y su relación con sus ancestros, además es una forma de no renunciar a su identidad cultural y a la comprensión de sus relaciones productivas e ideológicas, así como seguir expresando la importancia de sus orígenes y de sus dioses.

El lenguaje pictográfico después de la independencia es más básico, pues las condiciones de sometimiento de los indígenas fueron más fuertes y sus recursos más precarios, pero sigue expresando

su cosmovisión y la importancia de la identidad con sus ancestros, el lenguaje continuo como una forma de expresión social que lleva implícita las expresiones culturales que los distinguen de los otros grupos sociales.

Aunque el significado y el tipo de pluma es distinto se siguen preservando algunas técnicas del arte plumario y rescatando otras.

Así encontramos que en la actualidad se siguen utilizando muchas de las técnicas ancestrales de producción de la ropa incluso la utilización de la pluma, como lo analiza Jiménez García (2009: 73) en su estudio de los huipiles de diversas regiones de México (principalmente región de Oaxaca y Chiapas):

El algodón, la lana, las plumas, generalmente de gallina pero no únicamente, hilos hilados y teñidos con tintes naturales o anilinas, hilos comerciales de diversos colores, seda, incluso chaquiras, son todos objeto de la delicada labor de estas artesanas, quienes no solo los combinan en una misma prenda, sino que utilizan técnicas ancestrales variadas al mismo tiempo que otras ajenas venidas de otras tierras, con pautas decorativas y referencias tanto autóctonas, como europeas, asimiladas durante los últimos quinientos años.

La pluma se mantiene como parte de las expresiones culturales de los grupos indígenas, quienes siguen expresando su proceso ideológico y social aunque se han transformado con el tiempo.

## VIII. CONCLUSIÓN

La importancia del ave en la época prehispánica, no solamente fue un objeto de comercio y de tributo, las distintas culturas mesoamericanas, del norte y del occidente de México, las relacionaban con el sol, con la muerte, con el dador de la vida, para curaciones. La consideraban parte de su cosmovisión y como protección. Por eso al ave la representaron en distintos objetos cerámicos y en murales. Lo portaban los sacerdotes, los guerreros, las diosas y dioses relacionados con los *amantecas* y las mujeres nobles.

Las aves que utilizaron los *amantecas* provenían de varias áreas de Mesoamérica y del Norte, en cada uno de los objetos que realizaban para el arte plumario conocían la procedencia de esas aves, el significado de ellas y el color que querían resaltar. Para los indígenas *amantecas* no era un objeto de arte sino se relacionaba con sus dioses, con su ideología y con su naturaleza.

El impacto de la conquista y después el procesos de sometimiento de la época colonial crean nuevas formas de comunicación no verbal por parte de los grupos sometidos, algunas motivadas por los evangelizadores y otras por el poder político, pero algunas otras creadas por la misma sociedad. Esta forma de comunicación hace que los elementos ideológicos de la cultura prehispánica subsistan gracias a las expresiones artísticas de diferentes grupos de entre los que se encuentran los *amantecas* que utilizaron sus conocimientos y su destreza para hacer sobrevivir códigos de comunicación culturales, en una sociedad completamente diferente, en la cual su arte formaba a ser parte, no solo; de una expresión religiosa reconocida en América y Europa, sino también se convierte en parte de la expresión política, ideológica y social de su grupo cultural.

Los grupos nobles forman parte del proceso de reivindicación cultural, gracias al poder otorgado por la corona, eso permite que puedan seguir utilizando artículos con una carga ideológica importante en la forma de prendas de vestir y ornamentos.

La forma social de como subsisten las expresiones artísticas y el uso de la pluma posteriormente nos permiten observar una forma de resistencia, la cual sigue difundiendo un mensaje que no podía perderse, necesitaba existir, pues eso garantizaba la sobrevivencia de su identidad.

Es importante recalcar como conclusión que, si bien algunas técnicas de elaboración del arte plumario como el hilo torcido de pluma desaparecen en el siglo XIX, es en la actualidad que ha surgido como una expresión de la identidad indígena, principalmente en la región de Oaxaca tomando como referencia el museo textil de Oaxaca, región del suroeste de México.

Aunque desaparece el creador del arte plumario, el saber hacer permanece gracias a los códigos de comunicación transmitidos a través de la confección de ropa y ornamentos, los cuales permiten seguir entendiendo la pluma como algo sagrado. Para los grupos indígenas la indumentaria es una referencia de identidad, en donde se sigue preservando el lenguaje pictográfico con significados relativos a su historia y a sus costumbres. La pluma sigue siendo sagrada.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

Anales de Cuauhtitlán (1945). “Anales de Cuauhtitlán” En: *Códice Chimalpopoca*. (Traducción de Primo F. Velázquez). México: Imprenta Universitaria.

Códice Matritense del Real Palacio (1906). (Textos en Náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs de Paso y Troncoso, vols. VI (2da parte) y VII, Madrid, fototipia de Hauser y Manet, Fol.175 v.

Braniff Cornejo, Beatriz (2009). “Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca”: 27-50. En: Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón (coord.), *Caminos y mercados de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carrasco, Pedro (1975). “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, *Historia Mexicana*, 25 (2): 175-203.

De la Torre Villar, Ernesto (1998). “Manuel Carrera Stampa. Los gremios en la Nueva España”: 307-328. “En: *Lecturas históricas mexicanas*, Tomo 5, 2ª ed. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel (1994). “La plumaria, expresión artística por excelencia”: 73-114, En: María Luisa Sabau García (Dir.), *México en el Mundo de las Colecciones de Arte: Nueva España 1*, vol. 3. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

Florescano, Enrique (1983). “La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750”: 9-124. En: Enrique Florescano et al. *La clase obrera en la Historia de México*. México D.F.: Siglo XXI editores.

Florescano, Enrique (1997). “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, *Estudios de cultura Náhuatl*, (27): 41-67.

Filloy Nadal, Laura, Solís Olguín, Felipe y Navarrijo, Lourdes (2007). “Un excepcional mosaico de plumaria azteca: el “Tapacáliz” del Museo Nacional de Antropología”, *Estudios de cultura Náhuatl*, (38): 85-100.

Hernández Vaca, Jerónimo (2005). “La administración comunitaria del pueblo azteca”. *Estudios Políticos*, (6): 113-144



Jiménez García, Alejandra (2009). *Indígenas de Mundo Moderno. Aculturación de las etnias mexicanas ejemplificadas por medio de los textiles*. Universidad de Palermo, Facultad de Diseño y Comunicación, Proyecto de Graduación. Trabajo final de grado. Acceso el 8 de mayo de 2018: [http://fido.palermo.edu/servicios\\_dyc/proyectograduacion/archivos/2071.41434](http://fido.palermo.edu/servicios_dyc/proyectograduacion/archivos/2071.41434)

León-Portilla, Miguel (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

León-Portilla, Miguel (1988). *Los Antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Muñoz, Santiago (2006). “El “Arte Plumario” y sus múltiples dimensiones de significación. La Misa de San Gregorio, Virreinato de la Nueva España 1539”, *Historia Crítica*, (31):121-149.

Nava, Amapola (2017). “El hilo emplumado, ciencia y arte se unen para recuperar el patrimonio”, *Agencia informativa de Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología - Conacyt* (en línea). Acceso el 8 de mayo de 2018: <http://www.conacytprensa.mx/index.php/ciencia/arte/15940-hilo-emplumado-restauracion-arte>

Navarajo Ornelas, María de Lourdes (2000). “Arte y ciencia a través de las imágenes de aves en la pintura mural prehispánica”. *Anales del Instituto de Investigación Estéticas*, 22 (77): 5-32.

Navarajo Ornelas, María de Lourdes (1998). “Plumas...Tocados: una vieja historia de identidades perdidas”: 177-191. En: De la Fuente, Beatriz (coord.), *La Pintura Mural Prehispánica en México: Bonampak. Vol. 2. Tomo I Estudios*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Olko, Justyna (2011). “Supervivencia de los objetos de rango prehispánicos entre la nobleza colonial nahua”, *Revista Española de Antropología Americana*, 41 (2): 455-469.

Olko, Justyna (2006). “Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales”, *Anales del Museo de América*, 14, 2006: 61-88.

Romero Blanco, Karina y Méndez D., Carlos (coord.) (2017). *Mayas: el lenguaje de la belleza, Miradas Cruzadas*. México D.F.: Museo Nacional de Antropología.

Rivero Weber, Lilia y Feest, Christian (2012). “La sombra de los dioses. El arte plumario en el México del siglo XVI”: 41-60. En: Sabine Haag, Alfonso de Maria y Campos, Lilia Rivero Weber, Christian Feest (coord.), *El Penacho del México Antiguo*. Viena: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museum für Völker Kunde, ZKF Publishers.

Romero Blanco, Karina y Méndez D., Carlos (coord.) (2017). *Mayas: el lenguaje de la belleza, Miradas Cruzadas*. México D.F.: Museo Nacional de Antropología: 161-187.

Russo, Alejandra (1998). “El encuentro de dos mundos artísticos en el arte plumario mexicano del Siglo XVI”, *Prohistoria*, 2 (2): 63-91.

Sahagún, Fray Bernardino (1950-1982). *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain (1575-1585)*, 13 v., traducción, notas e ilustraciones de Ch. E. Dibble y A. J.O. Anderson, Santa Fe, The School of American Research/The University of Utah. Libro IX. Los Mercaderes: fos 56-67

Sandoval Villegas, Martha (2009). “El huipil precortesiano y novohispano transmutaciones simbólicas y estilísticas de una prenda indígena”, *Congreso Internacional Imagen Apariencia. Noviembre 19, 2008 - noviembre 21, 2008*. Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones: (1-18).

Vaillant, George C., (1965). “El ritual”: 176-200. En: *La Civilización Azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

## X. ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1	Fragmento del Códice Borbónico
Imagen 2	Tapa con cabeza de Guacamaya Becan, Campeche, época Clásico Temprano, Fuente: Museo Nacional de Antropología e Historia. Romero Blanco y Méndez (2017).
Imagen 3	Códice Florentino Libro IX. Libro nono de Mercaderes, oficiales de oro, piedras preciosas y pluma rica. Fray Bernardino Sahagún.
Imagen 4	Quetzalcóatl, Códice Florentino. Libro III, fo12.
Imágenes 5 y 6	Dios Macuitochtli con Xiuhtlati y Xilo. Códice florentino Libro IX, Capítulo 18.
Imagen 7	Imagen de la malinche Códice Florentino
Imagen 8	Huipil de la Malinche del Museo Nacional de Antropología e Historia.

**PROYECTOS ARQUEOLÓGICOS DE LA FACULTAD  
DE ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD  
VERACRUZANA Y SU CONTRIBUCIÓN  
A LA CONSERVACIÓN Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO  
EN LOS NIÑOS DE COMUNIDADES RURALES  
Y URBANAS**

Aguilar Pérez, María Antonia  
Lira López, Yamile

# PROYECTOS ARQUEOLÓGICOS DE LA FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA Y SU CONTRIBUCIÓN A LA CONSERVACIÓN Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO EN LOS NIÑOS DE COMUNIDADES RURALES Y URBANAS

## I. CONCEPTOS

Para iniciar es conveniente definir tres conceptos principales de este trabajo: conservar, difundir y patrimonio. Conservar significa “mantener o cuidar de la permanencia o integridad de algo o de alguien, guardar con cuidado algo”, difundir significa “extender, esparcir, propagar o divulgar” por su parte patrimonio es el “conjunto de bienes y derechos propios adquiridos por cualquier título” esto de acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, el mismo diccionario define al patrimonio histórico como “conjunto de bienes de una nación acumulado a lo largo de los siglos, que, por su significado artístico, arqueológico, etc., son objeto de protección especial por la legislación.”

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en sus indicadores de cultura para el desarrollo define al patrimonio cultural como “... un producto y un proceso que suministra a las sociedades un caudal de recursos que se heredan del pasado, se crean en el presente y se transmiten a las generaciones futuras para su beneficio”

Los conceptos de protección y gestión del patrimonio arqueológico están claramente expuestos en la Carta Internacional para la Gestión del Patrimonio Arqueológico (1990), del ICOMOS:

El patrimonio arqueológico constituye el testimonio esencial de las actividades humanas del pasado. Su protección y su adecuada gestión son imprescindibles para permitir a los arqueólogos y a otros científicos estudiarlo e interpretarlo en nombre de generaciones presentes y futuras, y para beneficio de las mismas. (ICOMOS, 1990: 1)

La primera parte que es su protección y estudio está regulada a nivel internacional desde la Carta de Venecia de 1964, en cuanto a la restauración y conservación de monumentos.

La segunda parte, la gestión, es más complicada de plantearse, ejercerse y que llegue a buen fin, si consideramos que el concepto de gestión se refiere a la acción de administrar algo, es decir, gobernar, disponer, ordenar, organizar, tramitar; y a su vez gestionar se refiere a las acciones que hacen posible la realización de un propósito, de un proyecto, su dirección. La verdad es que estos verbos involucran a muchos actores de distintas profesiones, funciones e instituciones, que no siempre es fácil llegar a un acuerdo, principalmente si se trata del patrimonio arqueológico, del cual cada quien tiene su propia perspectiva, concepto y conocimientos. Pero de la gestión depende su protección y conservación, aunque la realidad social, política, económica actual esté rebasando las propuestas y acciones.

Lo importante aquí, de momento, es que se debe acordar en que es necesaria la protección del patrimonio cultural, para lo cual tenemos que buscar la manera de gestionar su investigación, conservación, protección, difusión y divulgación.

Para ello, en México existen una diversidad de mecanismos y procedimientos legales, precisamente por el papel que el patrimonio cultural ha desempeñado en la historia de México, en la configuración de la cultura nacional y de la identidad de los mexicanos, considerándose como un bien público. Por ello su uso social, su protección y salvaguardia tiene un carácter federal.

En el artículo 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se estipula que la facultad para legislar en materia de vestigios y restos fósiles, arqueológicos, artísticos e históricos es federal. Por ello en México el patrimonio arqueológico está protegido por la *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*, pero a pesar de su existencia pocas dependencias del gobierno federal, estatal, municipal, asociaciones civiles, particulares y público en general lo conocen y toman en cuenta las normas legales, a pesar, de que en el año 2000 se creó la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (INAH), que nació en 1961 como Departamento de Conservación del INAH, cuyo propósito es el de planificar, coordinar y vincular programas, proyectos y procesos de conservación y restauración del patrimonio cultural a nivel nacional.

Se menciona aquí en primera instancia a los tres niveles de gobierno, porque son las autoridades inmediatas que se deben preocupar por la protección del patrimonio arqueológico en concreto. Son de mencionarse los artículos 2º y 9º:

ARTICULO 2o.- La Secretaría de Educación Pública, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Bellas Artes y los demás institutos culturales del país, en coordinación con las autoridades estatales, municipales y los particulares, realizarán campañas permanentes para fomentar el conocimiento y respeto a los monumentos arqueológicos, históricos y artísticos.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, de acuerdo con lo que establezca el reglamento de esta Ley, organizarán o autorizarán asociaciones civiles, juntas vecinales, y uniones de campesinos como órganos auxiliares para impedir el saqueo arqueológico y preservar el patrimonio cultural de la Nación. Además, se establecerán museos regionales.

ARTICULO 9o.- El Instituto competente proporcionará asesoría profesional en la conservación y restauración de los bienes inmuebles declarados monumentos.

Esto quiere decir que la investigación arqueológica en México está regulada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia y los proyectos deben de ser aprobados por el Consejo de Arqueología.

Además de esta seguridad jurídica a nivel Federal, se cuenta con la seguridad en el ámbito Estatal y Municipal. O sea, existen suficientes leyes, disposiciones, ordenamientos, reglamentos, normas, etcétera, que aborden la gestión del patrimonio arqueológico que implica la investigación, conservación, protección, difusión, divulgación.

Particularmente en el Estado de Veracruz se tiene la *Iniciativa de Ley del Patrimonio Cultural del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (Ley publicada en la Gaceta Oficial, 2004)*.

Ante la falta de “competencia” de las autoridades Federales, Municipales, Estatales, se ha recurrido a organizaciones vecinales, amigos del sitio o patronatos para la gestión del patrimonio arqueológicos. También intervienen la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, La Secretaría de Turismo, La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y las instituciones académicas, trabajando por convenios de colaboración.

Aunque en ocasiones algunos municipios solicitan apoyo al INAH para realizar acciones relacionadas con la protección del patrimonio arqueológico, la mayoría están ajenos a ese proceso. Resultado de ello es la gran cantidad de destrucciones y saqueos existente en el estado de Veracruz. Con las leyes anteriores vemos que desde hace muchos años el gobierno federal y estatal ha tenido interés en la conservación del patrimonio cultural, implementando una diversidad de leyes, reglamentos o normas. Sin embargo, a pesar de estas políticas culturales ¿por qué el patrimonio cultural continúa siendo desconocido y destruido? La respuesta inmediata: las autoridades que pueden intervenir para su conservación y difusión no conocen ni su patrimonio, ni las leyes, y/o no tienen interés, o los rebasan las actividades cotidianas del mismo municipio o dependencia. Por esto y por muchas razones más, llámense justificaciones, son relevantes las gestiones que desde el INAH a través de las delegaciones regionales y las Universidades realizan para frenar, al menos, la paulatina destrucción del patrimonio cultural, arqueológico.

La República Mexicana cuenta con una larga historia prehispánica cuyos restos sobreviven al paso del tiempo en infinidad de sitios arqueológicos. Particularmente en el estado de Veracruz se han registrado hasta el momento alrededor de 8,000 sitios arqueológicos, de los cuales solo unos cuantos se han convertido en zonas arqueológicas restauradas y abiertas al público, otras han tenido la suerte de ser estudiadas sistemáticamente por investigadores de diversas instituciones obteniendo información relevante para la reconstrucción de la historia cultural del México Antiguo, sin embargo, la realidad es que la gran mayoría se encuentra expuesta a su destrucción por parte de agricultores, particulares, ayuntamientos, obras de ingeniería civil, etcétera, muchas veces debido al desconocimiento tanto de la historia misma del lugar como de los procedimientos legales necesarios frente al descubrimiento de un objeto arqueológico o a la destrucción de un edificio antiguo, llámese montículo o pirámide.

Algunas investigaciones se inician por un interés particularmente académico, sin embargo, otras se deben a rescates o salvamentos, y en muchos casos a intereses políticos, pero en cualquiera de los casos, la investigación es la base que va a justificar la aplicación de gestiones para dar continuidad al estudio, difusión conservación y mantenimiento de nuestro patrimonio cultural.

Aquí es importante retomar el concepto difundir que antes ya se ha definido, el uso del término para niveles académicos se concibe más para tratar temas entre pares en revistas, artículos, publicaciones, conferencias, etc. Un sinónimo es divulgar sin embargo es un concepto que se ha tomado para referirse a la comunicación que se pretende establecer con otros sectores de la sociedad que no necesariamente son especialistas en ciertas temáticas, para nuestro caso el patrimonio arqueológico.

En el estado de Veracruz se están realizando actualmente una gran cantidad de Proyectos Arqueológicos: al sur, en el área llamada Olmeca; al suroeste en los límites con el estado de Oaxaca; al Centro del estado tanto en la zona costera y semiárida del centro de Veracruz, como en la región serrana de las Grandes Montañas; en la región centro-norte en Tajín y sus alrededores; y en la región de la huasteca veracruzana.

Actualmente la Facultad de Antropología desarrolla cinco proyectos cuya finalidad principal es la docencia, pero ya involucra a los estudiantes en el proceso de investigación arqueológica y en la gestión para su protección y difusión: el proyecto “Reconocimiento Arqueológico en Playa Vicente, Veracruz” dirigido por María Antonia Aguilar, el proyecto “Arqueológico Piedra Labrada” en la región de Los Tuxtlas que dirige Lourdes Budar, el “Proyecto Jamapa” a cargo de Lucina Martínez, el “Proyecto Arqueológico Río de los Pescados”

dirigido por Rodolfo Parra, el proyecto Teocelo dirigido por Alfredo Vargas, así como también, en años anteriores, el proyecto “Puente Nacional” a cargo de Héctor Cuevas, Sergio Vázquez y Sara Ladrón de Guevara (Instituto, Facultad y Museo, UV) y el proyecto “Arqueología del Valle de Maltrata, Veracruz”, dirigido por Yamile Lira López.

Estos proyectos se involucran con la comunidad durante la temporada de campo, con la finalidad de divulgar el conocimiento a toda la población, pero principalmente con los niños, recibiendo una gran aceptación por parte de los pequeños.

Pero no sólo en las comunidades se realizan estas acciones, en las ciudades como en el caso del Museo de Antropología de Xalapa cuya finalidad principal es la difusión y divulgación del patrimonio arqueológico procedente de una gran diversidad de sitios arqueológicos. Actualmente el Museo depende de la Universidad Veracruzana, por ello prácticamente la gestión para la difusión y divulgación del patrimonio arqueológico de Veracruz en el Museo de Antropología de Xalapa se realiza a través de la propia universidad. A lo largo del año desarrolla diferentes programas involucrando a diferentes grupos de la sociedad veracruzana. Y es de resaltar la labor que realiza con los niños.

Como lo expresa el arqueólogo Manuel Gándara, la divulgación ha sido como “la hermanita menor o el pariente pobre porque casi siempre nos enfocamos a la investigación”, y efectivamente así se hace debido a los requerimientos temporales de deben de cumplirse, sin embargo es importante no dejarla de lado sobre todo cuando tenemos la oportunidad de estar en las comunidades donde se realiza el trabajo de campo afortunadamente cada vez es más recurrente que actividades de este tipo se lleven a cabo.

La niñez es una etapa de construcción y adquisición del conocimiento y dependiendo del rango de edad podrán o no tener una idea respecto al término patrimonio. Sin embargo, esos mismos niños sí tienen claro el sentido de pertenencia, más como eso, como sentido que como concepto; esto es muy importante pues saben que algo es suyo y por lo tanto ese algo les pertenece, al considerarlo suyo y si además lo identifican como importante querrán conservarlo, puede tratarse de cualquier persona o cosa, su mamá, un juguete, una prenda de vestir, un alimento, útiles escolares, etc. es por ello que se deben de considerar a los niños como los futuros custodios del patrimonio cultural y para nuestro caso el arqueológico.

A continuación, algunos ejemplos de actividades enfocadas a la protección del patrimonio basados en la divulgación desde la Facultad de Antropología.

## II. PROYECTO PLAYA VICENTE

El Proyecto Reconocimiento Arqueológico en la Región de Playa Vicente, Veracruz es un proyecto de investigación y formación de profesionales en la arqueología que se desarrolla al sur del Estado de Veracruz en México, coordinado por la Mtra. Ma. Antonia Aguilar y realiza actividades de campo cuatro semanas al año con estudiantes de la licenciatura en Arqueología de la Universidad Veracruzana. El área del proyecto abarca varias localidades lo cual ha permitido realizar divulgación en cada una de ellas.

En esas semanas los estudiantes debe poner en práctica lo aprendido en el aula respecto al trabajo arqueológico, ya sean actividades de reconocimientos de superficie que implica levantamientos topográficos y recolección de materiales arqueológicos; o actividades de excavación donde el registro debe ser muy controlado así como la recolección de los materiales

por lo cual el tiempo destinado a la divulgación es limitado,, se hace un paréntesis en las actividades arqueológicas para llevar a cabo charlas de divulgación.

Desde el inicio se ha incluido la divulgación de la arqueología y su quehacer, se ha trabajado con diversos sectores de la población y con diferentes niveles educativos, por ejemplo, en el parque de la comunidad principal, en la radio local, en escuelas de bachilleres, de nivel secundario, así como primarias y preescolares

Aquí solo se menciona el trabajo realizado con los pequeños de un Jardín de niños y de primaria, las actividades se programan previa salida a campo y los estudiantes que lo consideran pueden participar, no se les obliga, pero si se les estimula para que participen.

### III. ESCUELA PRIMARIA

Es necesario destacar que la escuela primaria a la cual se hace referencia se localiza en una comunidad de extracto indígena, pero sobre todo que cerca de ella se localizan varios sitios arqueológicos con arquitectura de tierra, incluso dentro de la comunidad la población ha encontrado piezas arqueológicas

Para todos los grados se dio una plática y se les mostraron algunas herramientas utilizadas en actividades de prospección arqueológicas como brújulas, cintas, niveles de mano, *walkie talkie* escalímetros y cartas topográficas. El tema de la charla fue respecto al quehacer arqueológico y a la protección del patrimonio; sin embargo, se trabajó en dos bloques, los niños de primer a tercer año y los de cuarto a sexto año.

Al mostrar las herramientas de trabajo se despertó la curiosidad de los pequeños, sin embargo, fue muy importante que los estudiantes universitarios pudieran interactuar con ellos explicando directamente como se utilizan, además el tener la oportunidad de observar un “mapa” (carta topográfica) donde ubicaron su localidad y la cabecera municipal fue significativo pues los mapas que conocían eran a nivel nacional o estatal; algunos mencionaron que en sus casas o de algún familiar tenían piezas arqueológicas y después de la charla dijeron que las iban a cuidar y no regalarlas o venderlas.

FIGURA 1. NIÑOS CONOCIENDO HERRAMIENTAS ARQUEOLÓGICAS



En este caso se pudo percibir un impacto positivo pues al siguiente año que se regresó a la comunidad un niño que había escuchado la charla y ya se encontraba en la secundaria se acercó al grupo y mostró orgulloso una pieza que encontró en el patio de su casa, la cual guardaba con mucho cuidado diciendo que él la cuidaba por ser algo importante.



FIGURA 2. REENCUENTRO CON ESTUDIANTES DE ARQUEOLOGÍA



#### IV. JARDÍN DE NIÑOS

El caso del Jardín de niños fue nuevo ya que en otras ocasiones se trabajó con grupos de jóvenes y niños, pero de nivel primaria. De inicio hubo que plantear a las maestras y maestros el objetivo de la actividad, con eso se fue preparando a los pequeños desde sus actividades cotidianas introduciendo términos como el de antropología y arqueología, las maestras previo a la visita les comenzaron a decir que tendrían la visita de los arqueólogos e incluso les dejaron de tarea investigar lo que hacía un arqueólogo.

En esta ocasión las actividades del proyecto estaban dedicadas a la excavación, en la visita se realizaron varias actividades adecuadas a la edad de los pequeños y relacionadas con excavación; de inicio se debió de participar en su rutina diaria que consiste en una activación rítmica, allí tanto estudiantes de universidad como la profesora debieron de participar corriendo y bailando al ritmo que el instructor indicaba, posteriormente se llevó a cabo “la búsqueda del tesoro” donde se les mostraron herramientas como brújulas, cintas, cucharillas, espátulas se les proporcionaron algunas herramientas (principalmente brochas) para que ellos “descubrieran” algún elemento escondido; previamente se acondicionó un espacio con cajones de madera llenos de aserrín y objetos que los maestros proporcionaron, principalmente de piedra y barro. Más tarde se les platicó respecto al trabajo arqueológico permitiendo la participación de ellos con preguntas y experiencias relatadas, esto permitió dar paso a que colorearan algún dibujo alusivo a los vestigios arqueológicos.

Lo importante de esta actividad fue la interacción que se pudo establecer con los niños y que ellos a su vez ya habían involucrado a sus familias al hablarles de la visita que esperaban en su escuela. Posterior a la visita los padres de familia llegaron y tuvieron la oportunidad de preguntar directamente a los estudiantes y a la profesora de la Universidad las dudas que podrían tener, ya que si bien la comunidad está enterada de la estancia del grupo en la localidad no siempre se tiene la oportunidad de interactuar con los arqueólogos debido a los horarios de trabajo.

FIGURA 3 NIÑOS “DESCUBRIENDO TESOROS”



Como resultado de esta actividad se considera un impacto positivo respecto a la guarda y custodia del patrimonio y el reconocimiento de algunos miembros de la comunidad, testimonio de ello es que al año siguiente en la casa que servía de campamento del proyecto llegó una niña acompañada de su abuela y padre pidiendo ver a los arqueólogos pues ella los había conocido en su escuela y a los dos años conoció a otra arqueóloga a quién dijo que ella conocía a otros arqueólogos.

## V. EL PROYECTO ARQUEOLOGÍA DEL VALLE DE MALTRATA, VERACRUZ

Este proyecto se inició en 1998, con su elaboración y entrega al Consejo de Arqueología del INAH para su autorización, siendo coordinadora la segunda autora de este trabajo. De manera que la primera temporada de campo dio principio en febrero de 1999. Este proyecto forma parte de uno más amplio, de carácter multidisciplinario coordinado por el Dr. Carlos Serrano Sánchez del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, donde han participado colegas de diversas disciplinas antropológicas.

Desde sus inicios, investigadores y alumnos de la Licenciatura en Arqueología, se tuvo contacto estrecho con la comunidad de Maltrata, muy interesados en la historia antigua del valle, pues cada año se presentaban ponencias de los avances de investigación. Asimismo, se daban guías a distintas escuelas primarias, secundarias y preparatorias de la localidad de Maltrata y de otras escuelas de la región, en ocasiones los alumnos visitaban las excavaciones y el laboratorio, donde con barro realizaban figurillas semejantes a las prehispánicas, lo cual les resultó muy divertido, y se observó que muchos de los niños tenían mucha facilidad en la elaboración de las mismas.

Uno de los descubrimientos que impactó a la comunidad y a la región, fue el hallazgo de los restos de un mamut en 2001. Lo cual tuvo como consecuencia que más escuelas visitaran las excavaciones y los restos del mamut.

Actualmente esos niños ya son unos jóvenes, y cada vez que me los encuentro en Maltrata o en la región de Orizaba, me dicen “ahí va la arqueóloga del mamut”, o me preguntan cómo va la conformación del museo, o si continuó realizando excavaciones. Lo cual es bastante gratificante pues de alguna manera esas visitas al campo y laboratorio fueron para ellos experiencias especiales con materiales que elaboraron sus ancestros. Algunos de esos niños y jóvenes, lograron ingresar a la Facultad de Antropología y al menos una alumna egresó como Antropóloga y otro aún está estudiando la carrera de Arqueología.

Nuestra estancia en la villa de Maltrata, si tuvo mucho impacto en la comunidad y en la divulgación del pasado antiguo de la región, hasta la fecha que aún seguimos trabajando en el laboratorio de Maltrata.

“Cursos–taller” para niños, el caso de Cempoala, Veracruz, por Paulina Ramos Tello

Se trata de una serie de talleres aplicados en una comunidad del estado de Veracruz a partir de un programa implementado por la Universidad Veracruzana, la Brigadas Universitarias de Servicio Social (BUSS), este programa se compuso de académicos coordinando alumnos de diferentes áreas para brindar servicios en diferentes comunidades.

En la comunidad de Cempoala se localiza el sitio arqueológico del mismo nombre abierto al público, este sitio es importante en la historia de México, pues fue la ciudad prehispánica con la establecieron contacto los españoles a la llegada a nuestro territorio. De aquella ciudad sólo una parte ha sido rescatada y restaurada para su visita, sin embargo, los habitantes actuales no son descendientes de la población prehispánica, lo cual significa un desapego al patrimonio arqueológico.

En concreto las actividades realizadas estuvieron dedicadas a dos grupos de niños; el primero integrado por niños entre siete y trece años de edad se trató de un grupo que asistía a la escuela artes y oficios “El Caracol”, el segundo grupo fue con estudiantes de quinto año de primaria, conformado por niños de 10 a 12 años de la escuela primaria vespertina “Manuel Hernández Santamaría”.

Las actividades para ambos talleres fueron las mismas distribuidas en doce a catorce sesiones de sesenta minutos; una de las partes más importantes para conocer el impacto generado en los niños fue un diagnóstico de entrada y salida (inicio y fin) que se les aplicó a los participantes.

La autora indica haber utilizado los siguientes recursos didácticos: diapositivas en *software power point*, láminas de papel informativas, collage y carteles, materiales impresos como trípticos y mapas. Respecto a las estrategias didácticas se utilizaron las analogías, resúmenes, presentación de objetivos, organizadores previos, preguntas intercaladas, ilustraciones y fotografía, diagramas de célula, lluvia de ideas, lenguaje de fácil comprensión y actividades recreativas.

De todo ellos es de resaltar el lenguaje de fácil comprensión para comunicarse con los niños y las actividades recreativas que unidas a las otras estrategias y recursos didácticos conforman un corpus para alcanzar lo que se le denomina “aprendizaje significativo” y del cual se tuvo constancia en los resultados de las encuestas de entrada y salida.

Se implementaron juegos de mesa como la lotería, pero cambiando las imágenes tradicionales por elementos alusivos a la ciudad prehispánica de Cempoala y a la región, así como la realización de dibujos derivados de escuchar una leyenda, elaboración de carteles y de objetos de barro que al finalizar el taller “vendieron” durante una exposición del grupo de la escuela de artes y oficios; en el grupo de la primaria además se implementaron otros juegos de mesa como en “memorama prehispánico” donde se presentaban algunos materiales considerados como arqueológico, tal es el caso de punta de proyectil relacionado con un cazador o un metate relacionado con una mujer haciendo tortillas. También se elaboró un rompecabezas donde se presentó una escena de la ciudad prehispánica de Tenochtitlán con personas realizando actividades cotidianas.

Entre las actividades recreativas o lúdicas se realizó una visita a la zona arqueológica de Cempoala y aunque los niños ya la conocían “escucharon historias que no conocían y

participaron con preguntas o relatos contados por sus maestros y familiares”, las historias no conocidas fueron explicaciones que se les dieron con base en información extraída de fuentes documentales e investigaciones arqueológicas del sitio, información que no tenían en sus libros de texto ni en sus relatos familiares.

Respecto a las encuestas de entrada y salida las preguntas planteadas estaban relacionadas con que, si ellos conocían la zona arqueológica, si sabían porque era importantes o si sabían lo ocurrido en ese lugar, también si habían escuchado hablar del patrimonio cultural y arqueológico o que se entendía por patrimonio arqueológico y si conocían o sabían que es la cerámica y para qué sirve.

Al inicio los participantes dijeron conocer la zona arqueológica y la consideraban importante por formar parte del pasado de la comunidad, respecto a los conceptos de patrimonio cultural y arqueológico manifestaron no conocerlo, sin embargo, respecto a la cerámica dijeron si conocerla y la vincularon con talleres impartidos para la elaboración de objetos de barro.

FIGURA 4 CONOCER Y PROTEGER EL PATRIMONIO



Al final del taller la respuesta de los niños cambió pues consideraron a la zona no sólo como parte del pasado como un lugar único en México y que se debe de conservar y cuidar pues es un lugar donde las personas llevaban a cabo actividades similares a las actuales de la vida cotidiana. Respecto al concepto de patrimonio se percibió una comprensión cuando expresaban que “es del pasado” o que “dejaron nuestros antepasados”, en cuanto a la cerámica no sólo se refirieron a ella como materia prima sino como aquellos objetos que se encuentran en el museo de la zona arqueológica y que fueron hechos por los antepasados, en la encuesta de salida además se agregaron dos preguntas, si les había gustado el curso taller a la cual respondieron afirmativamente destacando las actividades lúdicas, la otra pregunta fue si les gustaría saber más acerca de la historia de su comunidad y a la cual respondieron que sí.

## VI. COMENTARIOS FINALES

Es evidente que la protección y divulgación del patrimonio cultural, en nuestro caso, el arqueológico es un deber que se debe integrar a todo proyecto arqueológico. Pero más aún el integrar a los niños de las comunidades donde se trabaja a las diversas actividades del proceso de investigación.

No hay duda de que los niños se divierten aprendiendo y poco a poco van valorando lo que es su cultura presente y pasada. Ellos son los que en un futuro finalmente van a conservar y proteger su patrimonio, y por ello se tiene que seguir trabajando. No solo trabajamos para la investigación, trabajamos para la difusión y divulgación del conocimiento.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

CNCPC-INAH (2014) Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, documento electrónico disponible en <http://www.conservacionyrestauracion.inah.gob.mx> (consultado en junio de 2014)

CUEUM. (1972). "Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas", *Diario Oficial de la Federación*, México, Congreso de la Unión de los Estados Unidos Mexicanos. (CUEUM).

Carta Internacional para la Gestión del Patrimonio Arqueológico (1990) [http://www.icomos.org/charters/arch\\_sp.pdf](http://www.icomos.org/charters/arch_sp.pdf) (Consultada el 5 de septiembre de 2015).

Diccionario de la lengua española, edición Tricentenario (2017) <http://dle.rae.es/?id=SBOxisN> (consultado 20 de mayo de 2018)

Indicadores UNESCO de la cultura para el desarrollo. Manual metodológico (2014) pp.132 [http://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/iucd\\_manual\\_metodologico\\_1.pdf](http://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/iucd_manual_metodologico_1.pdf) (consultado 20 de mayo de 2018)

Ley del Patrimonio Cultural del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (Ley publicada en la Gaceta Oficial. (2004)

Ramos Tello Paulina, 2015. Divulgación del patrimonio arqueológico: aplicación de “cursos – Taller” para niños, el caso de Cempoala, Veracruz. Trabajo práctico – científico. Facultad de Antropología. Universidad Veracruzana.

Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Universidad Veracruzana, Volumen XX Número 3 (septiembre-diciembre2007) “La Ciencia y el Hombre” <https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol20num3/editorial.html> (consultado 20 de mayo de 2018)

## VIII. ÍNDICE DE FIGURAS.

- Figura 1. Niños conociendo herramientas arqueológicas.
- Figura 2. Reencuentro con estudiantes de arqueología.
- Figura 3. Niños “descubriendo tesoros”.
- Figura 4. Conocer y proteger el patrimonio.

**LA ÉTICA EN LOS TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN  
CON PUEBLOS ORIGINARIOS: UN DIÁLOGO ENTRE  
LAS CIENCIAS MÉDICAS Y LAS SOCIALES**

Valdata, Marcela

# LA ÉTICA EN LOS TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN CON PUEBLOS ORIGINARIOS: UN DIÁLOGO ENTRE LAS CIENCIAS MÉDICAS Y LAS SOCIALES.

## I. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, la gran variedad de sociedades humanas con sus diferentes grados de complejidad, desafían al ejercicio investigativo desde una mirada interdisciplinaria, donde se admite una variedad de modelos y patrones no estáticos sino dinámicos. Una mirada que debe tener en cuenta tanto el contexto particular como el global, por lo cual la reflexión sobre la ciencia debe tener un carácter cultural y social, cuestionándose por las visiones éticas, valorativas, religiosas, políticas, etcétera, que mueven a las personas y a las sociedades en general. En mirada retrospectiva, el tema de la ética es una cuestión que ha acompañado las inquietudes del ser humano a lo largo de su existencia, cuando éste ha sido interpelado a dar razón de sus acciones y omisiones, las cuales afectan de manera directa o indirecta la vida, tanto individual como colectiva, en los múltiples ámbitos de la existencia humana.

Se sabe que la ética en el campo de la investigación científica no es propiamente fruto de aspectos positivos como el amor, el altruismo, la justicia, sino precisamente lo contrario. Surgió a partir del abuso de poder, de injusticias, del impacto negativo que cierto tipo de investigación y búsqueda del conocimiento causó a la humanidad. Muchas veces con el buen fin de mejorar la calidad de vida del ser humano, tal investigación dejó huellas indelebles de tragedia y repudio por los atropellos contra otros seres humanos y contra la misma naturaleza. Sin embargo, específicamente en ciencias sociales, su abordaje aún es incipiente en la mayoría de países de América Latina, pues en la práctica común, el análisis de los requisitos éticos se sigue considerando desde unos lineamientos y documentos nacionales e internacionales que orientan y regulan la investigación en/con seres humanos y en animales, desde el enfoque de las ciencias biomédicas, como dan cuenta Escobar (2002), Achío Tacsan (2003), Rovalletti (2006), Kottow (2008), Gayte (2011), Castro Pérez (2014), Santi (2012 y 2015), entre otros. Por ejemplo, Gayte (2011) en una investigación sobre sexualidad y VIH/sida, manifiesta que en el campo de las ciencias sociales la moral individual del investigador es el único recurso para la ética de la investigación pues no existe una normatividad establecida como si la hay para las ciencias de la salud.

Por otro lado, una mirada histórica a las ciencias sociales en Latinoamérica muestra que la relación entre ciencia y sociedad no ha sido del todo fructífera porque el complejo entramado de las estructuras sociales, de los poderes y saberes que subyacen a nuestras culturas ha sido poco asumido. Para articular este binomio los investigadores tienen el desafío de comprender los problemas que las estructuras sociales plantean, pero también el desafío de abrirse a los saberes otros, con los que la ciencia debe aprender a dialogar. No es cuestión solo de una simple interdisciplinarietà, sino de construir saberes, objetos, sujetos y campos de realidad aún desconocidos. Se trata fundamentalmente de un desafío ético de responsabilidad con una multiplicidad de verdades (Márquez, 2015).

La ética de la investigación a la fecha ha venido asumiendo unas cosmovisiones que se pueden enmarcar en dos grandes paradigmas, el principialismo y los Derechos Humanos. El primero de origen angloamericano basado en los principios de respeto por las personas, beneficencia y justicia, condensados en el Informe Belmont, el cual dio la base para que Beauchamp y Childress propusieran su *Ética de los Principios* con el fin de resolver cuestiones éticas en el campo de la salud a través de los cuatro principios ya conocidos en este campo: “justicia, respeto por la autonomía, beneficencia y no maleficencia”. El segundo recoge la tradición liberal fundada en los Derechos Humanos cuyo fundamento es la dignidad de las personas. Estos

derechos son la construcción histórica del núcleo ético que proporciona una clara orientación de lo que debe ser promovido para que como seres humanos vivamos una vida realmente digna y humana (Meza, 2017).

Si bien la preocupación por la ética en la investigación científica comenzó en el campo de las ciencias de la salud, ésta paulatinamente y con dificultad, se ha ido abriendo al campo de las ciencias sociales. Es de destacar, siguiendo a Canese de Estigarribia (2015), los aportes que se han logrado en las guías y códigos específicos a nivel internacional para la investigación social, entre los cuales se enfatiza la importancia de la empatía, del diálogo permanente y la negociación con la comunidad participante (Valladares de la Cruz, 2014; Muñoz del Carpio, 2012; Leyva y Speed, 2008). Desde estas miradas se propone una ética dialógica y situacional que promueva los procesos de investigación respetando la dignidad de las personas, sus diferencias y su autonomía y que las investigaciones contribuyan a la justicia y equidad social. O como se infiere a partir de Abad Miguélez (2016), se trata de pasar de la ética vacía a la ética situada desde la investigación cualitativa.

Una ética de la investigación que responda a los contextos específicos donde se realiza la investigación, asumiendo sus características socioculturales propias, sean políticas, religiosas, económicas, etcétera. Lolas (2010) señala que en América Latina los países tienen características culturales e institucionales que requieren un trato peculiar en el campo de la bioética. En este sentido argumenta que la evaluación ética no puede asumirse como una práctica de asimilación o consignas de creencias y prácticas extranjeras a manera de rituales administrativos, dejando de lado el carácter reflexivo de la bioética. Pues si bien, se asume una legislación que recoge ecos de otras tradiciones y hay una importante contribución al campo social, regularmente para los contextos latinoamericanos no es adecuada u oportuna, pues no se ha llegado a un profundo compromiso con la vida humana en su entorno natural.

Desde la propuesta de una bioética latinoamericana o para América Latina, autores como Peralta (2011), Bernal (2013) mencionan la importancia de asumir lo que nos es propio axiológicamente: matices culturales, biodiversidad y riqueza étnica, a la que seguimos mirando desde fuera y no desde lo que ella misma desde dentro nos interpela. Ya sea de manera básica, desde el principio de la solidaridad respecto al derecho a la salud propuesto por la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos (2005), que pudiera integrarse a las prácticas del sistema de salud occidental, asumiendo la salud como: “un estado de armonía y equilibrio que responde a la comunidad, a la integralidad de la cosmovisión y a la territorialidad, y depende de las relaciones entre las personas, la comunidad y la naturaleza; origen de los componentes esenciales de la medicina tradicional” (Bernal, 2013:14), muy en concordancia con los elementos o características esenciales que la OIT en el convenio 169 de 1989, la OMS (2003) y la CEPAL (2014), entre otros, le reconocen a los pueblos ancestrales. En esta misma dirección, Escobar (2000) insta a avanzar hacia una macrobioética, pues refiere que las actuales circunstancias nos obligan a no quedarnos en el espectro del tema médico/biomédico. “Se requiere una visión nueva de la realidad que comprenda relaciones y dependencias recíprocas de todos los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales” (56).

Finalmente, frente a un mundo donde, por los procesos de globalización económica, la investigación y el conocimiento se ha polarizado hacia la parte tecnocientífica y económica, pasando en ocasiones por encima de tradiciones culturales de los pueblos originarios y de involucrar en sus dinámicas a quienes dicha investigación compete, es importante reconocer la participación de los sujetos más como sujetos que como objetos encuestados, observados, cuantificados, etcétera. En este sentido, es muy dicente la postura de Agar (2004) quien señala:

(...) la ética de la investigación incluye el respeto por la cultura y el reconocimiento de las formas básicas de la organización social. Esto, asociado ya no tanto ahora con la estructura social, con la metodología llamada dura, sino con la mirada blanda, asociada con la socialidad. Y, en este caso, el respeto ético debe centrarse mucho en la formulación de un problema de investigación con sentido cultural, que debiera ser resuelto con la participación de los actores, mucho más conscientes y vigilantes (...)” (Agar, 2004:67).



## II.

La antropología ha desarrollado tradicionalmente sus investigaciones con poblaciones originarias, poniendo en el campo del conocimiento sus relaciones parentales, sistemas de creencias, lenguas, es decir, sus sistemas simbólicos. Sin embargo, la apropiación académica o intelectual brindada por las investigaciones sobre ellos y su posterior difusión, ha sido dificultosa y lentamente puesta en cuestión. Ello abre un campo urgente de disquisición a nivel académico íntimamente conectado con las prácticas llevadas a cabo que repercuten directamente en las comunidades habilitando o coartando su participación y apropiación del proceso investigativo, particularmente crítico en el ámbito de la salud.

Por un lado, debemos señalar que la discusión sobre la ética en la práctica socio-antropológica no es nueva y ha sido sensible a las denuncias y consecuencias que ésta ha tenido en diferentes momentos históricos (Valladares de la Cruz, 2014), principalmente dado que esta disciplina en particular emerge y se desarrolla de cara a un marco colonialista en Europa y EE. UU. (Lischetti, 1993). Pero, aunque presente y latente, la cuestión ética ha ido abriéndose paso de forma más reactiva que proactiva y con mayor énfasis en las últimas décadas, en el diseño de programas de estudio y de protocolos o guías para el ejercicio ético profesional<sup>1</sup>.

Ello trasluce tanto la necesidad y vigencia de un debate constituyente de la práctica investigativa como, al mismo tiempo, da cuenta de los numerosos obstáculos, tanto personales como institucionales, que dicho debate ha presentado para que sea plena y sistemáticamente incorporado en la práctica en el ámbito académico como profesional más general. Tal debate a nivel disciplinar tiene diferentes y vinculadas aristas si, como Del Olmo (2015), consideramos los diferentes actores implicados: sujetos de estudio, público, disciplina, estudiantes, entidades financiadoras, gobiernos. Todo ello (y más) conforma el eje ético-epistemológico que define la práctica socio-antropológica (Krotz, 1993)<sup>2</sup> particularmente presente en el trabajo con pueblos originarios.

Al respecto, sabemos que, ante todo, no se trata de un debate neutro sino sensible a las dimensiones de explotación y dominación y en tal sentido presenta antecedentes claros en Latinoamérica. En concreto, la vinculación con movimientos indígenas ha tenido como resultado documentos y debates asociados (Declaración de Barbados I y II; Declaración del Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas 1980) que instalaron la pregunta por los efectos de la investigación y el lugar y compromiso del investigador respecto de la realidad en la que interviene. Tal pregunta ha tomado desde entonces diferentes formas y respuestas críticas: desde la militancia hasta la puesta en cuestión del lugar de enunciación, la reflexividad y el desarrollo de marcos teórico-metodológicos como los colaborativos y participativos.

De forma complementaria, el desarrollo de códigos de ética, en particular el propuesto tempranamente por la *American Anthropological Association* (AAA) en 1971, que sirve de referencia a producciones y discusiones posteriores, acuerdan en señalar pautas en gran medida coincidentes con aquellas establecidas para el estudio con poblaciones humanas por los principales instrumentos de bioética, como anticipamos<sup>3</sup>.

---

1 En Hispanoamérica diferentes iniciativas han tomado forma para tratar más sistemáticamente cuestiones éticas en la investigación y profesión en los últimos años (del Olmo, 2015; Camargo da Silva, 2014; Denman Champion y Castro Vázquez, 2014; entre otras).

2 Esteban Krotz (1993) sintetiza los principales puntos que atraviesan la práctica profesional, entre ellos la dificultad de contrastar y examinar las conclusiones presentadas a partir de registros que no suelen ser publicados de forma completo, así como de las decisiones tomadas a lo largo del desarrollo investigativo. Asimismo, los límites de una eventual regulación de la práctica, considerando factores como la extensión del trabajo de campo o el marco institucional particular en el que se sitúan, entre otros. Interesa en particular la vinculación que Krotz establece entre una necesaria vigilancia epistemológica de la producción de conocimiento antropológica y su dimensión ética.

3 Código de Nürenberg (1947); Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial (1964, 2000); Informe de Belmont (1979); Principios de Ética Médica, de ONU (1982); Pautas Éticas Internacionales para la Investigación y Experimentación Biomédica en Seres Humanos, de la OMS (1993); Declaración Universal sobre Genoma Humano y Derechos Humanos (1997); Proyecto Genoma Humano (desde 1990); Declaración Iberoamericana sobre Derecho, Bioética y Genoma Humano (2001); Pautas Éticas Internacionales para la Investigación Biomédica en Seres Humanos, CIOMS y OMS (2002).

En términos generales, se plantea el resguardo de los sujetos de investigación, previniendo el daño, promoviendo el beneficio y respeto de estos y, como garantía de tales principios, la apelación al consentimiento informado, herramienta que pretende garantizar la autonomía de las personas a decidir sobre su participación desde la comprensión total de las implicancias y el objeto de esta en el marco de investigación.

Si bien unos y otros han modificado aspectos e incorporado otros que los antecesores no contemplaron, no nos detendremos aquí en esta evolución pero sí diremos que hay una tendencia, más evidente en el marco social pero también en instrumentos bioéticos que abordan el trabajo con comunidades originarias en particular, que pasa de una postura “defensiva” centrada en evitar el daño a otra más enfáticamente proactiva y abierta a la participación, la apropiación y el involucramiento directo de los sujetos y poblaciones de estudio (Fluehr-Lobban, 2011; Leyva y Speed, 2008).

Todo lo dicho, no obstante, admite un debate profundo y la problematización de las premisas asumidas, las que en letra aparecen sin fisuras, pero en la práctica resultan espinosas y de difícil sino relativo logro.

En primer lugar, nos debemos a la consideración central de la situación de vulnerabilidad que caracteriza a las poblaciones originarias en Latinoamérica y por la cual los principios bioéticos definidos pueden verse severamente coartados (Fajreldin, 2010:192). En concreto la capacidad de autonomía y la defensa de los propios intereses como condición previa al consentimiento informado; hecho reconocido en las Pautas Éticas Internacionales para la Investigación Biomédica en Seres Humanos (CIOMS).

La situación de vulnerabilidad precisa asimismo ser especificada para cada comunidad en lo relativo las condiciones de vida o, no menos importante, respecto de la relación con el territorio (de enajenación en muchos casos) y con el estado-nación. Sin embargo, existiendo particularidades, dicha situación y en particular los antecedentes de explotación y apropiación indebida del conocimiento, recursos, territorio e incluso información genética que han sufrido estas poblaciones en diferentes momentos instala un llamado urgente a la ponderación y regulación estricta y minuciosa de la aplicación del consentimiento informado (Fuentes y Revilla, 2007).

Valladares de la Cruz (2014) alerta sobre el especial riesgo que significa la existencia de intereses detrás de las entidades financiadoras de los proyectos de investigación realizados en “territorios codiciados por sus recursos naturales” y para la implementación del consentimiento informado, condición previa de “la concesión de créditos a megaproyectos económicos por parte del Banco Mundial” o la consulta previa para estimar posibles impactos, todo lo cual “implícitamente desplaza el reconocimiento del derecho a autodeterminación en relación a su territorio y organización social” (Valladares de la Cruz, 2014:210-211). La autora muy bien reconoce que hay encuentros de miradas y éticas entre investigadores actuantes en diferentes facetas como asesores de organismos internacionales o de organizaciones locales, al mismo tiempo que reconoce la inviabilidad de supeditar tal debate a una postura relativista extrema que lo reduzca a una decisión personal del investigador. A su vez, este conflicto de intereses se agrava cuando la confidencialidad y demás principios éticos se ven afectados por cláusulas que establecen los contratos privados con las entidades financiadoras (Suárez Navas, 2015:13).

Frente a ello, se entiende que el principio de beneficencia no resulta directa y sencillamente traducible y deba poner en cuestión si una investigación aporta realmente algo beneficioso a la situación de vida de estas poblaciones. Esto, además de la validez del tema investigado en relación con la salud de la población o la oferta de tratamientos médicos, implica el compromiso por incidir a nivel de políticas públicas que puedan modificar dicha situación de forma más permanente y profunda (Fuentes y Revilla, 2007:57).

Pero qué es realmente beneficioso (o dañino) para la población y los sujetos de estudio depende de parámetros socioculturales que precisan ser determinados y no supuestos. En efecto, la crítica a una visión

estrechamente universalista (que toma un modelo cultural como universal), así como la demanda de trabajos colaborativos que garanticen la participación directa de la comunidad en todas las etapas de la investigación, es ya un elemento común del debate actual (Fajreldin, 2010; Fuentes y Revilla, 2007; OMS, 2003; Weijer, Goldsand y Emanuel, 1999).

Existe por tanto cierto consenso en reconocer la necesidad de la participación de las poblaciones sujeto de estudio en, al menos tres aspectos centrales, cuya forma de implementación, si bien puede seguir pautas propuestas, no deja de estar asimismo abierta a la singularidad de la situación de cada caso (OMS, 2003). Por un lado, el reconocimiento de un paradigma de conocimiento que poco tiene que ver con el implementado por la ciencia “occidental” y que remite a un marco relacional que entiende los procesos de salud y enfermedad en estrecho vínculo con el medio social y ambiental y con el mundo espiritual. Esto propone repensar lo que resulta pertinente, dañino o benéfico en materia de salud y en relación con los pasos concretos que la investigación prosiga en su curso (por ejemplo, la toma de muestras biológicas).

Por otro, el reconocimiento del carácter comunal y colectivista de las poblaciones originarias que replantea el tratamiento y la garantía del principio de autonomía, a la hora de decidir libre y de forma informada la participación en un estudio (Meza, 2017). En relación con ello, se estima la necesidad de apelar a las autoridades colectivas (líderes comunitarios y organizaciones marco), sin que ello suprima la instancia de consulta y decisión a nivel individual; la que, a su vez, puede estar inmersa en otras instancias de consulta comunitaria. Asimismo, se indica la necesidad de entender que el consentimiento informado es un proceso en sí, que implica un marco comunicativo y de prácticas válidas y validadas por la población y no un mero documento escrito (Fuentes y Revilla, 2007). Dicho consentimiento, una vez brindado, tampoco compromete indefinidamente a un sujeto o población, sino que cualquiera de estos puede declinar su participación en la investigación en el momento que lo determine (OMS, 2003).

Ello también atañe a la conformación de comités de ética cuya representatividad es un elemento problemático que puede mejorarse con la participación de miembros provenientes de comunidades originarias (Fajreldin, 2010; Muñoz del Carpio, 2012). Paralelamente, la propuesta de consultas y acuerdos de investigación previos a la definición del diseño mismo de esta, la definición de objetivos y metodología o las posteriores instancias de divulgación de resultados, entre otros aspectos, es otra propuesta que va en la misma dirección (OMS, 2003; Weijer, Goldsand y Emanuel, 1999).

En tercer lugar, el reconocimiento de la complejidad de la titularidad de derechos sobre las muestras, la información recabada y los posibles usos comerciales o terapéuticos (OMS, 2003; Fuentes y Revilla, 2007); reconocimiento basado en experiencias previas de apropiación indebida. El caso de la información genética es un tópico particularmente en debate actualmente (Fajreldin, 2010).

Frente a todo ello, hay una demanda de trabajo interdisciplinario e intersectorial que atañe a las ciencias médicas y sociales, así como a las entidades que conforman o se vinculan al sistema público sanitario (Fajreldin, 2010:192). Las ciencias sociales y la antropología en particular sin duda tienen un papel relevante a la hora de atender a lo “lo culturalmente pertinente” de la investigación y de los principios bioéticos en general (Fajreldin, 2010; Fuentes y Revilla, 2007). De igual forma, las ciencias sociales deben sumar esfuerzos para una permanente y dialógica reflexión ética de la investigación, poniendo de relieve la incompletitud del trabajo, aquello que no se resuelve elegantemente a través de la escritura, sino que abre y llama al diálogo y abona la demanda reflexiva y constructiva de la ética (Del Olmo, 2015; Suárez Navas, 2015). De forma complementaria, los efectos de tal reflexión deben procurar hacer efectivo el cumplimiento de las premisas éticas discutidas y propuestas en la práctica antropológica (Valladares de la Cruz, 2014:208), en línea con lo propuesto en el terreno de la investigación sanitaria y demandado a otras disciplinas y abordajes.

### III.

En Argentina en el año 2009 se realizó un “Protocolo de Consulta Previa, Libre e Informada a Pueblos Originarios”, realizada en el ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios) enmarcada en la normativa vigente y en los criterios definidos por convenios internacionales sobre Derechos Humanos arriba mencionados.

El proceso de consulta es un procedimiento que tiene por objetivo establecer un “Diálogo Intercultural entre los Pueblos Originarios y el Estado” con el fin de determinar si deciden aprobar o no la realización de un proyecto que afecte los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, en forma directa o indirecta. Se contemplan “proyectos de carácter extractivo, investigaciones científicas, emprendimientos turísticos, viales, inmobiliarios, eventos artísticos y/o deportivos, declaratorias de Patrimonio de la Humanidad, medidas legislativas o administrativas etc.” (ENOTPO, 2014). Cuando se acuerda con lo propuesto en la consulta previa, se debe realizar el consentimiento informado con anterioridad a la ejecución del proyecto. En el período de ejecución se procede a realizar una supervisión del mismo. Lamentablemente, son pocos los estudios implementados desde las ciencias sociales que aplican este procedimiento.

Nos detendremos en un caso llevado a cabo en México, Venezuela y Argentina, abordado tanto desde las ciencias médicas como desde la antropología, particularizando el mismo en Argentina.

El proyecto GLADERPO (Pelaez-Ballestas, Pons-Estel, Granados, 2010) surge en respuesta a la necesidad de estudiar la prevalencia de malestares músculo-esqueléticos y enfermedades reumáticas, en pueblos originarios en el contexto de varios países latinoamericanos tales como Venezuela (donde se aplicó en grupos karima, chaimo y warao), México (grupos mayas, mixtecas, chontales y raramuris) y Argentina (grupo *qom*). Este proyecto consta de tres etapas: epidemiológica, genética y antropológica. En Argentina se llevaron a cabo en la ciudad de Rosario en tres barrios con población *qom* (Pelaez Ballestas, Pons-Estel, Quintana, Silvestri) y en el estudio antropológico se incorporó a CEAPROS en el año 2013.

Los *qom* son originarios de Chaco, provincia limítrofe con Santa Fe, y pertenecen a la familia lingüística *guaycurú*. Se registra movilidad a las grandes urbes a partir de la década del 60, pero su foco migratorio masivo a esta provincia fue en la década del 80 y aún continúa. El principal motivo radica en un contexto de extrema pobreza en su lugar de origen debido a la deforestación para monocultivos y la apropiación de sus tierras. En la ciudad de Rosario hoy se distribuyen en cinco importantes barrios, de tres distritos: Norte, Noroeste y Oeste.

Se calcula que aproximadamente el 10% de la población general padece alguna enfermedad reumática (Cardiel, 2006). Sin embargo, estudios epidemiológicos multicéntricos y multinacionales desarrollados en Latinoamérica por los grupos de estudio de lupus (GLADEL) y de artritis reumatoidea (GLADAR) han demostrado que existen diferencias significativas en la prevalencia de estas enfermedades entre distintos grupos étnicos estudiados, particularmente en cuanto a sus características sociodemográficas, edad de comienzo de la enfermedad, demora en el diagnóstico, características clínicas, como así también en la actividad y severidad de estas enfermedades (Pons-Estel, 2004; Massardo, 2009).

Los estudios arriba mencionados fueron precedentes a GLADERPO. A su vez, la validación de este último fue a través del modelo COPCORD (Community Oriented Program for Control of Rheumatic Diseases) ensayado por el APLAR (Asia Pacific League of Associations for Rheumatology) e introducido por la OMS para la tipificación de esta problemática en países subdesarrollados. Este modelo fue diseñado para la prevención y control de las enfermedades reumatológicas e involucra esfuerzos multisectoriales con proyección en la comunidad (rural, urbana o urbano-marginal) (Gamboa, 2009). Asimismo, el instrumento de este modelo ha sido validado para América Latina.

El total de la muestra en Rosario sobre los *qom* fue de 1.757 personas. La población encuestada se encuentra conformada por 662 hombres (37,7%) y 1.095 mujeres (65,3%) mayores de 18 años. El 46,4% (816) se identificaron enfermedades músculo-esqueléticas o reumáticas. Del amplio grupo de enfermedades

que implican, el 2,3% presentó artritis reumatoide. Dentro de este último grupo de personas se realizaron las entrevistas durante la etapa antropológica del estudio (CEAPROS, 2014).

El consentimiento informado fue aplicado a las tres etapas, la primera y segunda relativa a las ciencias médicas (genético y epidemiológico) y la tercera con una adaptación al cuestionario antropológico. En todos los casos había presencia de hablantes de la lengua *qom*, para su mejor comprensión. En un estudio similar realizado por integrantes de CEAPROS (Orzuza, 2016) se realizó la validación del instrumento con jóvenes de la comunidad con escasa concurrencia a los Centros de Atención de Salud.

Uno de los aspectos a considerar es que este tipo de instrumentos no se aplica a las ciencias sociales en general, resultando a veces extraño a nuestro quehacer antropológico. La carencia de comités de ética académicos en las ciencias sociales remite a dos aspectos centrales, a saber: en primer lugar, a la falta de colegiación de la antropología en la Argentina en general, quienes deberían determinar y custodiar las formas de la ética profesional; y en segundo lugar, que dentro del Comité de Ética de la Universidad Nacional de Rosario quienes representan a las ciencias sociales no lo consideran necesario, pues parece ser que “el mundo de las ideas” no es objetable, o como decía Gayet (2011), la moral individual es el último recurso en ciencias sociales. Disentimos profundamente con esta afirmación, pues consideramos imperante plantear un eje ético-epistemológico como planteaba Krotz en 1993 y fundamentalmente hacer partícipe a la población considerada, no sólo para la aceptación de estudios a realizar, sino en la confección de un instrumento que sea comprensible para la comunidad (Meza 2017). La posibilidad de protocolizar bajo instrumentos consensuados con los protagonistas, lejos de los deseos de agencias o instituciones financiadoras es aún una tarea pendiente.

En este sentido, para cerrar, nos interrogamos sobre varias cuestiones: ¿hay jerarquización entre las ciencias (sociales/no sociales)? ¿Difieren en valor las investigaciones cualitativas de las cuantitativas? También nos interpelamos sobre la práctica profesional respecto de los diferentes resguardos en amparo de la divulgación de resultados, al anonimato de los involucrados y a la autoría, a la custodia de los valores de la cultura intangible (simbólicos), que a nuestro entender no tienen la misma valoración que los aspectos tangibles. Interrogantes que deberían ser puestos en consideración a la hora de diagramar las intervenciones en las poblaciones originarias, sean trabajos de transferencia o de investigación. En palabras de Abad Miguélez (2016), “se trata de pasar de la ética vacía a la ética situada desde la investigación cualitativa”. Empezamos a transitar ese camino.

#### IV. CONCLUSIONES

Por un lado, las ciencias médicas aportan una extensa historia de revisión y construcción sistemática y que avala lo protocolar como respuesta a intervenciones trágicas; así como el consenso y exigencia internacional que ha logrado implantar para atender a dichos protocolos y a sus principios rectores. Por otro lado, y desde donde nos situamos y hablamos, la antropología aporta su mirada crítica (vigilante de las condiciones sociales, políticas y de poder que intervienen), reflexiva (el investigador, la investigación y su contexto es constantemente puesto en tensión) y la potencialidad de la tensión entre lo particular y lo general que atraviesa esta disciplina, cuyo primer polo es particularmente significativo en este debate. En definitiva, la apuesta por un proceso dialógico con los sujetos de investigación y por incidir en la realidad e interpelar a poderes públicos y privados, así como el propio ejercicio profesional.

Finalmente, acordamos con Del Olmo en que ello instala y valida la pertinencia y necesidad de espacios de discusión, de registro y exposición pormenorizado y honesto, de construcción comprometida y colectiva, institucional y asociativa, sistematizada y puesta a diálogo con otras disciplinas y sectores (Del Olmo, 2015), una muestra de ello es el estudio aquí referenciado.

## V. REFERENCIAS

- Abad Miguélez, B. (2016). Investigación social cualitativa y dilemas éticos: de la ética vacía a la ética situada. *EMPRIRÍA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 101-119.
- Achío Tacsan, M. (2003). Los comités de ética y la investigación en Ciencias Sociales. *Revista de Ciencias Sociales*, 99, 85-95.
- Bernal, D. R. (2013). La solidaridad y las declaraciones internacionales de Derechos Humanos y bioética: el caso del derecho a la salud de los pueblos indígenas colombianos. *Acta Bioética* 19, 9-18.
- Camargo da Silva, T. (Org.) (2014) Ciclo de Estudios e Debates: Procedimientos Éticos e a Pesquisa em Antropologia. *DOSSIÊ. Goiânia: FUNAPE/UFG, ABA.*
- Canese de Estigarribia, M. I. (2015). Ética de la investigación científica, en el área de las ciencias sociales, en universidades del Paraguay. *GUAL, Gestao Universitária na América Latina*, 8, 153-163.
- Cardiel, R (2006) Mortalidad y morbilidad de la artritis reumatoide en Uribe, Galarza & Luarindo (Eds) Retos para el diagnóstico y tratamiento de la artritis reumatoide en América Latina (pp. 16-26) Barranquilla, Colombia: Uninorte.
- Castro Pérez, R. (2014). Ética e investigación en ciencias sociales: tensiones, dilemas y el debate actual. En Denman Champion, C. y Castro Vázquez, M. C. (Coord.). *Ética en la investigación social. Experiencias y reflexiones*. México: El Colegio de Sonora.
- CEAPROS (2014) Ponencia titulada: Prácticas terapéuticas en el tratamiento de enfermedades reumáticas en población qom de la ciudad de Rosario. CAAS 2014, Rosario.
- CEAPROS (2016) Equidad en Salud. La accesibilidad al sistema de salud en Pueblos Originarios. Esp. Stella Orzuza. Tesis para la graduación del Doctorado Internacional en Salud Mental Comunitaria
- Comisión Económica Para América Latina (CEPAL) (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas – CEPAL.
- Del Olmo, M. (2015). Contexto del debate sobre la ética de la investigación en España. Tratando de abrir el debate, hace unos años... En Téllez Delgado, V. (Moderadora). *Conversatorio: De la ética de la investigación a la investigación de la ética. I Congreso Internacional de Antropología AIBR*, Madrid. Recuperado de <https://problematorio.wordpress.com/2015/05/31/de-la-etica-de-la-investigacion-a-la-investigacion-de-la-etica/>
- Escobar, J. (2000). Comprensión sistémica de la salud y calidad de vida. *Bíos y Éthos*, 15. Bogotá: Ediciones El Bosque.
- Escobar, J. (2002). Historia de la bioética en Colombia. Mirada reflexiva de un protagonista. *Bíos y Éthos*, 21. Bogotá: Ediciones El Bosque.
- Fajreldin, V. (2010). Problemas bioéticos en la investigación biomédica con pueblos indígenas en Chile. *Acta Bioética*, 16, 191-197.
- Gamboa, Rocío; Medina, Mariela; Acevedo, Eduardo; Pastor, César; Cucho, Jorge; Gutiérrez, César; Ugarte, Manuel; Sánchez, César; Perich, Risto; Alfaro, José; Sánchez, Alfredo; La Madrid, Karina; Zevallos, Francisco (2009). Prevalencia de enfermedades reumatológicas y discapacidad en una comunidad urbano-marginal: resultados del primer estudio CoPCord en el Perú. *Revista Peruana de Reumatología*, Vol.15, 40-46.
- Gayet, C. (2011). Dilemas éticos en las investigaciones sobre sexualidad y VIH/sida. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 26(2), 485-493.

Kottow, M. (2008). Elementos de bioética en investigación en ciencias sociales. En Lira Kornfield, E. *Bioética en Investigación en Ciencias Sociales*. Chile: CONICYT.

Krotz, E. (1993). Visiones alteradas: Ensayos sobre los vínculos entre aspectos éticos y cognitivos en las ciencias antropológicas. En Olivé, L. *Ética y diversidad cultural*, pp. 205-228. México: FCE.

Leyva Solano, X. y Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En Leyva, X. Burguete, A. y Speed, S. (Coord). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* 65-107. México: CESAS, FLACSO-Ecuador y FLACSO-Guatemala.

Lischetti, M. (1993) "La antropología como disciplina científica". En Lischetti, M. (Comp.). *Manual de Antropología*. Buenos Aires: EUDEBA.

Lolas, F. (2010). Bioética en América Latina. Una década de evolución. *Acta Bioética* 4, (Monografía). Recuperado de <http://actabioethica.cl/docs/bioeticamerica.pdf>.

Márquez, F. (2015). El desafío ético del respeto a las muchas verdades. Universidad, ciencia y otros saberes. *Polis*, 14, 199-207.

Massardo L, Suárez-Almazor ME, Cardiel MH, Nava A, Levy RA, Laurindo I, Soriano ER, Acevedo-Vázquez E, Millán A, Pineda-Villaseñor C, Galarza-Maldonado C, Caballero-Uribe CV, Espinosa-Morales R, Pons-Estel BA. (2009). Management of patients with rheumatoid arthritis in Latin America: a consensus position paper from Pan-American League of Associations of Rheumatology and Grupo Latino Americano De Estudio De Artritis Reumatoide. *J Clin Rheumatol*; 15:203-10.

Meza, G. (2017). Ética de la investigación desde el pensamiento indígena: Derechos colectivos y el principio de la comunalidad. *Revista de Bioética y Derecho*, 141-159.

Muñoz del Carpio, A. (2012). Ética de la investigación en poblaciones originarias. En Casado, M. y Luna, F. *Cuestiones de Bioética en y desde Latinoamérica*, pp. 411-438. Navarra: Civitas-Thomson Reuters.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2003). *Poblaciones indígenas e investigaciones sanitarias participativas. Planificación y gestión. Preparación de acuerdos de investigación*. Ginebra: OMS.

Peralta, A. (2011). Perspectivas para una bioética latinoamericana. *Revista de Bioética Latinoamericana*, 7, 19-27.

Pons-Estel BA, Catoggio LJ, Cardiel MH, Soriano ER, Gentiletti S, Villa AR, Abadi I, Caeiro F, Alvarellos A, Alarcón-Segovia D. (2004). The GLADEL multinational Latin American prospective inception cohort of 1,214 patients with systemic lupus erythematosus: ethnic and disease heterogeneity among "Hispanics". *Medicine (Baltimore)*; 83:1-17.

Quintana R, Silvestre AM, Goñi M, García V, Mathern N, Jorfen M, Miljevic J, Dhair D, Laithe M, Conti S, Midauar F, Martín MC, Barrios MC, Nieto R, Prigione C, Sanabria A, Gervasoni V, Grabbe E, Gontero R, Peláez-Ballestas I, Pons-Estel BA. (2016) Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in the indigenous Qom population of Rosario, Argentina. *Clin Rheumatol*, 6. 1-10.

Rovaletti, M. L. (2006). La evaluación ética en las ciencias humanas y/o sociales. La investigación científica: entre la libertad y la responsabilidad. *Acta Bioethica*, 12, 243-250.

Santi, M. F. (2012). Ética e investigación social. Desafíos para Latinoamérica. En Casado, M. y Luna, F. *Cuestiones de Bioética en y desde Latinoamérica*, pp. 391-409. Navarra: Civitas-Thomson Reuters.

Santi, M. F. (2015). Vulnerabilidad y ética de la investigación social: perspectivas actuales. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 15, 52-73.

"Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibility" of the American Anthropological Association (AAA), 2012. Recuperado de:

<http://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=1911&RDtoken=3371&userID=6944>

Suárez Navas, L. (2015). Éticas de la investigación etnográfica en España: de la omisión histórica al activismo multidimensional en tiempos de vulnerabilidad. En Téllez Delgado, V. (Moderadora) *Conversatorio: De la ética de la investigación a la investigación de la ética. I Congreso Internacional de Antropología AIBR*, Madrid. Recuperado de <https://problematorio.wordpress.com/2015/05/31/de-la-etica-de-la-investigacion-a-la-investigacion-de-la-etica/>

Valladares de la Cruz, L. M. (2014). La ética del quehacer antropológico en tiempos globales. En Denman Champion, C. y Castro Vázquez, M. C. (Coord.). *Ética en la investigación social. Experiencias y reflexiones*. México: El Colegio de Sonora.

Weijer C., Goldsand G., Emanuel E.J. (1999) *Protecting communities in research: current guidelines and limits of extrapolation*. *Nat Genet* 23, 275-80.



**ANIMALS IN THE PRE-HISPANIC MAYA CODICES  
AND THE CONCEPT OF CO-ESSENCE**

Paxton, Merideth

## ANIMALS IN THE PRE-HISPANIC MAYA CODICES AND THE CONCEPT OF CO-ESSENCE

Among the many attractions to the study of the pre-Hispanic Maya civilization is the desire to comprehend the surviving indications of how fauna were perceived. With the prominence of sophisticated designs based on saurians and other creatures in architecture, sculpture, and painting that occur over a wide area and during a long period of time, one major research theme is the uses of animals in art. The illustrations and related hieroglyphic texts in the Postclassic Maya codices, which pertain to a range of interactions among humans and animals, offer key contributions to our knowledge of the relationships. The focus of this investigation is interpretation of the anthropomorphic opossum figures in the New Year pages of the Dresden Codex according to the concept of co-essence.

### I. CLASSIFYING MESOAMERICAN HUMAN-ANIMAL RELATIONSHIPS

The New Year section of the Dresden Codex, found on pages 25-28, shows ceremonies held at the end of one 365-day year, or *haab*, and the beginning of the next. All the pages are divided horizontally into three sections, and at the top of each there is a single standing creature that is partially human (figure 1). The basic element of the invention is an elaborately costumed human body with the head of an opossum and a prehensile tail. The study of such blended forms and other transformations involving humans and animals has a long history in the anthropological and ethnographic literature.

A helpful review of the major insights gained from previous investigations has been provided by John Monaghan (1998) as part of his study on the concept of Mesoamerican individualism encountered by Spaniards during the early contact period. One of Monaghan's observations was that Catholic missionaries had difficulty explaining the Holy Trinity and personal responsibility for sin because their converts regarded themselves as members of groups, not as single entities. Having noted that the word for person and twenty are both *vimik* in many Maya languages, Monaghan made a connection with the standard Mesoamerican practice of naming babies according to their birth dates in the 260-day cycle of thirteen numbers combined with twenty day names. That event established the futures of the children as good or bad and assigned their professions. Accordingly, each calendrical name incorporated its individual bearer into a larger group with the same birth date. The 365-day year, built of a 360-day cycle consisting of eighteen periods of twenty days and a unit of five additional days, could also influence the formation of a child. If it was born during the five nameless days, it similarly would have no name or destiny. Moreover, such children were regarded as physically defective.

The idea that an individual preconquest human was defined by membership in a larger group led Monaghan to consider what the status should be called, thereby motivating his summary of relationship concepts developed by other researchers. Monaghan (1998:141-142) came to prefer co-essence, which was first explored in a 1964 dissertation by María Esther Hermitte, over nagual, tonal, spiritual alter ego, companion animal, destiny animal, personal totem, guardian spirit, and transforming animal. Foster (1944:103) had, in a widely influential study, defined tonal as fate or fortune linked with a companion animal and nagual as the result of actions by witches. His accompanying admonition that these Aztec terms should be replaced by the correct word in the language of the group being studied has not always been followed.

Commenting on the Nahuatl terms, Monaghan mentioned that they are misused in other geographic regions and that Foster had conflated some meanings while drawing false distinctions in others. Additionally, he cited various supporting studies to demonstrate that companion animal and destiny animal omits coexistences with such natural phenomena as lightning, comets, rain, and plants. Nor did Monaghan accept spiritual alter ego and personal totem because these also preclude contributions by non-human entities. Animals are certainly important among the Mesoamerican notions of interaction, but the sun, lightning, the moon, rain, and at least one village have been perceived as shared identities as well. Guardian spirit was rejected because some beings with shared destinies never interact, and transforming animal was eliminated for being too Europeanized.

Monaghan (1998:142) regards co-essence as a “link between what appear to be phenomenally distinct entities, caused (usually) by their having been born at or around the same time. One implication is that one’s coessence is linked to one’s destiny, and indeed one’s destiny and coessence are often the same term. Another important implication is that humans and their coessence may share a consciousness.” Of the possible analytical classifications that have been proposed, this is most similar to Foster’s notion of the tonal. However, co-essence avoids application of Nahuatl terminology outside the area where the language was spoken and it extends the range of participating entities beyond humans and animals. Co-essence differs from the nagual idea in that the connection does not result from witchcraft.

The Dresden Codex is thought to have originated in Yucatán (see below) and the Yucatec vocabulary supports Monaghan’s fundamental connection of the word *uinic* (*winik*), man, with the number twenty and the social principle of co-essence. The Cordemex Dictionary, which is an accumulation of early dictionaries and modern usage, is an invaluable resource for study of the language. The date of the earliest contributing member, the Motul Dictionary, is uncertain, but from its calligraphy and the mention of a comet seen in Yucatán in 1577, it has been assigned to the last quarter of the sixteenth century (Barrera Vásquez, et al 1980:19a). This dictionary and later sources define *winik* (*uinic*) as “man” and “woman,” and *winikhal* as “hacerse hombre y formarse la criatura. . . formarse cualquier animal racional o irracional” (Barrera Vásquez, et al 1980:923). Monaghan’s ideas concerning co-essence have stimulated a further development by Stephen Houston and David Stuart (also discussed below), which serves as the point of departure for the present investigation of how the human-like opossum in the Dresden Codex functions in the New Year pages.

## II. THE DRESDEN CODEX AND THE NEW YEAR CEREMONIES

The earliest recorded fact concerning the history of the Dresden Codex details its purchase in 1739 from an unknown seller in Vienna. This was made by Johann Christian Göetze, who was the director of the royal library in Dresden, and in 1740 the manuscript was listed on an inventory of books transferred to that collection (Thompson 1972:16-17). Thus, all opinions concerning the specific pre-Hispanic origins of the Maya document must be inferred from direct examination of it. The only premise to be widely followed concerning the sub-region where it was produced is that the codex is from somewhere in the Yucatán peninsula; the Yucatec Maya language has been used productively in the reading of the hieroglyphic text of the Dresden Codex (e.g., Bricker 1986 and Schele and Grube 1997). J. Eric S. Thompson (1972:15-16, 113) concluded, on the basis of the hieroglyphic content and archaeological data, that it had been painted at Chichén Itzá or nearby, around 1200-1250 AD. Having formed a different interpretation from some of the same information that Thompson relied on as well as

archaeological information not available to him, I have argued that a later date of painting, during the Late Postclassic, and a larger range of production within the peninsula are likely (Paxton 1986, 1992).

### III. OVERVIEW OF THE NEW YEAR PAGES

The images of pages 25-28<sup>1</sup> (figure 2) show that the primary subject is the ceremonies that mark the end of one 365-day haab and the beginning of the next. This observance took place on the last day of the 5-day uayeb (wayeb) that followed the completion of each 360-day tun consisting of 18 named periods with twenty days. The three horizontal panels that form each of the four pages in the New Year section of the Dresden Codex are framed along the left sides by repeating hieroglyphs for named days in the 260-day *tzolkin* cycle. The days are sequential, with thirteen repetitions of the earlier name written above thirteen entries of the later one. The mathematics of the rotating calendar components is such that the names of the initial days of the haabs are displaced with each new cycle. Reading across the lower parts of the four pages, the series lists the four year bearers created by these shifts, which are Ben (on page 25) Etz'nab (D26), Akbal (D27), and Lamat (D28). This represents four units of thirteen haabs, which is also the period of the recycling 52-year Calendar Round. The days at the tops of the pages, Eb, Caban, Ik, and Manik, are the last named days of the tun before the nameless days of the uayeb, and they similarly recycle at the end of the 52-year Calendar Round. The placement of the thirteen glyphs in each set is such that the earlier days accompany the top set of illustrations and the later ones are associated with the middle and bottom scenes. This indicates that the top series focuses on the uayeb, while the two lower sets of panels pertain to the New Year.

The function of a glyphic element that is connected with the beginnings of time periods has been debated. As Thompson (1971 [1950]:119-120 and figure 19, 37-41) summarized, the affix (which he called the spectacle glyph) has been transcribed as zero. It has been interpreted by one group of scholars as the last day of one interval and by another school of thought as the first day of the ensuing period. The latter approach would mean that the New Year (the haab) began on 0 Pop instead of 1 Pop, and the implication for our understanding of the Dresden New Year pages would be that the *tzolkin* glyphs along the left sides would refer to the first two days of the year. However, the explanation of the first day number of the month as 0 in other contexts was refuted in Thompson's 1950 presentation. So far as I am aware, there are no ethnographic descriptions or other lines of information that would attach significance to the first two days of the haab in the Dresden New Year pages. Because the days of the uayeb were nameless, including the *tzolkin* days that bracketed them would have provided a helpful anchor. Hence, the view that Akbal, Lamat, Ben, and Etz'nab serve as the year bearers, is followed in this study.<sup>2</sup>

### IV. ICONOGRAPHY

It is widely recognized that the activities painted on pages 25-28 of the Dresden Codex (figure 3) find close resemblances in the *Relación de las cosas de Yucatán*, which is regarded as a

---

<sup>1</sup> The illustrations of the codex used in this study were made by Ernst Förstemann in 1880 and 1892, before it was damaged during World War II.

<sup>2</sup> Proponents of the explanation of Akbal, Lamat, Ben, and Etz'nab as year bearers include Thompson (1971 [1950]:127, 1972:89) and Schele (in Schele and Grube 1997:168-170). For a proponent of the opposing view, see Edmonson (1976:716).

sixteenth-century document written by fray Diego de Landa. By the time that description of the New Year ceremonies was recorded, the year bearers had shifted to Kan, Muluc, Ix, and Cauac, but the similarities are otherwise striking. The account of the background for the ritual was as follows

Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Estos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando al cielo (para que) no se cayese. Decían también de estos bacabes que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto y (de)teniendo el cielo y aprópiante una de las cuatro letras dominicales a él y a la parte (en) que está; y tienen señaladas las miserias o felices sucesos que decían habían de suceder en el año . . . (Landa 1978:62)

Because all four uayeb/new year events follow the same pattern, one example is cited here in comparison with Dresden page 26.

En el año en que la letra dominical era Muluc. . . hacían la imagen del demonio. . . a la cual llamaban *Chacunayayb*, y llevábanla a los montones de piedra de hacia la parte del oriente. . . Hacían una estatua del demonio llamado *Kinchahau* y poníanla en casa del principal. . . iban todos juntos con su acostumbrada devoción por la imagen del demonio *Chacunayayb*. Llegados, la sahumbaba el sacerdote con cincuenta granos de maíz molidos y con su incienso, a lo cual llaman *zacab*. . . y después degollábanle la gallina. . . Había muchos que derramaban sangre cortándose las orejas y untando con su sangre la piedra que allí tenían de un demonio que llamaban *Chacacantun*. (Landa 1978:65-66)

The account mentions further details, such as dancing, the offering of food to Kinchahau (Kinich Ahau), and the burning of different types of incense.

The representation on page 26 of elements from the description is clear. The opossum has been recognized as a bacab (Thompson 1970:276-277), and there are food offerings in the middle and lower panels. The deity in the bottom scene, God K, holds a headless bird with one hand and with the other, tosses grains of a substance that could be pellets of incense, or possibly kernels of corn, onto a flaming brazier. The words for the motifs that compose the tun glyph with a tree emerging from it can be read as *acantun* (Thompson 1972:91). Additionally, the glyph for a world direction appears in the text above each of the bottom illustrations and the New Year rites recorded in the *Relación* rotate around the four directions that divided the perimeter of the settlement where they took place.

The directional glyphs written on pages 25-28 refer to four of the five sectors of the pre-Hispanic Maya world directions. As is illustrated on pages 76-75 of the pre-Hispanic Madrid Codex (figure 4), the benchmark was the location of the observer, and there were four surrounding perimeter zones. East and west were established by the apparent annual motion of the sun along the horizons. These were the segments limited by the positions of sunrise and sunset on the dates of the summer and winter solstices, while north and south were the remaining lengths of the horizons. In the Madrid illustration, the glyph for each perimeter direction is sequentially painted in the appropriate trapezoidal shape that expands from the center direction. Beginning in the inner southeastern corner, the names of the twenty days in the tzolkin are painted in order, separated by large dots. The Maltese- Cross-like outline serves as the motif of the 260-day cycle, and it also forms paths bearing footprints. As I have argued elsewhere (Paxton

1997, 2001) these are the footprints of one of the two principal deities in the scene, an aspect of the sun god. They depict the apparent motion of the sun over the course of the haab. The second major deity is the moon goddess. This suggests that she is the patroness of the tzolkin, and that the diagram shows the mingling of the two components of the Calendar Round. Hence, the image depicts sacred sanction of this fundamental element in the Maya calendar system.

## V. THE HIEROGLYPHIC TEXT

Despite damage along the upper edges, it is clear that the content of the tops of the New Year pages is, like the descriptions in the *Relación*, repetitive. The rotation of the uayeb ritual around the perimeter of the cosmos is also specified in these texts, as is indicated by one of the glyphs on page 28a (figure 5), which is the best preserved member of the group. The entry at A2 is accompanied by the affix that means black, the color associated with west. This glyph occurs in the same position on page 26, with the exception that the prefix is red, the color for east. The corresponding glyph on page 27 is damaged, but enough remains to establish that it had a directional color, which has been reconstructed as yellow (south) (Thompson 1972:92, 1950:249).<sup>3</sup> The directional glyph on page 25a is completely destroyed, but it is likely that this referred to the remaining direction. In Thompson's opinion, this was north, and its symbolic color was (white). Thompson (1972:92) transcribed the unit to which the color indicator is attached as [color] 130:572:47 according to the system developed for his influential 1962 work, *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. Comparison of this association of the colors and directions of the cosmos with the account in the *Relación* has led to the understanding that the collocation signifies the uayeb.

Research by Stephen Houston and David Stuart (1989) on the reading of the hieroglyph T539 has provided another important line of investigation in the study of the indicators of color and the world directions in the Dresden New Year section. Houston and Stuart concentrated their study on Classic period objects from the Southern Maya Lowlands, including the settlement of Yaxchilán. Lintel 15 from the site (figure 6) is one of several sculptures there that show members of the ruling class in association with figures emerging from the mouths of serpents. Houston and Stuart challenged the previous interpretation by Linda Schele and Mary Ellen Miller (1986:46-47, 177) in which the combined saurians and figures were seen as visions. These were said to have been induced by the loss of blood drawn by the rulers in acts of self-sacrifice. Having considered examples from various settlements, Houston and Stuart concluded that the images are supernatural beings corresponding to Monaghan's co-essences. This view was grounded in their correlation of the images with occurrences of glyph T539, which they interpreted as *uay* (*uay*) in accompanying texts. For example, following the standard reading order of hieroglyphs that record possession, they read the top row of glyphs in the upper right corner of Yaxchilán Lintel 15 as, "Na Chan, u uay, God K," or "Na Chan is God K's uay."

The way explanation includes two additional features. First, Houston and Stuart (1989:2-3) cited Victoria Bricker's reading of T572 as the form of T539 that appears in the codices, and

---

<sup>3</sup> The standard ritual cycle around the perimeter of the space that represents the cosmos is counterclockwise. According to the M76-75 diagram of the world directions, the sequence of the tzolkin days develops in this counterclockwise direction from a starting point in the southeast interior corner. The illustration indicates that on page 27a, north, associated with white, should follow east (red), which is , shown on D26a. This means black (west) should follow on page 28a, as is confirmed by the glyph painted on the page. Thus, the color related to the reconstructed uayeb glyph on page 25a should be yellow (south). The Thompson reconstruction inverts the colors and directions on pages 25a and 27a; Grube (1996:174) follows the counterclockwise scheme.

they note that the reading of both glyphs as *way* (*uay*) is confirmed in most cases by affixes. The phonetic sign **wa** typically appears before T539 and **ya** follows it. Secondly, they observe (Houston and Stuart 1989:8-11) that in a few unusual cases the inclusion of T585 (the so-called quincunx sign), phonetically **bi**, shifts the reading to *wayab* (*uayeb*). One such example is the glyph at F2 of the Palenque Palace Tablet, where they identify the indicator black carved above the uayeb sign, with both of these followed by the name glyph of God B, Chaak (figure 7). Thus, Houston and Stuart read the grouping as the name of a Palenque deity, *EK' WAYAB CHAAK*. This is, of course, is reminiscent of the description of the New Year rituals in the *Relación de las cosas de Yucatan* and the scenes in the New Year pages of the Dresden Codex.

The Bricker (1986:90-91) interpretation of T572 as *way* is grounded in the two reasonably legible instances of it in the Dresden New Year pages (figure 8). She transcribes the occurrence at B2 of page 26a as T109. 130?572.47, with T109 signaling the color red (*chac*). The corresponding glyph on D28a, with the prefix for black (*ek*), is represented by T95.130:572.47. Bricker read these examples respectively as **chac-(wa)way(ya)**, or *chac way*, and **ek-(wa)way(ya)**, or *ek way*. She observed that the colonial forms of the words encountered in the *Relación* differ in that they have the third person pronominal pronoun *u-* and the suffix *-eyab*. Her presentation focuses entirely on the uayeb meaning of the glyphs.

The absence of the phonetic **bi** of T585 (the so-called quincunx glyph), as discussed by Houston and Stuart, invites consideration of the possibility that in this section of the codex, T572 indicates the uay concept of co-essence rather than the uayeb. In fact, without further comment, Grube (in Schele and Grube 1996:171-174) referred to each of the glyphs in the rotation as the Ek' Way (page 28a, black way, or the Black Nawal), the Yellow Nawal, on page 25a (reconstructed due to damage of the page), the Chak (red) Way, on page 26a, and the (reconstructed) Sak (white) Way on page 27a. I would say that, since T585 was used to differentiate uayeb from way (*uay*) in the Classic Period Southern Lowland inscriptions, the difference between these words in the codex and the sixteenth-century description is not explained by colonial period evolution of the language. In fact, T585 is used elsewhere in the manuscript.

To better understand the function of T572 in the Dresden New Year pages, it is necessary to consider supplementary information. Yet it is not possible to learn more about its significance by studying usage of the glyph in other contexts because so few examples are recorded in the Thompson (1962:198) catalog. There are no further cases in the Maya codices, and only two additional records exist in the sculptural corpus. These are T245? Or 114?.572:87, carved on stela J at Copán (west side, glyph 16), and T572.181: 113? reported on the l[ef]t lintel of the Initial Series building at Xcalumkín (Thompson 1962:198). From the inclusion of different affixes, it is clear that the two inscriptions are not comparable to the uses of T572 in the Dresden New Year pages.

One of the Houston and Stuart (1989:5-6) arguments in support of widespread pre-Hispanic Maya recognition of the uay concept comes from definitions preserved in numerous languages. Based on the Motul Dictionary, the Cordemex Dictionary of Yucatec states (Barrera Vásquez, et al.:916), that *uay* (*way*) means, “ser hecho brujo en figura de animal.” Another early source relied on for the compilation, the San Francisco Dictionary, says, “transfigurar por encantamiento” (Michelon 1976:379). The separate publication of the Motul Dictionary makes a distinction not apparent in the Cordemex Dictionary, which is the difference between *vaay* (*uayay*) and *uay*. The full definition of *uayay* is, “familiar que tienen los nigrománticos, brujos, o hechizeros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten

fantásticamente en él; y el mal que le sucede al tal animal, le sucede también al brujo, del cual es familiar. *Yan uaqy chamac*: tiene por familiar a una zorra.” (Arzápalo Marín 1995, I:747).<sup>4</sup> Although this distinction does not appear to have been made in hieroglyphic writing, the meaning of the separate but similar word *uay* can also apply to the scenes in the Dresden New Year pages. The term can mean, “cuenta para un día con su noche (Arzápalo Marín 1995, I:747)”.<sup>5</sup>

In the introductory discussion of the analytical framework that is reflected by the classificatory terms used to discuss allegiances among disparate entities, *nahual* and co-essence were distinguished from each other on the basis of the importance of witchcraft in the former. However, the Motul definition of *uay*, discussed here as co-essence, explicitly states that after making pacts with the devil, witches could become animals. This kind of alteration has been recorded in the account of Bartolomé Baeza (1845:169), who was a priest in Yaxcabá, Yucatán. In response to a set of questions regarding the Mayans, his April 1, 1813 reply described the experience of a girl of about ten or twelve years old. She had told Baeza about having been changed into a bird by some witches who were able to alter themselves in the same way. The young girl reported that she had joined them during their nocturnal flights, and that they had perched on the roof of Baeza’s house. While the Motul Dictionary admits the possibility that the *uay* could involve witchcraft, Monaghan has reminded us that this was not the only means of access to a special connection with extra-human existences.

Returning to the significance of T572, it is plausible that it refers to both co-essence and the last day and night of the *uayeb* before the beginning of the New Year. The idea is sustained by the previously mentioned dual meaning of the *acantun* shown at the bottom of page 28 (figure 9) and on pages 26c and 27c. Thompson (1972:91) commented that *acan*, is a word for “set up,” and it is also a “small plant with cordiform leaves.” He recognized the presence of the snake, or *can*, as a determinative to clarify that the name of the plant is *acan*. Thompson was of the opinion that the combination represents an *acante*, not an *acantun*, because he identified the small loops along the edges of the cylindrical base as a symbol for the texture of the trunk of a tree (*te*). He thought the T548 *tun* glyph at the base of the form must represent the pile of stones where the *acantun* was placed in the *Relación* description. Nevertheless, the interior markings are reminiscent of one component of T528, the glyph for Cauac that can substitute for T548 (Bricker 1986:92-93). Moreover, T548 can additionally be read as *hab* (*haab*) (Fox and Justeson 1984:52-53; Bricker 1986:93).

The association on page 28 of T572 with both the last day of the *uayeb* and the notion of co-essence raises the question of how the co-essence functioned. The glyph that is adjacent to T572 on the right (figure 10, C2) has a prefix attached to a main sign that includes T74, read *ma* from a hieroglyphic statement recorded in the *Relación*. The upper part is damaged, but enough remains to indicate that it was also T74. This forms *mam(a)*, *mam*, here and in the poorly preserved text on D26a (Bricker 1986:91). Several early sources compiled in the Cordemex Dictionary (Barrera Vásquez 1980:491) define the word as, “abuelo de parte madre.”<sup>6</sup> Bricker

---

<sup>4</sup> This is the free translation of the transcription, “*Uay*: “familiar que tienen los nigrománticos, brujos, o hechizeros, que es algún animal, que por pacto q<ue> hazen con el demonio se convierten fantásticamente: y el mal que sucede al tal animal, le sucede también al brujo cuyo familiar es. & *Yan uaqy chamac*: tiene por familiar a una zorra.” (Arzápalo Marín 1995, III:2142). In this note the <ue> substitutes for the tilde that appears above the letter q in the publication.

<sup>5</sup> The transcription of the phrase is the same, “cuenta para un día con su noche (Arzápalo Marín 1995, III:2142).” It would seem that this must be the sense that Bricker considered in her reading of T572.

<sup>6</sup> Besides this meaning, the Motul Dictionary states that the relationship can be through the stepmother, and that it can include, “los primeros hermanos o primos carnales, hijos de hermanos” (Arzápalo Marín 1995, I:496; III:1904).



related the glyph to fray Diego López de Cogolludo's description of the uayeb rituals in the *Historia de Yucatan*, which was first published in 1688. The source mentions that the honored god during the period was the mam, or maternal grandfather.<sup>7</sup>

The prefix attached to T74:74 is ambiguously drawn. Its outline, with a sharp curve at the top, bears a strong resemblance to the example of T1 painted as part of the glyph below. Indeed, it was transcribed as T1 by Thompson (1972:92). This would indicate that the reference is to **u**, a third person possessive pronoun. According to the standard construction of such phrases, the identity of the owner follows the possessed item (Houston and Taube 1987), as in the previously mentioned Lintel 15 from Yaxchilán. The glyph in this position on D28a names the death god carried on the back of the mam-opossum. The connection between the glyph for way, 130?:572.47, and T74:74, is clear, and this suggests use as what would, from the European perspective, be called an adjective, or as part of the opossum's name.<sup>8</sup> The combined sense of the three glyphs would then be the death god, his uayeb (way) mam, or the death god's uayeb co-essence is the mam. Furthermore, on the nearby page 25a (B4), T25 is used to construct the word for cacao (**ca-ca-wa** (T25:25.130), without the curve that would seem to indicate T1 on page 28a.

The lack of certainty regarding the precise meaning of the statement on D28a stems from the inclusion of the parallel lines along the right edge of the prefix. This has led Victoria Bricker to treat the form only as T25, the third person plural pronoun *ca*. She would interpret the construction as the name, *ek way ca-mam* (Bricker 1986:89-91), which would be translated as Black Way Our [Maternal] Grandfather. She notes that support for this explanation can be found in Classical and Modern Yucatec as well as other Mayan languages where it is customary to refer to the Christian God as "Our Lord."

While this practice may will have been influenced by Spanish custom, Bricker additionally cites two hieroglyphic examples from the pre-Hispanic Madrid Codex in which T25 appears with a name. One of these is on page 97d (figure 11) in the collocation T25.168:544.130, which she reads as *ca* (T25 [our]), *abaw* (168 [lord]), *kin* (544, [sun, day]), with the phonetic complement **wa** (T130). This is *ca-abaw kin*, or "Our Lord Sun." *Ca* certainly functions as a third person plural, and European records establish that it has done so since at least the time when the Motul Dictionary was composed (Barrera Vásquez 1980:277). Despite this, I would comment that the standard form of T25 lacks the sharply curving tail-like extension that is typical of T1. It can also be seen in both of the cited Codex Madrid instances, as on page 97d.

Further insight regarding the meaning of the pronoun associated with the mam-opossum on page 28a can be gained from comparison with parallel passages on the three companion New Year pages. Thompson's (1972:92) explanation of page 26a (figure 12) is that the construction at B2 is the prefix for red.130:572.47. The meaning of T572 was unknown when he compiled his commentary on the Dresden Codex, where it was transcribed as T1.74:557 (located at C2).

---

<sup>7</sup> The statement, found in Book IV, Chapter 8, is "A tiempos, y ocasiones no más adoraban vn Idolo: tenían un madero, que vestían à modo de Dominguito, y puesto a un banquillo sobre un petate, le ofrecían cosas de comer, y otros dones en una fiesta, que llamaban *Vayeyab*, y acabada la fiesta, le desnudaban, y arrojaban el palo por el suelo, sin cuidar más de reueverenciarle, y à este llamaba *Mamr*: aguelo, mientras duraba la ofrenda, y fiesta." (López Cogolludo 1957 [1688], facsímile page 197). Fray López Cogolludo arrived in Yucatán in 1634 and began to write the *Historia* in 1647, which was his most intense year to work on the project. The latest date mentioned in the text is 1656 (López Cogolludo 1957 [1688], facsímile: xv, xxix-xxx).

<sup>8</sup> Bricker (186:92) has observed that classification of words in Mayan languages does not follow European patterns. For example, "adjectives are treated as a subclass of nouns in all Mayan languages."

Despite damage to the area, the small circle in the lower corner of the prefix, which is also incorporated in the glyph at C8, clearly confirms Thompson's classification as T1, the third person singular pronoun **u**. Interestingly, Thompson did not link T74 with the famous *ma i n ka ti*, or *Mainkati* (I do not wish) statement in the *Relación de las cosas de Yucatan* (Tozzer 1941:170). Nor did he associate T74 with the drawing of the hieroglyph for the name of the month of Mac in the same source (Tozzer 1941:162). However, he did see T557 as a substitute for one of the components of Mac in other contexts, which led him to comment that this part of the collocation is equivalent to T74:74, written at C2 on page 28.

Thompson further stated (1972:92) that the collocation at B3 of page 26 as a metaphor for war, consisting of a flint blade attached to a tun sign with the suffix for *il*. He interpreted the prefix at C3 as a reference to a jaguar on account of its similarity to the sign for the day Ix in the 260-day calendar (Thompson 1971 [1950]:82). Hence, the jaguar carried on the back frame is the stated owner of the of the opossum-mam co-essence. This is, in the view expressed in his 1972 commentary, followed by the glyph for tun and the usual prefix indicating white. He connected the word for white, *zac*, with the Motul definition of *ab zacal et*, meaning "to fear with shame and fright." Thus he saw the both collocations as a statement that the tun would be characterized by fear and war. This instance of T548 has subsequently been interpreted as haab, or white jaguar year (Grube in Schele and Grube 1996:173). The text at B4 is seen as a reference to drought, and the column concludes at C4 with T1.528:87.601, **u-cu-ch(u)** (*u-cuch*, his or its burden) (Thompson 1972:92; Kelley 1976:175-176; Bricker 1986:93; Grube 1996:173). The opossum-mam carries the burden of the jaguar year of fear, war, and drought, and is the co-essence of the entire concept. This unifies the content of the text with the accompanying image.

The text at the top of Dresden 25a (figure 13) has been lost due to deterioration of the page. Thompson (1972:91) reconstructed the first partly legible collocation, at C2, as T1.74.74 on the basis of his reading of the glyph on similar pages of the section. The condition of the prefix prevents verification of whether the pronoun was **u** or **ca**, but the following glyph at B3 is the name of God K. The composition is comparable to that found on page 28a, in that it follows the normal pattern in which the name of the possessed entity precedes that of the possessor. This in turn supports Thompson's reconstruction as **u**. Thompson identified the figure riding on the opossum-mam's back frame as the deity Chac, which would not agree with the text at B3. In addition to the scrollwork that emerges from the forehead of his name glyph, seen here, another hallmark of God K is his very long, complexly curving nose. Thompson apparently thought of the deity being carried as Chac because part of the nose extension is missing due to damage to the right side of the page. Nevertheless, it is clear that the form originally continued and the deity is God K, not Chac.

The ensuing hieroglyphs state "his burden" (C3) according to the same components noted above and refer to cacao (B4), using the previously mentioned elements. This is followed at C4 by a collocation that has been read as *u banal* (his food) (Thompson 1972:91) and as *u sib* (his offering) (Grube 1996:173). The two columns on the right side of page 25a predict an abundance of food (D2) and specify quantities of offerings to be made (D3 and probably E3) (Thompson 1972:91-92, Grube 1996:173).

The top of Dresden 27a (figure 14) does not exactly repeat the constructions of the other pages in the set, although enough of the first partially legible collocation (located at C2) remains to show that it was definitely T1.74:74 (his or its mam). In this case, the prediction for an abundance of food, not the name of an owner of the opossum-mam, follows at B3. The next information, at C3 and B4, says that this is the burden of the tun/haab. The entry at C4, T66:23,

has been read by Grube (1996:173) as *inab* (seeds). In my opinion, this is partially confirmed by the definition in the Cordemex Dictionary (Barrera Vásquez, et al. 1980:270) and by its context in an almanac found on pages 15b-16b of the Dresden Codex. It occurs on Dresden 15b (right side; for a facsimile, see *Codex Dresdensis* 1975), held by a goddess who is seated below a text that opens with a verbal statement, *u-pak-ab* ([third person singular] planted) (Bricker 1986:147-148). The fourth (final) glyph in the page 15b unit is also T66.23. On page 27a, two references to tamales are painted at E2 and D3. These glyphs pertaining to food made of corn are consistent with the deity carried by the opossum-mam, the young maize god (Thompson 1972:92). This means that the identity of the owner of the mam is stated in the illustration, but it is not written in the surviving hieroglyphs on the page. It is the tun/haab, symbolized by the maize god, that possesses the burden of an abundance of food. Of course, it is the mam that literally carries the burden of the maize god. The entire concept of the coming tun/haab is his co-essence.

Returning to the question of how page 28a should be read, it seems more plausible that the possessive pronoun attached to T74:74 is T1 (*u*, his or its), than T25 (*ca*, our). This is consistent with the concept of possession expressed in the companion New Year pages, whereas an invocation of “our grandfather” is not. The tun/haab (at C4) is associated with the glyph for dead person (*ah-camal[la]*, Bricker 1986:101-102), and this entity possesses the death god who in turn owns the opossum-mam and is carried by him. The black way (*uay*) of the uayeb ceremony rotation is the co-essence of the death god and the tun/haab of death.

## VI. CONCLUSIONS

In its connection with the T1.74:74 opossum-mam in the New Year pages of the Dresden Codex, 130?572.47, can be read as both way (*uay*) referring to a day and its night and the way (*uay*) idea of co-essence. This section of the manuscript presents personifications of fates and characters created as incarnations of the orderly passage of time in the Maya calendar system. Elsewhere in the manuscript, superhuman figures based on human form participate in activities that would have regularly occurred among mortals on earth, like marriage, as shown on page 21c (Bricker 1986:69). The preconquest Mayans projected their daily concerns onto the celestial realm of the gods. The opossum-mams and their accompanying superhuman deities were not produced by the casting of spells or other forms of witchcraft that create *nahuals*, which supports application of the co-essence approach that Monaghan emphasized.

I would agree with Alessandro Lupo (1999:23) that in pre-Hispanic Mesoamerica, personal identities were more fluid than they are in European societies. He observes that co-essences provided the hope of additional assistance for survival in a precarious natural environment. I would add that co-essences additionally supported an orderly existence derived from a sophisticated intellectual universe created by the Mayans to synthesize diverse elements.

## VII. ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank Albérico Nogueira de Queiroz and Eduardo Corona-M for organizing this symposium and for the opportunity to participate. It is always a pleasure to use the collection in the Center for Southwest Research (CSWR), a division of the University of New Mexico library system, and I appreciate the assistance of Nancy Brown Martínez has given me in using resources there. Additionally, I thank Liz Cooper and Cindy Picard of Zimmerman Library (also part of the UNM library system) for helping me obtain materials there. The images of the Dresden Codex that illustrate this study were made with a KIC machine at the CSWR.

## VIII. REFERENCES

### Codex facsimiles

1975 *Codex Dresdensis. Sächsische Landesbibliothek Dresden (Mscr. Dresd. R 310)*. Commentary by Helmut Deckert and Ferdinand Anders. Graz, Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis*. (foreword by Eva Lips)

[1962] Berlin: Akademie-Verlag.

### Codex Dresden, Codex Madrid, Codex Paris, and the Grolier Codex

1985 *Los códices mayas* (introduction and bibliography by Thomas A. Lee, Jr.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

Arzápalo Marín, Ramón (director), with the collaboration of Rosana de Almeida, María Isabel López Rosas, Patricia Martel Díaz-Cortés, Carlos Strassburger Frías, and Alejandro Villanueva González

1995 *Calepino de Motul. Diccionario Maya - Español*. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Antropológicas).

Baeza, Bartolomé José Granado

1845 Los Indios de Yucatan. *Registro Yucateco*, vol. 1:165-178, Available at <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hnlpj;view=1up;seq=169>, consulted May 24, 2018.

Barrera Vásquez, Alferdo (director), Juan Ramón Bastarrachea Manzano and William Brito Sansores (editors), with the collaboration of Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora, and Domingo Dzul Poot.

1980 *Diccionario Maya Cordemex. Maya – Español, Español Maya*. Mérida, Yucatán: Ediciones Cordemex.

Bricker, Victoria R.

1986 *A Grammar of Mayan Hieroglyphs*. Middle American Research Institute, Pub. 56. New Orleans: Tulane University.

Edmonson Munro S.

1976 Mayan Calendar Reform of 11.16.0.0.0. *Current Anthropology* 17(6):713-716.

Förstemann, Ernst (editor)

1880 and 1892 *Die Maya-Handschrift der königlichen Bibliothek zu Dresden*. Leipzig 1880 and Dresden 1892.

Foster, George

1944 Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2, 1-2:85-103.

Fox, James A. and John S. Justeson

1984 Polyvalence in Mayan Hieroglyphic Writing. In *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany (Publication 9), edited by John S. Justeson and Lyle Campbell, 17-76.

Graham, Ian and Eric von Euw

1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, pt. 1. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Houston, Stephen and David Stuart

1989 The *Way* Glyph: Evidence for “Co-essences” among the Classic Maya. Research Reports on Ancient Maya Writing, No. 30. Washington, D. C.: Center for Maya Research.

Houston, Stephen and Karl A. Taube

1987 “Name-Tagging” in Classic Mayan Script: Implications for Native Classifications of Ceramics and Jade Ornament. *Mexicon* 9 (2):38-41.

Kelley, David Humiston

1976 *Deciphering the Maya Script*. Austin and London: University of Texas Press.

Landa, Diego de (introducción por Ángel M<sup>a</sup> Garibay K.)

1978 *Relacion de las cosas de Yucatan*. México, D. F.: Editorial Porrúa, S.A.

Also see Tozzer 1941.

López Cogolludo, Diego (prologue and notes by Jorge Ignacio Rubio Mañe)

1957 [1688] *Historia de Yucatan* (fifth edition) 2 vols. Mexico: Editorial Academia Literaria.

Lupo, Alessandro

1999 Nahualismo y tonalismo. *Arqueología Mexicana* 6 (no. 35):16-23.

Michelon, Oscar (editor)

1976 *Diccionario de San Francisco*. Graz, Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

Monaghan, John

1998 The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica. *RES: Anthropology and Aesthetics* 33:137-146.

Paxton, Merideth

1986 *Codex Dresden: Stylistic and Iconographic Analysis of a Maya Manuscript*. 3 vols., Ph.D. dissertation. Albuquerque: University of New Mexico.

1992 *Codex Dresden: Late Postclassic Ceramic Depictions and the Problems of Provenience and Date of Painting*. In *Sixth Palenque Round Table, 1986*. Merle Greene Robertson (General Editor) and Virginia M. Fields (Volume Editor), 303-308. Norman and London: University of Oklahoma Press.

1997 *Códice Madrid: análisis de las páginas 75-76*. In *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio*. Vol. 1. Edited by Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa, and Rodrigo Martínez Baracs, 63-80. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección

de Estudios Históricos, and Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.

2001 *The Cosmos of the Yucatec Maya: Cycles and Steps from the Madrid Codex*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schele, Linda and Nikolai Grube

1997 *The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshop. The Dresden Codex*. Transcribed and edited by Phil Wanyerka. Austin: Maya Workshop Foundation, Inc.

Thompson J. Eric S.

1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. Norman: University of Oklahoma Press.

1970 *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.

1971 [1950] *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*. Norman: University of Oklahoma Press. (fourth printing [third edition]).

1972 *A Commentary on the Dresden Codex*. Philadelphia: American Philosophical society.

Tozzer, Alfred M. (editor and author of extensive notes)

1941 Landa's *Relación de las Cosas de Yucatan, a Translation*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnohistory, Harvard University. Cambridge, Massachusetts: Published by the Museum.

1. THE DRESDEN CODEX, PAGE 28A, OPOSSUM FIGURE WITH HUMAN FEATURE



From Förstemann 1880 and 1892 images (Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis [1962]).

2. THE DRESDEN CODEX, PAGES 25-28, THE CEREMONIES OF THE NEW YEAR



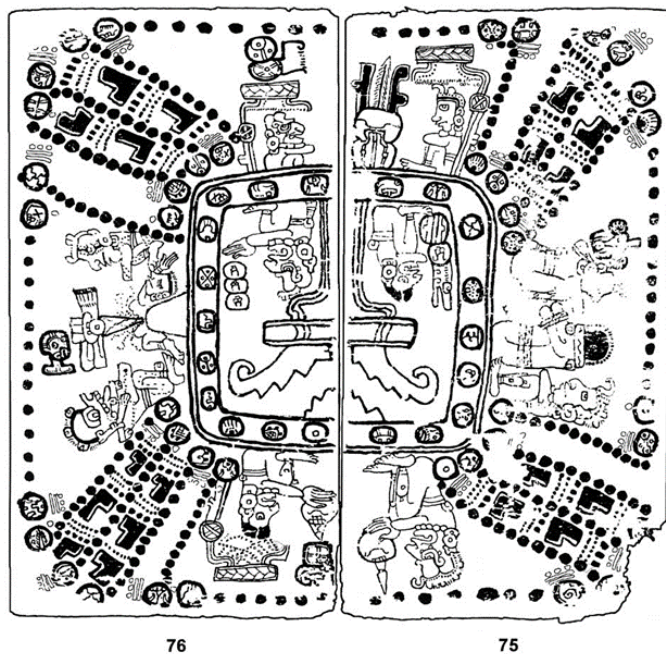
From Förstemann 1880 and 1892 images (Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis [1962]).

3. THE DRESDEN CODEX, PAGE 26, CEREMONY TO INTRODUCE A HAAB BEGINNING ON THE DAY ETZ'NAB



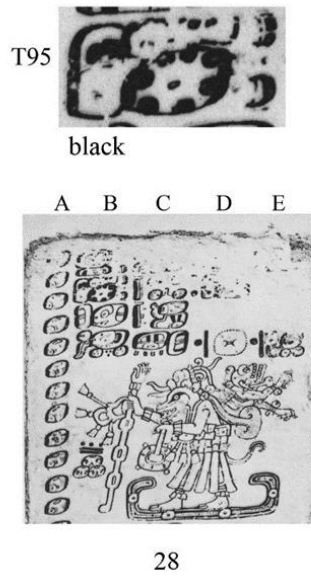
From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

4. THE MADRID CODEX, PAGES 76-75, DIAGRAM OF THE WORLD DIRECTIONS. REDRAWN BY THE AUTHOR FROM LOS CÓDICOS MAYAS (1985)



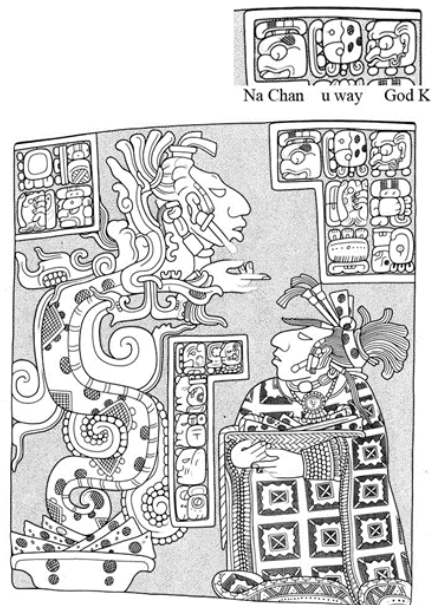


5. THE DRESDEN CODEX, PAGE 28A, WITH THE AFFIX MEANING BLACK

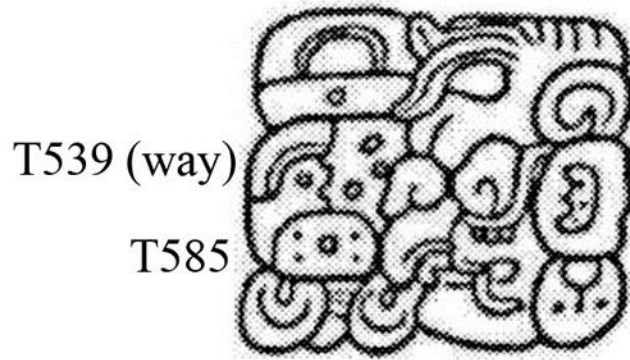


From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

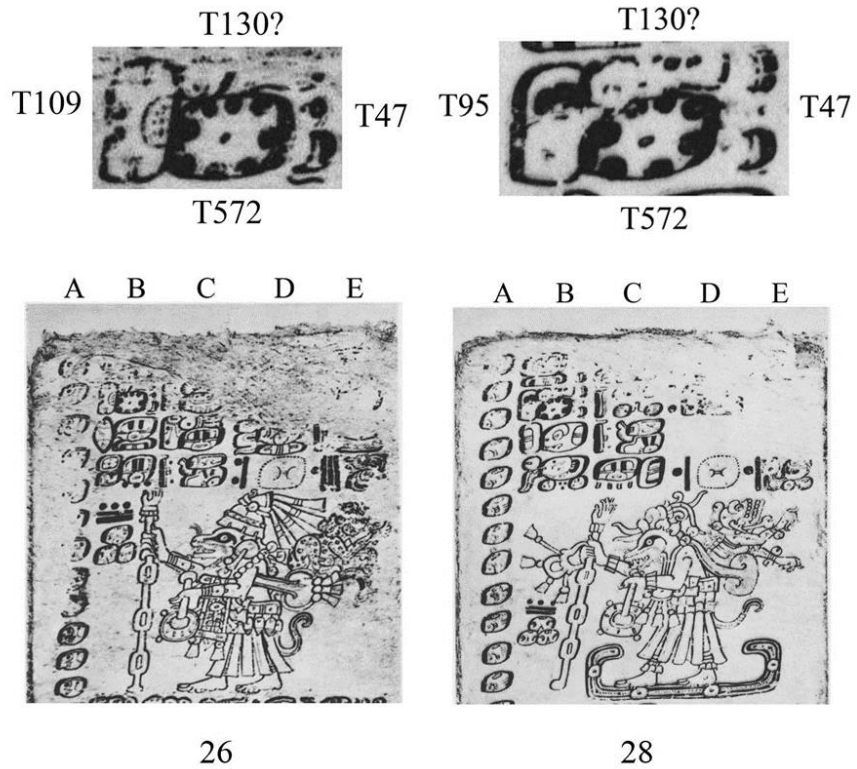
6. YAXCHILÁN, LINTEL 15, WITH DETAIL OF T539, MEANING UAY. FROM GRAHAM AND VON EUW (1977:39)



7. PALENQUE, PALACE TABLET, F12, THE UAYEB GLYPH. FROM HOUSTON AND STUART (1989:11, FIGURE 8A)



8. THE DRESDEN CODEX, PAGES 26A AND 28A, THE UAY GLYPH



From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

9. THE DRESDEN CODEX, PAGE 28A, ACANTUN MOTIF



From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962])

10. THE DRESDEN CODEX, PAGE 28A, POSSESSIVE STATEMENT CONCERNING THE UAY

T1? T25?



T74?  
T74

T1

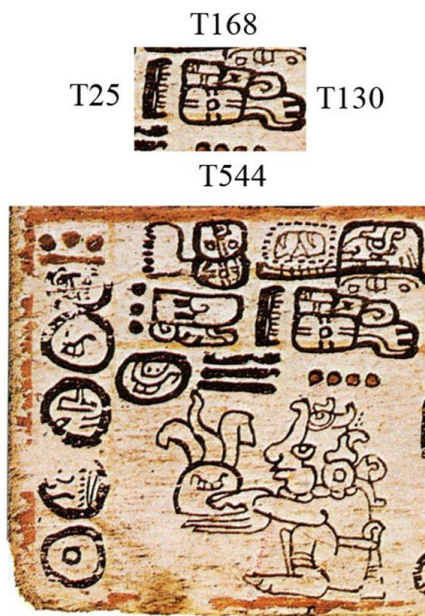
T25  
T25



T130

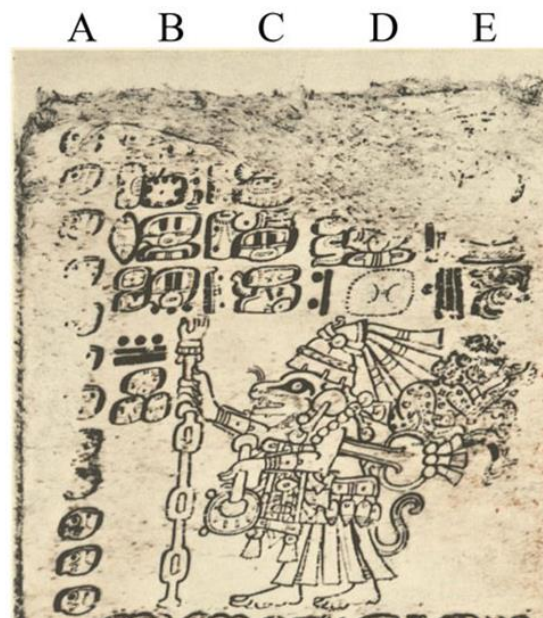
From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962])

11. THE MADRID CODEX, PAGE 97D, TEXT REFERRING TO “OUR LORD SUN.”



From Los Códices Mayas (1985)

12. THE DRESDEN CODEX, PAGE 26A



From Förstemann 1880 and 1892 images (Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis [1962]).

13. THE DRESDEN CODEX, PAGE 25A

A B C D E



From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

14. THE DRESDEN CODEX, PAGE 27A

A B C D E



From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

15. THE DRESDEN CODEX, PAGE 28A

A B C D E



From Förstemann 1880 and 1892 images (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

# RETORNO A VINLAND

Olsen, Keld Anker

## RETORNO A VINLAND<sup>1</sup>

### I. INTRODUCCIÓN

El antropólogo francés Philippe Descola ha sugerido la palabra “universalismo relativo” como término colectivo para un conjunto de modelos sobre los rasgos característicos de los modos de identificación con los que el hombre construye su mundo.

En su opinión, existen cuatro modos y, aunque los modos son diferentes, tienen el mismo valor y no se puede decir que uno sea mejor que otro. Un modo de identificación es dominante en cualquier momento dado (Descola 2013: 233).

Sabemos que los modos de identificación dominantes pueden ser reemplazados, como por ejemplo sucedió en Europa. Allí, sin embargo, fue una dominación abigarrada en la que el modo anterior aparecía codo con codo con el contemporáneo. Trataremos de dar un ejemplo de Dinamarca.

### II. ONTOLOGÍA Y LA RELACIÓN ENTRE IDENTIDAD SOCIAL Y OTREDAD SOCIAL

Para Descola, cada individuo como sujeto se concibe de manera que el sujeto se convierte en lo que es mediante el encuentro con los fenómenos (Descola 2014: 273). Hay una necesidad de algo más para ser uno mismo (como un mensaje de Bateson en los circuitos). Por lo tanto, el mundo no está abierto a los seres humanos para su uso libre, pero tienen que percibirlo a través de un filtro.

Descola establece la hipótesis de que las personas construyen su mundo desde si consideran que las entidades que las rodean se asemejan a sí mismas en las interioridades o en las materialidades, o si difieren de sí mismas en las interioridades o en las materialidades. Por eso, la relación con un *aliud* se determina de manera diferente en ontologías diferentes:

a) El naturalismo es la cosmovisión científica, donde solo las personas tienen conciencia, mientras que los animales y las plantas también tienen “cuerpo”. Es crucial distinguirse radicalmente de los demás, pero la otredad siempre ya entra en el juego en el proceso de identificación asociado con la autocomprensión y es problemático mantenerse alejado (Michaelsen 2017). Cuando se producen situaciones de este tipo, uno debe aprender a mantener juntas las diferencias y separar las similitudes.

b) En el animismo, las especies no humanas comparten la conciencia y actuación con los seres humanos, pero están separadas de ellos por sus cuerpos. Así, los animales y las plantas vivían en sociedades de la misma manera que lo hacen las personas y pueden comunicarse con ellas. Los vecinos son “los mismos” en una distancia corta o “un poco diferentes” un poco más lejos del hábitat (Descola 2013: 362).

c) En el totemismo, los seres humanos, animales y plantas dentro de una clase particular comparten las mismas características físicas e individuales de un prototipo. Se

---

<sup>1</sup> Vinland o Tierra de los Viñedos fue el nombre dado por los vikingos a la parte de la costa noreste de América del Norte.



puede buscar una universalización totemística para individuos fuera de su área con las mismas características abstractas (Lévi-Strauss 1969: 170).

d) En el analogismo, todos los residentes del mundo, hasta los elementos más básicos, son diferentes entre sí, y, por lo tanto, el esfuerzo recae en encontrar conexiones entre ellos (una red de similitudes y diferencias). A pesar de que es urgente en una multitud de elementos individuales aparearse, obtener hijos fructíferos (es decir, hipostasiar) y encerrarse sobre sí mismo, la red ha asignado más lugares vacíos a la gente al margen de la comunidad, es decir, a las personas en los prados, a las del otro lado de la montaña o al otro lado del mar o fuera del cielo (Descola 2013: 273, 303)<sup>2</sup>.

Descola imagina que cada ontología pertenece a esquemas que reúnen a personas y cosas más allá del globo<sup>3</sup>. En cada uno de los Archipiélagos conformados por el uso común del mismo modo de identificación, se pueden observar todos los “colectivos de isleños”, cada uno de los cuales se considera diferente de los demás.

Las convergencias estructurales de las taxonomías autóctonas puede ocurrir (presión de la selección basada posiblemente en compatibilidades) y tal vez especialmente entre los colectivos analogistas. Esta complacencia depende de una correlación parcial entre modos de clasificación similares entre sí, en tanto que se han desarrollado en contextos analogistas comparables, pero que son geográficamente distintos (Descola 2013: 220). ¿Existe por eso un entendimiento particular entre analogistas?

### III. UN EJEMPLO DEL ARCHIPIÉLAGO ANALOGISTA

*Tawantinsuyu* es una palabra quechua<sup>4</sup>, pero tal vez como modelo de organización socio-cultural-geográfico no se restringió únicamente al territorio andino, ya que podemos reflexionar sobre si los vikingos tuvieron organizaciones duales y cuatripartitas en sus formas de vida como los andinos. Por ejemplo, las excavaciones arqueológicas realizadas muestran los círculos divididos en cuatro por una cruz, tal y como también se ven en las formas de organización de viviendas o fortalezas vikingas como Trelleborg, Nonnebakken, Fyrkat, Aggersborg, Borgeby (en Escania) o Borgring (véase Palomino Flores 2008).

Las fuentes etnohistóricas de los incas o los vikingos dicen que el asentamiento del poder central (Cuzco en Perú o Isøre Asamblea Nacional en Dinamarca) estaba rodeado por 4 regiones (Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu) o 4 asambleas de paisaje (Lund (en Escania), Ringsted, Viborg y Urnehoved). En aquella época, el poder político no recaía en una persona, sino en el asentamiento del poder central. Por ello, el rey vikingo o el Inca tenían que solicitar la aprobación de la Asamblea Nacional o el Consejo Real en asuntos importantes (Aggesen 1967: 67; Saxo 1996: I.3.72, II.11.18, II.12.46, II.12.50; Guamán Poma de Ayala 1615: 366-367; Lozano Castro 1994: 12; Palomino Flores 2009).

Además, es posible que también, como una herencia de la época de los vikingos, las parroquias rurales<sup>5</sup> tuvieran una división de la asamblea local en reuniones de consejos de las aldeas, respectivamente, *ovensogns* y *nedensogns*, o *ovensogns*, *mellemsogns* y *nedensogns*<sup>6</sup>, correspondientes a la división andina de las provincias o asentamientos en *hanansaya* (parte

---

<sup>2</sup> “Todo bajo el cielo” es un nombre antiguo de China.

<sup>3</sup> Esquemas: patrones incorporados para tratar con el mundo exterior.

<sup>4</sup> Tawa=4; ntin=sufijo que denota unión, acompañamiento; y, suyú=región.

<sup>5</sup> Sogn: una población de un territorio local que va a un lugar de cita (un santuario o una asamblea).

<sup>6</sup> Existen datos sobre esta asignación de varias parroquias rurales, pero no se sabe qué tan común es; el ejemplo de la tripartición es lo único conocido.

superior/de arriba) y *burinsaya* (parte inferior/ de abajo), o bien de manera tripartita en *hanansaya*, *chaupisaya* (parte en medio) y *burinsaya* (Guaman Poma de Ayala 1615: 1083).

#### IV. UN SISTEMA CATEGORIAL ANDINO

La pareja es la unidad en el pensamiento andino y hay palabras diferentes para designar parejas de varios tipos en quechua: “dos entes juntos que conforman un par”, “uno con su pareja”, “dos en sentido de una cosa dividida en dos partes” y “un par de dos cosas separadas atadas juntas, como dos toros tensados en el yugo para arar” (Palomino Flores 2009: 2015; O’Connor/Robertson 2001: 3).

En particular, los términos *yanantin* y *masintin* han sido tratados por distintos antropólogos (Béjar 2008; Raahauge 1994). Raahauge caracteriza *Yanantin* como la pareja de personas o cosas que a nivel general son del mismo tipo y parecen simétricas, pero a nivel particular, hay una diferencia y parecen asimétricas (Raahauge 1994: 40). A nivel del individuo la asimetría se describe por cualidades tales como: alto-bajo, masculino-femenino, mayor-menor, derecho-izquierdo etcétera.

*Masintin* son los “seguidores” conformados por la analogía de uno de los varios ejemplos de paredes de *yanantin* (para mayor profundización, véase Béjar 2008). Esto ya se indicó, por ejemplo, al describir las construcciones incas, donde la población estaba dividida en dos parcialidades, una de *hanansayas* y otra de *burinsayas* (que son *yanantin*). Los orejones (nobles) y los indios que vivían en la parte de arriba y eran *hanansayas* fueron siempre más en número, más ricos y estimados que los de la parte baja que eran *burinsayas* (tienen las mismas cualidades o son *masintin*) (véase Murua 1987: 501).

#### V. COMPARACIÓN CON DATOS DANESSES

De vuelta en Dinamarca, se aprecia que los datos de estudios preliminares y entrevistas con personas en algunos de los lugares donde las denominaciones *oven-* (arriba-) y *neden-* (abajo-) denotan una jerarquía (Hovmark 2007: 162) reflejan similitudes con el material andino.

Según los informadores, parece que los *mager*<sup>7</sup> o cosas comparables eran la base del trato en, por ejemplo, una parroquia rural<sup>8</sup> y en el uso de analogías en las personas y cosas de la parroquia. Por ejemplo, una cadena de analogías se componía de: granjeros del pueblo fundado en la época de los vikingos, granjas más grandes (con la hacienda principal), mejores tierras, ganado más bueno, los primeros asientos en la iglesia, el distrito escolar más importante y la relación metonímica con el alóctono (es decir, cerca del edificio de la iglesia). El consejo se entendía como una individualidad con responsabilidad colectiva y la afiliación indicaba a quién se pedía ayuda y a quién se evitaba para tener éxito con sus tareas. La iglesia era (en particular) un equivalente o elemento lateral de los habitantes de arriba (correspondiente a *masintin*) y su contraparte (correspondiente a *yanantin*), el Arbusto, era (en particular) el equivalente o elemento lateral de los habitantes de abajo. A estos últimos no les gustaba ir a la iglesia, mientras que los primeros tenían que ir a la iglesia de acuerdo con el estatuto del consejo del pueblo.

---

<sup>7</sup> Mage: lo que en cierto sentido (detallado) o en todos los aspectos puede compararse o tolerarse en comparación con otra cosa; elemento lateral; contraparte; igual.

<sup>8</sup> Fodby Sogn.

Hasta los años sesenta, tuvo un significado adicional en qué parte de la parroquia se vivía. El consejo del pueblo<sup>9</sup>, disuelto hacia 1800, existe todavía como categoría en el Catastro Inmobiliario.

## VI. CONCLUSIÓN

La integración de la etnografía andina en la descripción del folclore y las parroquias danesas ha sido recibida con estupefacción por los informadores daneses. Sin embargo, cuando se analizan explícitamente las condiciones andinas, se observa la posibilidad de que los daneses de hoy pongan sus propias experiencias, dialecto, costumbres heredadas del pasado y toponimia locales, percibidas hasta ahora como elementos desiguales y sueltos, en un contexto más amplio y más directo a lo que es una creencia vulgar o una cosmovisión.

La posibilidad de que los daneses puedan preguntar sobre las relaciones andinas (“¿Por qué no tienen dos distritos escolares?”) o de que los andinos puedan hacer preguntas sobre los datos daneses (“La puerta en el lado izquierdo de la nave de iglesia, que era el lado de las mujeres, ¿no ha sido también la entrada para los hombres de la parte inferior/de abajo de la parroquia?”) existe porque ambos grupos comparten la misma ontología que es el analogismo.

La comparación con lo andino puede ser una ayuda para que los daneses entiendan que los *mager* como equivalentes y los *mager* como contrapartes se pueden comprender como una manera de organizar todo lo que los rodea y lograr así una ubicación de sí mismos frente al cosmos (véase Béjar 2008: 8). Estas categorías regularizan las relaciones que el individuo tiene con su mundo externo natural o sobrenatural (véase Béjar 2008: 8) y, por ello, llevan a un danés a, por ejemplo, esperar que la demolición del ala y la reutilización de los bloques de piedra en un cerco de piedras progrese mejor que la vez pasada<sup>10</sup>, o bien a ver la problemática de ingresar en la escuela de los autóctonos, es decir, cerca de la colina de los ogros, cuando se es de la parte superior/de arriba de la parroquia rural, o bien a percibir el código para tratar con brujas como una protección de la buenaventura de la granja.

Tales reuniones crean ejemplos de *worlding*. Los *worldings* pueden apreciarse como experimentos de percepciones y análisis de reuniones de cualquier tipo (Tsing 2010: 49-50, 64).

Que hay grietas e intermediarios o conexiones dentro de un campo de investigación<sup>11</sup> es una realidad para los científicos (véase Tsing 2010: 49-50, 64), pero nuestra investigación sobre la convergencia estructural entre las categorías *yanantin* y *masintin* y las categorías *mager* como contraparte y *mager* como equivalente, todas ellas operando con rasgos visibles de las cosas y personas, señala que también se puede llevar a un encuentro entre los andinos y daneses que, aunque espontáneamente son naturalistas en virtud de su formación formal e informal, honran una ontología analogista abyecta.

---

<sup>9</sup> El gremio.

<sup>10</sup> “Toda la hacienda principal fue derribada menos el sótano; de las piedras se construyó una granja del mismo nombre, pero los animales trajeron mala suerte y también el sótano se derrumbó y los bloques de piedra fueron usados para una nueva ala” (mito recogido por el Museo Nacional).

<sup>11</sup> Por ejemplo, el estudio del hongo *Tricholoma matsutake* que crece también en Dinamarca. El nombre danés del hongo es *Duft-ridderhat*.

Recopilar e investigar *worldings* sobre estos sistemas de categorías podría ser una meta para una investigación más exhaustiva y que requeriría probablemente de un trabajo de campo en dos lugares.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

Aggesen, Svend (1916 [1186]): “Kortfattet historie om Danmarks konger”. En Gertz, Martin Clarentius (ed.) (1967): *Svend Aggesøns Historiske Skrifter*. København: Rosenkilde og Bagger, pp. 31-88.

Anónimo (1645): “Fodby byes loev og vedtegt”. En Bjerger, Poul (ed.) (1904-1906): *Danske vider og vedtægter. Øerne*. København: Lehmann & Stage, pp. 184-193.

Béjar, Daisy Núñez del Prado (2008): “Yanantin y Masintin: La Cosmovision Andina”. En <https://dradaisy.files.wordpress.com/.../yanantin-y-masintin-yachay1.doc> (Visitado 15-10-2017).

Descola, Philippe (2010): “From Wholes to Collectives. Steps to an ontology of Social Forms”. En Otto, Ton/Bubandt, Nils (eds.): *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 209-226.

Descola, Philippe (2013 [2005]): *Beyond Nature and Culture*, traducción Lloyd, Janet. Chicago and London: University of Chicago Press.

Descola, Philippe (2014): “Modes of being and forms of predication”. En *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, No 1, pp. 271-280.

Fodby Sogns historie og arkiv. Página web. En <http://www.bistrupby.dk> (Visitado 13-10-2017).

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1615/1616): *El primer nueva corónica y buen gobierno*. København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4. Faksimile:

En <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> (Visitado 18-10-2017).

Hansen, Hans (1922): “Mern Kirke”. En *Arbog for Historisk Samfund for Præstø Amt*, 11. Aargang, pp. 28-30.

Hansen, Holger (2013): *Mern Sogn*. Mern: Manuscrito.

Henningsen, Gustav (1991): *Heksejægeren på Rugård: de sidste trolddomsprocesser i Jylland 1685-87*. Ebeltoft: Skippershoved.

Hovmark, Henrik (2007): *Danske retningsadverbier og rumlig orientering*. Ph.d.-afhandling, Københavns Universitet.

Hurtado, G. H (1974): *Formación de las comunidades campesinas en el Perú*. Lima: Tercer Mundo.

Lévi-Strauss, Claude (1969 [1962]): *Den vilde tanke*, traducción Lund, Hans Peter. København: Gyldendal.

Lozano Castro, Alfredo (1994): *CUSCO – QOSQO - Modelo Simbólico de la Cosmología Andina*. Madrid: Alfredo Lozano Castro.

Medina, Felipe (1920 [1650]): “Información sobre idolatrías en Huacho”. En Urteaga, Horacio H. (ed.): *Informaciones sobre el antiguo Perú*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. 2nd serie, 3 [Nº]. Lima: San Marti y Cía, pp. 88-102.

Michaelsen, Cathrine Bjørnholt (2016): *Det Andet i det Samme – dekonstruktive variationer over selvforhold og fremmedhed*. Ph.d.-projekt. Afdeling for Systematisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

[http://teol.ku.dk/ast/ansatte/?pure=da%2Fpersons%2Fcathrine-bjoernholt-michaelsen\(f07243d3-e34f-4f10-8934-a2da18db7e1f\).html](http://teol.ku.dk/ast/ansatte/?pure=da%2Fpersons%2Fcathrine-bjoernholt-michaelsen(f07243d3-e34f-4f10-8934-a2da18db7e1f).html) (Visitado 18-10-2017).

Morissette, Jacques/Racine, Luc (1973): “La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua”. En *Signes et Langages des Amériques. Recherches amériennes au Québec*, 3, Nos 1-2, pp. 167-188.

Murua, Martín de (1987 [1611]): *Historia general del Perú, Introducción y notas Manuel Ballesteros Gaibrois*. Madrid: Historia.

Nationalmuseet (1923): “Frasagn om kampesten”. Voldsted 484, Gl. Fodbygaard. Optegnelse.

O'Connor, John Joseph/Robertson, Edmund Frederick (2001): “Mathematics of the Incas”. En *MacTutor History of Mathematics*,

[http://www-groups.dcs.st-nd.ac.uk/history/HistTopics/Inca\\_mathematics.html](http://www-groups.dcs.st-nd.ac.uk/history/HistTopics/Inca_mathematics.html) Visitado 18-10-2017).

Olsen, Keld Anker (1986): *Inkariget – en arkaisk civilisation*. Specialerække 10. Institut for Antropologi og Etnologi, Københavns Universitet.

Olsen, Keld Anker (2006): “¿De qué van a hablar un campesino danés y un indígena Inca?”. Manuscrito.

*Ordbog over det danske Sprog* (1918-1956). 28 bind. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab: Gyldendal.

Palomino Flores, Salvador (1971): “Duality in the Socio-Cultural Organization of Several Andean Populations”. En *FOLK, Dansk Etnografisk Tidsskrift*, Vol. 13, 1971, pp. 65-88.

Palomino Flores, Salvador (2008): “Tawantinsuyu”. Colegio Profesional de Antropólogos de Perú, <http://www.cpap.pe/tahuantinsuyo> (Visitado 18-10-2017).

Palomino Flores, Salvador (2009): “Lengua Quechua y Cultura Andina”. Curso. Copenhague.

Palomino Flores, Salvador (2015): “Ser “indio” o “indígena” en las Puertas del Siglo XXI”. cpaperu.

<https://documents.tips/documents/ser-indio-o-indigena-en-las-puertas-del-siglo-xxi.html> (Visitado 18-10-2017).

Præsteindberetninger (1755): “Frasagn om Fodby Kirkes placering”. En *Danmarks Kirker* (1938): V, tomo 2, p. 1100. <http://danmarkskirker.natmus.dk/kirkesoegning/> (Visitado 18-10-2017).

Raahauge, Kirsten Marie (1994): “Prinsen og det halve kongerige. En beretning fra det inkaiske landskab”. En *Tidsskriftet Antropologi*, vol. 30, pp. 39-55.

Seddelsamlingen for Ømål. Afdeling for dialektforskning, Københavns Universitet.

Saxo Gramaticus (1994 [1208]): *Danmarks Krønike*, traducción Winkel Horn, Frederik. Viborg: Forlaget Sesam.

Tsing, Anna (2010): “Worlding the Matsutake Diaspora. Or, Can Actor-Network Theory Experiment With Holism?”. En Otto, Ton/Bubandt, Nils (eds.): *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 47-66.

Urton, Gary (1993): “Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Peru”. En *Senri Ethnological Studies* No 37, pp. 117-142.

**VECINOS, VERANEANTES Y RETORNADOS  
EN LA RAYA ESPAÑOLA. EL TIEMPO FESTIVO  
COMO MARCO DE INTENSIFICACIÓN  
DE LAS RELACIONES SOCIALES Y DEL DISCURSO  
IDENTITARIO EN UN ÁMBITO RURAL**

Báez Mediano, Alejandro

# VECINOS, VERANEANTES Y RETORNADOS EN LA RAYA ESPAÑOLA. EL TIEMPO FESTIVO COMO MARCO DE INTENSIFICACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES Y DEL DISCURSO IDENTITARIO EN UN ÁMBITO RURAL

## I. INTRODUCCIÓN.

Este trabajo forma parte de una investigación que sobre la identidad y las relaciones sociales que se está llevando a cabo en la frontera hispano-portuguesa, conocida como La Raya. Más concretamente se está haciendo trabajo de campo en la zona oeste de la provincia de Salamanca, en la Comunidad Autónoma de Castilla y León.

El núcleo del estudio se centra en los distintos discursos y prácticas de carácter identitario que aparecen entre los distintos actores que pueblan este territorio, y las relaciones que establecen dichos grupos.

El contexto socio-cultural actual donde ocurren los fenómenos estudiados es fruto de un proceso de transformación que tiene como punto definitorio la fuerte oleada migratoria que se produjo, principalmente, a mediados del siglo XX. No se puede entender este contexto sin tener en cuenta el efecto de la emigración en el tejido social. Las principales consecuencias de esa fuerte emigración, que se ven hoy en día en este territorio, son la despoblación y el envejecimiento de la población, con toda otra serie de consecuencias socio-económicas y políticas que se derivan de estos dos factores.

Consecuencia también de esa emigración es la aparición de distintos actores sociales en este territorio. Son las prácticas, discursos y relaciones entre estos diferentes grupos las que van a ser analizadas en este trabajo.

El foco de análisis de estos elementos se va a fijar en el tiempo festivo ya que la fiesta sería el locus, siguiendo a Velasco (1982) “donde tiene lugar una intensa interacción social, y un conjunto de actividades y de rituales y una profusa transmisión de mensajes, [...] y un desempeño de roles peculiares que no se ejerce en ningún otro momento de la vida comunitaria...”. Aparecerían, así, en este tiempo de forma más marcada que en el tiempo cotidiano los distintos tipos de relaciones sociales, discursos y prácticas identitarias. Así mismo, es también un lugar privilegiado para ver como los distintos actores sociales utilizan diferentes elementos de carácter histórico, político, social y cultural para hacer visible, de forma más explícita, sus reivindicaciones como grupo.

## II. ALGUNOS APUNTES SOBRE EL CONTEXTO SOCIO-DEMOGRÁFICO DESDE MEDIADOS DEL SIGLO XX A LA ACTUALIDAD. LA IMPORTANCIA DE LA EMIGRACIÓN

La frontera entre España y Portugal, salvo en las zonas del Algarve- provincia de Huelva y Minho-provincia de Pontevedra en la zona costera y la zona urbana de Badajoz- Elvas, se caracteriza por tasas demográficas muy bajas.

En el caso de las provincias de Zamora y Salamanca, pertenecientes a la Comunidad de Castilla y León en España y las provincias tradicionales de Beira Alta y Tras os Montes e Alto Douro en Portugal, se caracterizan por ser un espacio eminentemente rural, un espacio que ha quedado vacío y envejecido debido a proceso migratorio ocurrido a lo largo del siglo XX.



Hay que señalar que es la emigración el elemento fundamental que ha configurado la situación socio-económica (y política) actual de este territorio. En zona donde se ha llevado a cabo la investigación si bien se ha documentado un movimiento de emigración a finales del siglo XIX y principios del XX, esta era una migración de poca importancia en cuanto al número de personas implicadas, y a los tiempos de permanencia en el lugar de destino, el continente americano en algunos casos, sobre todo Argentina. Esta emigración tenía un carácter estacional ya que las personas que migraban pasaban una temporada corta en el lugar de destino para trabajos específicos, volviendo posteriormente al lugar de origen, y repitiendo esos desplazamientos durante algunos años. La motivación principal de estos individuos para realizar esa migración estacional era la de conseguir dinero para invertir en la mejora de sus bienes en el lugar de origen, principalmente para la compra de tierras y ganado. En el lado español de la frontera, este proceso migratorio tuvo su punto culminante a partir de mediados del siglo XX, siendo en la década de los años sesenta donde se produjo el mayor flujo de salida de habitantes.

En el contexto local, en la década de los años cincuenta del siglo XX se alcanza un techo de población teniendo como fenómeno asociado la existencia de una población joven con elevadas tasas de natalidad. Esta población, en un primer momento, está destinada al trabajo agrícola tradicional. A su vez, comienzan a sentirse de forma muy débil las transformaciones que están ocurriendo en el sistema de trabajo agrícola.

Por otra parte, en el contexto más global de España, en ese mismo periodo se llevan a cabo los Planes de Desarrollo Económico y Social, origen del denominado desarrollismo español, que tienen como fin acabar con el periodo de autarquía económica de la posguerra, fomentando el desarrollo industrial en zonas que tradicionalmente no habían sido industriales como por ejemplo Valladolid, y la revitalización de antiguos focos industriales como País Vasco y Cataluña que habían sufrido un gran declive como consecuencia de la Guerra Civil. Estas tres zonas industriales junto con Madrid y, en mucha menor medida, algunos países europeos, como Alemania y Suiza, van a ser los destinos principales de los emigrantes de la zona rayana donde se está llevando a cabo la investigación.

En la localidad donde se ha realizado el núcleo del estudio, La Encina, en la provincia de Salamanca (España), la propiedad de la tierra, salvo en un escaso número de casos, está muy fragmentada y los bienes agrícolas, léase ganado y herramientas, son escasos y, en este último caso, los utilizados tradicionalmente. Se hace cada vez más visible la incapacidad de las familias para sostener un nivel mínimo de vida y aparecen nuevas motivaciones y estrategias para solucionar las situaciones a las que se ven enfrentadas. La emigración aparece como la solución más factible, produciéndose así una expulsión de población del núcleo de origen. Son los jóvenes, cómo siempre que ocurre un proceso de emigración, los primeros que salen de los lugares de origen, iniciándose en este territorio el proceso de vaciamiento y envejecimiento tan característico de la zona de la Raya.

En este contexto general donde interactúan elementos locales y globales, los agentes tienen que tomar una decisión vital, quedarse o emigrar. Se ha utilizado, el concepto agente, porque se puede considerar que en esa época y en el ámbito rural la familia es, por encima de los individuos, el elemento principal de toma de decisiones. Además, la familia será esencial en todo el proceso que va desde la salida del lugar de origen hasta el momento del retorno, como se irá viendo.

En los discursos de los emigrantes se dejan entrever las motivaciones y las circunstancias por las que se toma la decisión de emigrar. En la mayoría de los casos aparece el elemento de penuria económica como principal desencadenante. Un emigrante comentaba que en el momento de su salida hacia el País Vasco “solo llevaba una maleta vieja con un traje y una muda, y el dinero para el viaje”. Otro elemento esencial, es el de ayuda económica a la familia, dándose el caso de

personas que emigran muy jóvenes para ayudar a la crianza de sus hermanos menores en familias donde el número de hijos en esa época es muy elevado.

También se destaca en estos discursos la dificultad, a nivel emocional, que supone dar el paso de abandono del lugar de origen, por lo que tiene de ruptura con el ámbito social y cultural donde uno ha desarrollado su vida hasta ahora. En este sentido, igualmente se señala como factor de tensión emocional las expectativas ante las circunstancias que se encontrarán en el lugar de destino. Todos los discursos nos hablan de una mayor o menor adaptación al lugar de destino. Así a la muy habitual declaración de la partida como un momento traumático, también se señala la adaptación temprana al lugar de destino. Así la persona, anteriormente señalada, comentaba que “al mes de estar allí y ver lo que había y lo que se ganaba, ya no quería volver al pueblo”. Otras adaptaciones son más lentas y dependiendo de las circunstancias personales y labores. Se dan algunos pocos casos en los que la adaptación es muy baja o no se da, y entonces la única opción, si es factible sobre todo económicamente, es regresar a la localidad de origen.

En este proceso migratorio, y para el caso que se estudia, es muy importante señalar que la importancia de las redes sociales. Para comprender el funcionamiento de estas redes, se puede partir de una primera aportación de Comas y de Pujadas (1991), que distinguen dos tipos de agentes los que denominan pioneros y los que denominan seguidores. Los primeros serían los que dan un primer paso y se establecen en una localidad donde inicialmente no se cuenta con ningún familiar ni ningún otro miembro de la localidad de origen, serían los que darían origen al establecimiento de una red. Por su parte los seguidores, serían aquellos que se establecerían en una localidad de destino con la ayuda de los primeros emigrantes de su núcleo familiar y/o vecinal allí establecidos. Estos a su vez y con posterioridad, pueden atraer a otras personas formándose así una red cada vez más densa. La posterior evolución de las circunstancias individuales y sociales puede dar lugar a cambios en la composición de las redes. Estas redes son un factor esencial de apoyo emocional ante el desarraigo y de apoyo material en cuanto a la ayuda de búsqueda de empleo o la pequeña ayuda económica que las personas que van llegando puedan necesitar. Como señala Devoto (citado por García, 2001), el funcionamiento de estas redes nos hace ver a los emigrantes como “sujetos activos capaces de formular estrategias de supervivencia y readaptación en contextos de cambios macroestructurales”, pero también como agentes con sus propias decisiones personales en un contexto más local. En el caso de La Encina, la mayoría de los emigrantes (entre un 75%-85%) se estableció en el País Vasco y concretamente en barrios periféricos de San Sebastián y localidades cercanas. Esta distribución en el País Vasco es común a la de todos los emigrantes que salieron de las localidades rayanas del lado español (Camarero, 1990). Los primeros emigrantes y sus familiares suelen trabajar en el mismo trabajo o trabajos relacionados, así como en otros trabajos conseguidos por mediación de sus jefes. Así se da el caso, de que algunas mujeres trabajaron como asistentes de casas, recomendadas por los jefes de sus padres o maridos. Esta red, a la vez que se va haciendo más densa también se va extendiendo territorialmente, asentándose algunos miembros en otras localidades cercanas, debido principalmente a cuestiones laborales (mejores trabajos y/o mejor remunerados) o de vivienda (viviendas más baratas y/o mejores). A su vez, los que van llegando también establecen sus propios vínculos familiares por medio del matrimonio bien sea con miembros de su localidad o de su misma zona de origen, como con individuos de otras zonas. De esta forma, las personas que tuvieron que emigrar han podido mantener las relaciones sociales con miembros de su propia localidad de origen, y de otras vecinas de la misma comarca y provincia, y cómo se verá luego, su incidencia es muy notable en la vida local de La Encina, cuando regresan, como se verá posteriormente.

En cuanto a las cifras, y con referencia a la localidad de La Encina, la población pasó de 796 habitantes en 1950 a 121 en 2014 (INE). Este proceso se ha dado en todas las localidades a uno y otro lado de la frontera. Como consecuencias principales de este proceso migratorio, aparte de la

pérdida de población se encuentran el envejecimiento y la masculinización de la población. Con datos del 2014(INE) sobre la misma localidad, nos encontramos que el 53% de los habitantes eran mayores de 60 años, y que el 62% de la población eran varones y el 38% mujeres. Sobre el terreno, esto se traduce en que en la localidad habitan muy pocas mujeres jóvenes y que están concentradas en las edades de más de 60 años, donde la ratio entre hombres y mujeres está más equilibrada. Esta situación, limita a un más el crecimiento demográfico, ya que las tasas de natalidad son muy bajas, casi nulas.

### III. TRES CATEGORÍAS SOCIALES: VECINOS, VERANEANTES Y RETORNADOS.

La emigración como gran transformación, ocurrida en el mundo rural a partir de los años cincuenta del siglo XX en el territorio de La Raya ha conformado los grupos que actualmente conforman el entramado socio-cultural de esta zona.

Así, y en el caso de la localidad aquí estudiada, se pueden distinguir tres grupos sociales principales: los vecinos, los veraneantes y los retornados. Estos grupos cuentan con características diferenciables que los distinguen de los otros, a la vez que hay un fondo común muy profundo de experiencias y concepciones comunes entre todos ellos.

Pero hay dos aspectos esenciales para comprender el desarrollo de la vida social en la localidad de La Encina en relación a estos tres grupos. El primero, son las relaciones, tanto cooperativas como conflictivas, entre ellos como se verá posteriormente en relación al tiempo festivo. El segundo, es el tránsito de los individuos de uno a otro grupo, que nos muestra como las condiciones socio-económicas y las propias estrategias de los actores sociales (individuos y familias) ante estas circunstancias, conforman el desarrollo de la vida social.

Los vecinos son los que han permanecido en la localidad de nacimiento a lo largo de toda su vida, dedicados principalmente a la agricultura y la ganadería. Son nombrados por ellos mismos como “los de aquí”, y por los grupos de los veraneantes y los retornados como “los del pueblo”. Son los hombres mayoritarios en este grupo frente a las mujeres, fruto como señala Konvalinka (2013) de la conjunción de factores provenientes de las formas de herencia, la división sexual del trabajo, los valores culturales relacionados con el género, etc., que hacen que el camino más provechoso para que las mujeres pudieran desarrollar sus proyectos vitales era abandonar el campo.

En cierta forma, en la propia definición de “los del pueblo” se ve que este grupo es visto por todos los grupos como el que mantiene unida la estructura social de la localidad, por encima de distancias espaciales. Si no existieran personas que viven continuamente en la localidad y con las que se mantienen relaciones familiares, y aunque las personas que un día tuvieron que emigran y sus descendientes mantuvieran casas en la localidad y regresaran puntualmente, no habría el mismo elemento de continuidad que actualmente. Actualmente, las redes sociales digitales son un elemento esencial para divulgar a las personas que viven fuera de la localidad, los acontecimientos que ocurren en esta, sean defunciones, reparación de calles, decisiones del ayuntamiento, y por supuesto, distintas celebraciones festivas. Son pues el grupo fundamental para mantener el arraigo a la localidad de los miembros de los otros grupos.

El grupo de los veraneantes es el mayor en relación al número de personas que pertenecen a él. Son los emigrantes que salieron de la localidad en su juventud, a los que se han unido las segundas y terceras generaciones, que ya nacieron en la localidad de destino, con sus familias. Este grupo es denominado como “veraneantes”, “los forasteros”, “los de fuera” por los vecinos. Esto es debido, en muchos casos, a que se considera que hace tiempo que abandonaron la localidad y han desarrollado la mayor parte de su vida en otro lugar. A ello hay que añadir que estos emigrantes

de primera generación han ido aumentando sus familias con sus hijos y nietos que a su vez han formado sus propias familias, lo que para muchos vecinos son personas extrañas, con las que se mantienen muy pocas relaciones y por periodos muy cortos de tiempo. Este grupo se hace presente sobre todo en los periodos vacacionales y festivos, y más concretamente en las fiestas que se celebran en el periodo estival.

Al grupo de los retornados pertenecen principalmente personas jubiladas que permanecen por tiempo más prolongado en la localidad, normalmente correspondientes a los periodos más cálidos del año. Salvo por estar formado por personas jubiladas, es el grupo más difícil de diferenciar con respecto a los demás grupos. Esto se hace ya patente en que no tienen una autodefinición clara, y tampoco los definen claramente los otros dos grupos. Alguna vez, hay personas de los otros grupos que se refieren a ellos, en tono más o menos jocoso, como “los casi del pueblo”, lo que indica su posición ambivalente.

Es esencial destacar para mostrar claramente el tejido social de la localidad y las relaciones que se establecen entre las personas de los distintos grupos, el tránsito de individuos y familias de un grupo a otro a lo largo de su vida.

Aunque se pueda tener una visión estática del grupo de los vecinos como fijados a la localidad de origen, hay que señalar que muchas personas de este grupo durante algunos años de su juventud emigraron temporalmente para conseguir dinero tanto para poder tener un fondo económico para empezar una vida de casados, o para ayudar a los progenitores en el mantenimiento de familias muy numerosas y complementar los exiguos ingresos del campo. Como el cierre de un círculo, muchas de estas personas, una vez llegada a la edad anciana, se han visto obligadas a transitar por distintas localidades donde residen sus hijos, en lo que se conoce como “estar a meses”

Muchas de las personas pertenecientes al grupo de los veraneantes han pasado a engrosar las filas del grupo de los retornados una vez que han alcanzado la edad de jubilación y permanecen por tiempos más prolongados en la localidad de origen.

Los retornados a la vez que sus condiciones familiares, como no tener que cuidar de sus nietos, y de salud, se lo permiten, pasan a ser considerados como pertenecientes al grupo de los vecinos, una vez que sus periodos de estancia en la localidad se hacen más prolongados.

#### IV. FIESTA, IDENTIDAD, COOPERACIÓN Y CONFLICTO.

El otro aspecto central señalado anteriormente, es las relaciones que se establecen entre los distintos grupos y que se hacen más intensos y visibles en el tiempo festivo.

Lo primero que hay que señalar es que la emigración masiva también ha condicionado de manera fundamental el tiempo festivo.

La primera prueba de la transformación en el locus festivo, con su correlato en las relaciones sociales, a raíz del proceso migratorio de los años cincuenta del siglo XX es el cambio en el ciclo festivo de la localidad. Estos cambios han ido en tres direcciones; algunas fiestas han perdido importancia, otras la han aumentado y en otras ha desaparecido temporalmente para renacer después con sustanciales cambios. Es una constante en la zona de La Raya y en otros lugares donde la emigración ha sido considerable, que las denominadas “fiestas mayores”, normalmente la fiesta del Patrón/Patrona, hayan perdido fuerza ante las “fiestas menores” localizadas estas en los meses de verano, principalmente en el mes de agosto, cuando no creadas recientemente en esas fechas. La fiesta principal en La Encina, la del Santo Patrón, era el 19 de mayo, y en la actualidad la fiesta principal es el 18 de agosto. Mientras que aquella ha quedado reducida a una celebración de dos o tres días, con escasas actividades, la segunda se dilata por un

espacio de una semana con actividades de lo más variado. Es en estas fiestas de agosto donde se hacen presente de forma más clara las dinámicas que se establecen entre lo tradicional, lo identitario y los distintos grupos de actores.

Para los vecinos y los retornados las fiestas de mayor tienen un carácter “más familiar” que las fiestas de agosto.

Las fiestas de agosto son organizadas por una comisión de festejos que se elige entre todos los habitantes de la localidad sean vecinos, retornados o veraneantes. La fuerza de numérica de este último grupo se hace patente en la elaboración de las distintas actividades. Las personas elegidas para la comisión de fiestas lo son por el período de tiempo que duran las fiestas de agosto de cada año. Tiene carácter voluntario, por lo que hay casos, aunque muy pocos, en los que las personas elegidas no participan en la comisión. Por otro lado, también hay personas que participan en la comisión de fiestas de forma voluntaria durante varios años si ser elegidos. La comisión de fiestas no solo se encarga de programar las distintas actividades, sino que también se encarga de llevarlas a cabo, con lo que la carga de trabajo es abundante. La existencia de esta comisión de fiestas nos habla de la permanencia de la cooperación y el trabajo en común, algo muy habitual en el trabajo agrícola tradicional, al tiempo que sirve para establecer o profundizar en relaciones con personas con las que se mantienen contactos más o menos esporádicos. También nos habla de la fuerza del vínculo social y de la necesidad por parte de los individuos de tener reconocimiento por parte de la comunidad mediante el trabajo en beneficio de esta (González de la Fuente, (2011). La comisión también encauza la participación del poder local, el Ayuntamiento, y otras instituciones públicas y privadas, así como de los habitantes de la localidad en los festejos, a través de cuotas económicas u obsequios.

Dentro de las actividades programadas en estas fiestas de agosto, hay varias de ellas, principalmente para los niños y los más jóvenes, como son rallyes fotográficos, rutas senderistas, exposiciones, etc., se pueden considerar, a priori, poco relacionadas con el ámbito rural y más propias de un ambiente urbano y, en todo caso, muy alejadas de lo que son consideradas como actividades festivas tradicionales. En todo caso, nos hablan de un traslado de lo urbano a lo rural y de la necesidad adquirida por los grupos sociales de nuevas formas lúdicas, al tiempo que muestra, como se señalaba anteriormente, la fuerza del grupo de los veraneantes que es donde se concentra la población juvenil e infantil. Pero, por otro lado, al lado de esas nuevas actividades, e incluso dentro de ellas, se hace una revalorización de la tradición como elemento esencial del discurso identitario. Así, una de las actividades que más éxito ha tenido en los últimos años, y que continúa realizándose, es la exposición de fotografías antiguas que se han recuperado de las distintas familias de la localidad y que “muestran” como era la vida local en las décadas de los años cuarenta, cincuenta, sesenta y setenta, del siglo XX, e incluso antes. Esta actividad sirve de acicate para establecer conversaciones entre distintas personas que rememoran sus tiempos juveniles, produciéndose en algunos casos la aparición de un sentimiento de nostalgia (Díaz Viana, 2008; 2013), pero también aparecen apelaciones que señalan el cambio a mejor en los aspectos vitales, fruto del ejercicio de una memoria más clarividente, si bien siempre propensa a eliminar las malas experiencias y potenciar los buenos recuerdos. Aparecen, así, discursos en los que se reivindica el origen común y sirven para reforzar las relaciones sociales que son más tenues al ser distintos los lugares de destino de las diferentes familias de emigrados y al ser ya escasa la población que reside de forma continuada en la localidad.

También se realizan demostraciones donde se han recuperado los antiguos trabajos agrícolas, en concreto de la trilla con las antigua herramientas y animales, y con toda una parafernalia de ‘comida típica’ donde participan todas las personas interesadas, incluidas las de las nuevas generaciones que nunca habían realizado ese tipo de trabajo. En esta recuperación tienen

una importancia esencial los recuerdos de las personas de la localidad de más edad que rememoran como se realizaban las distintas labores agrícolas y sirven de base para la recreación. En relación a esta actividad, podríamos considerar que si bien, se parte de los recuerdos de las personas de mayor edad, se produce una reapropiación con fines lúdicos de antiguas prácticas laborales, ya que los procedimientos y las relaciones en el ámbito del trabajo agrícola ya no son las mismas que en décadas. Por otro lado, también se ha producido una revalorización, con fines expositivos, de antiguas herramientas agrícolas que en muchas ocasiones estaban casi en ruina y olvidadas en cualquier rincón una vez que habían perdido su utilidad práctica para las labores del campo. Podemos considerar, desde un punto de vista antropológico, que tanto los objetos materiales en forma de herramientas como el uso que se hacía de ellas, forman parte de un todo con fines de marcadores identitarios (Alonso Ponga, 2009).

Pero en este tiempo festivo, también aparecen momentos de tensión y conflicto, debido, principalmente, a las actividades festivas que habría que programar. Como ejemplo de ello, se pueden citar dos casos ocurridos. El primer caso se produjo cuando se decidió hacer una votación para recuperar las capeas taurinas. Tradicionalmente, en la localidad, tanto en las fiestas de mayo como en las de agosto, se habían celebrado capeas en plazas hechas con carros de labranza, que se suspendieron debido a que los reglamentos que se fueron aprobando por las distintas administraciones exigían medios que resultaban demasiado onerosos para las posibilidades económicas de una localidad de las características de La Encina. También en la localidad se le ha dado mucha importancia a la celebración de verbenas con grupos cada vez más grandes y más costosos. Suelen celebrarse tres días de verbena, costeados un día el Ayuntamiento los gastos, y los otros dos días son costeados gracias a las cuotas que pagan los vecinos para hacer posible las fiestas. En este contexto, hace unos años tras un periodo de propuestas de un tipo y otro que llegaban a odios del alcalde, el Ayuntamiento decidió promover una votación con la idea de reinstaurar un día de capea a cambio de eliminar un día de verbenas. Ni que decir tiene que el hecho fue un tema recurrente desde que se comunicó la propuesta hasta que se celebró la votación. En la votación ganó por muy escaso margen el mantenimiento del día de verbena y la no celebración de capeas. Cabe señalar, que por las discusiones establecidas de manera informal y por las respuestas obtenidas al preguntar sobre este asunto, las personas más mayores, los habitantes locales de todas las edades y en especial, los jóvenes del pueblo, estaban a favor de la recuperación de las capeas, mientras que eran sobre todo las personas de segunda generación, o sea, sobre todo hijos y en menor medida, nietos, de los emigrados retornados, los que estaban a favor de que se mantuviera el día de verbena.

El otro hecho puntual que nos habla de conflicto ocurre con la celebración litúrgica del día principal de las fiestas, que consiste en una misa y una procesión por las calles del pueblo. Las personas de mayor edad, y sobre todo las locales, desaprueban que las personas más jóvenes no participen en la procesión, sobre todo a la hora de llevar la imagen religiosa, que tiene un gran peso, durante de la procesión, y consideran una falta de respeto que otras personas estén en los bares hablando o gritando, a la vez que se desarrolla el acto religioso. Señalar como dato, que hace un par de años, en las fiestas de Semana Santa, fue tema muy comentado, el hecho de que se tuvo que 'bajar' la imagen que sale en procesión durante las fiestas de agosto desde la ermita hasta la iglesia del pueblo en un remolque de un vehículo, cuando había mucha población joven en la localidad que podría haberla trasladado en andas como se había realizado tradicionalmente.

## V. CONCLUSIONES.

La gran transformación que supuso el gran movimiento de emigración en el territorio de La Raya a mediados del siglo XX, ha conformado la existencia de los grupos actuales que conviven en las localidades de esta zona. El tránsito de los individuos de un grupo a otro, y las relaciones

que establecen estos grupos, sobre todo, en el tiempo festivo, y que vehiculan entre la cooperación y el conflicto, así como la reivindicación identitaria de pertenencia a un lugar común, nos muestran, al mismo tiempo, la importancia de este proceso de cambio en la vida actual de estas comunidades.

## VI. BIBLIOGRAFÍA.

Alonso Ponga, J.L. (2009): “La construcción mental del patrimonio inmaterial”. En: Patrimonio Cultural de España. Nº0: 45-63.

Cañamero, A. (1990): “Los campos migratorios: Una aproximación a su estudio”. En: Lurralde, Nº. 13, pp. 351-358.

Comas, D; Pujadas, J.J. (1991): “Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia”. En: Papers, Nº. 36, pp. 33-56

Díaz Viana, L. (2008): Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe. Madrid: UNED.

Díaz Viana, L. (2013): ¿Dónde mejor que aquí? Dinámicas y estrategias de los retornados al campo en Castilla y León. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.

García Abad, R. (2001): “El papel de las redes migratorias en las migraciones a corta y media distancia”. En: Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Nº. 94 (11).

González de la Fuente, I. (2011): “El sistema de cargos en una sociedad local urbanizada, industrializada y mestiza”. En: Salas Quintanal H. J., Rivermar Pérez, M. L., Velasco Santos, P., (eds.): Nuevas Ruralidades. Expresiones de la transformación social en México. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Juan Pablos Editor, pp. 165-181.

Konvalinka, N. (2013): Gender, Work and Property. An Ethnographic Study of Value in a Spanish Village. Frankfurt-on-Main: Campus Verlag.

Velasco, H.M. (1982): “A modo de introducción”. En: Velasco, H.M. (ed.): Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete, pp. 5-25.

**LAS NOCIONES DE TERRITORIO,  
CULTURA Y NATURALEZA EN EL CONSUMO  
DE LOS PRODUCTOS DE CALIDAD**

Amaya Corchuelo, Santiago  
Mauleón, José Ramón  
Farré Ribes, Marta  
Lozano Cabedo, Carmen  
Aguilar Criado, Encarnación



# LAS NOCIONES DE TERRITORIO, CULTURA Y NATURALEZA EN EL CONSUMO DE LOS PRODUCTOS DE CALIDAD<sup>1</sup>

## I. INTRODUCCIÓN

Las investigaciones sobre la alimentación forman parte inherente de varias disciplinas, pero si nos centramos en los trabajos que en las últimas décadas vinculan alimentación y cultura, debemos señalar aportaciones que inciden en la importancia de la alimentación en el debate global/local (Bauman, 2010) y derivaciones de este gran campo en torno a la patrimonialización de la comida versus modernización (Ascher, 2005), migraciones y turismo o comida vinculada al ciberespacio y redes. Por otro lado, tenemos la gran preocupación en torno a la carencia alimentaria, acompañada de propuestas que abordan de forma aplicada la seguridad alimentaria (Díaz y Gómez, 2005). Finalmente se sigue prestando atención a aspectos con una larga trayectoria reflexiva desde las ciencias sociales como son los valores de la alimentación con la intención de conocer a las sociedades actuales. Es una fórmula para traducir el mundo mediante los símbolos culinarios de sus rituales festivos, de los espacios para el consumo y la sociabilidad, de las distinciones de género o de clase, del comportamiento de los consumidores y sus dispares hábitos alimentarios (Douglas y Baron, 1979; Goody, 1995; Espeitx, 2005).

Una idea clave de todo ello, es que el hombre, que es un animal omnívoro, no está solo guiado por su fisiología en las prácticas relacionadas con las selecciones alimentarias que efectúa en el medio, de forma que estas acciones están fuertemente sometidas a sus valores culturales (Lévi-Strauss, 1965; De Garine, 1998; Contreras, 2002; Gracia, 2010). La elección de los alimentos en nuestras sociedades es una decisión motivada por multitud de factores, lo cual puede presentarse ante nuestros ojos como un asunto arduo para ser investigado. Uno de los precedentes en el estudio de la alimentación lo desarrolló la escuela del estructuralismo, cuando tras la segunda guerra mundial, Levi-Strauss (1965:19-29), identificó la comida como un campo fundamental de investigación mediante el que la cocina se convierte en lenguaje para expresar su estructura inconsciente.

Aquella fue una forma de dejar claro que el hecho alimentario implica prácticas, representaciones, imaginarios y clasificaciones que desvelan visiones diversas del mundo (López, Mariano y Medina, 2017). Las culturas nunca dejan solos a los comensales a la hora de decidir sobre la comida; porque las normas y las “gramáticas” de la cocina, que vinculan texturas, sabores en platos y preparaciones, dan sentido social al comer. Definitivamente el debate acerca de qué es “comer bien” tiene que ver con la escala de valores de una cultura. Así en el ámbito alimentario de las sociedades complejas se están generando nuevos significados relacionados con nuevas percepciones<sup>2</sup> sobre la naturaleza y territorio, y sobre

---

<sup>1</sup> Este trabajo es resultado de la investigación correspondiente al proyecto I+D (CSO2013-42468-P) del Ministerio de Economía y Competitividad "Las marcas de calidad en el mundo rural: nuevos retos para productores y consumidores."

<sup>2</sup> Como sabemos, una cosa es lo que se dice y otra la que realmente se hace o piensa, un ámbito es el de las declaraciones y otro el de las prácticas, pero, en cualquier caso, los resultados de este trabajo aportan datos muy significativos avalados por una contrastada metodología. Por otro lado, la percepción puede ser entendida como la visión del mundo de un grupo social, o bien como lo entendemos y usamos aquí, atendiendo a Vargas (1994) que señala que: "la percepción depende de dos aspectos: los estímulos físicos y sensaciones creados por la experiencia y situaciones vividas, y por otro lado de la selección y la organización de dichos estímulos y sensaciones que tienen que ver con la satisfacción de necesidades individuales y colectivas..., que brindan la capacidad para producir pensamientos simbólicos, que se conforma a partir de estructuras culturales, ideológicas, sociales e históricas que orientan la manera como los grupos sociales se apropian del entorno".

una percepción de cultura imbricada con tradiciones culturales procedentes de un mundo rural idealizado.

El análisis de estas dinámicas donde asistimos a procesos en los que se demandan productos alimentarios con calidad territorial se engloban en el marco conceptual de la "nueva ruralidad"<sup>3</sup>, un contexto que responde a esquemas económicos y sociales muy alejados del inmovilismo que se atribuía al mundo rural. Ahora, en aquel mundo rural estereotipado y dicotómico con el urbano, se muestran reglas innovadoras, nuevos escenarios donde la modernidad líquida<sup>4</sup> permea todos los niveles (Bauman, 2010).

La progresiva especialización de los espacios rurales en producción de calidad y el uso de marcas para distinguir sus productos en mercados globales (DOP, IGP, Agricultura Ecológica, Marcas Territoriales, y otras) es uno de los aspectos que caracteriza a la "nueva ruralidad" (Amaya-Corchuelo, 2017). Los resultados que exponemos aquí son producto del proyecto de investigación cuyo marco teórico entiende dichos procesos e iniciativas como transiciones entre sistemas de economía doméstica a economía de mercado, en la medida que la estrategia de la distinción se construye desde el saber hacer de los productores, como formas de valor añadido que convierten a estos productos locales en competitivos en los mercados globales. En dicho marco teórico, los consumidores constituyen pieza clave para desentrañar cómo son percibidas las estrategias de los productores y los valores fundamentales en los estos agentes basan sus elecciones alimentarias. Además, la investigación de los consumidores permite analizar las razones de por qué variables del ideario colectivo como naturaleza o territorio asociadas a productos certificados venden más que otras.

Este tipo de estrategias de creación de valor añadido se han convertido en herramientas de trabajo para las instituciones que implementan los actuales programas de desarrollo rural en Europa, pues incorporan y promueven el enfoque territorial que caracteriza a los programas europeos desde la reforma de la Política Agraria Comunitaria (PAC) de comienzos de 2000 (O'Connor, 2006). Por lo tanto, estamos asistiendo a una incesante proliferación de marcas, auspiciadas en muchos casos desde los mismos *Grupos de Acción Local* (GAL), que promueven la transición del mundo rural hacia una nueva economía de valor capaz de responder a los retos de la globalización (Moreno y Aguilar, 2013; Amaya-Corchuelo, 2017).

Desde esta perspectiva, tal como hemos mencionado antes, resulta relevante desvelar los aspectos más valorados en la elección de los alimentos por los consumidores, particularmente de aquellos que corresponden a tres casos emblemáticos en nuestro país como el aceite de oliva, el queso Idiazábal y el jamón ibérico, sectores agroalimentarios inmersos en las dinámicas certificadoras de productos de calidad territorial y ampliamente incardinados en los proyectos europeos aplicados en los territorios de procedencia de estos productos.

Este hecho constituye, particularmente en el ámbito europeo, una base sólida para el desarrollo rural a través de la valorización de las tradiciones culinarias. El discurso sobre estas tendencias es transversal y afecta a la economía, al desarrollo de los territorios, a las formas de acceso a los alimentos, a la producción y distribución agroalimentaria, al consumo, a la publicidad, al medioambiente, entre otras numerosas manifestaciones y representaciones culturales. Es esa transversalidad la que convierte al fenómeno del consumo de productos

---

3 Una realidad que ahora responde a nuevos esquemas económicos y sociales alejados del inmovilismo y dualidades como rural/urbano, fuera/dentro, etc. Aquí entendemos y analizamos los espacios rurales como una parte plenamente incardinada en las lógicas y dinámicas globales.

4 Bauman hace alusión a que la modernidad se ha tornado como un líquido con todas sus cualidades, donde no hay barreras físicas que impidan su inserción en cada rincón del planeta.

con anclaje territorial en un discurso político, intergeneracional y globalizado (Amaya-Corchuelo, Fernández-Zarza y Aguilar, 2018).

Este arraigo de los alimentos, sus funciones y sus significados, se van transformando y perdiendo gradualmente por la adopción de nuevos hábitos alimentarios o por la sustitución y la incorporación de otros. En este sentido, actualmente el papel de los consumidores es determinante, más aún cuando existe una tendencia que transforma las necesidades básicas de alimentación en gustos o deseos secundarios (Espeitx, 2005; Leyva y Pérez, 2015; Amaya-Corchuelo *et al.*, 2016). De esta manera cuando hablamos de consumidor y alimentación, por razones pragmáticamente financieras, la mayor parte de las investigaciones se concentran en el consumidor con poder adquisitivo. Son investigaciones costeadas por la industria agroalimentaria, donde se evalúan sus productos para mejorarlos<sup>5</sup>. Tales estudios son escasamente críticos en relación con el producto comercializado por dicha empresa. Pero más allá de determinismos económicos, en cada consumidor coexisten tendencias a demostrar su nivel económico con satisfacer su gula, disfrutar una dieta sana, su modernidad, o su autenticidad cultural. Y es aquí donde dichas tendencias convergen con los procesos de construcción de la calidad alimentaria. En estos procesos conviven dinámicas de territorialización/desterritorialización y estandarización/singularización que ponen de manifiesto la diversidad de respuestas territoriales locales a la uniformidad de las exigencias globales (Aguilar, *et al.*, 2017). Ahí precisamente se ubican tres sistemas alimentarios en nuestro país que hemos abordado empíricamente, el jamón ibérico, el queso Idiazábal y el aceite de oliva. Tres productos muy representativos de la industria agroalimentaria española que comparten características comunes como la de poseer la certificación de DOP, lo que los convierte en productos muy apreciados tanto a nivel local, como bien posicionados en los mercados globales. Constituyen productos muy enraizados con la historia y la cultura española. Sus principales diferencias radican en la naturaleza de producto *commodity* del aceite, frente a la de gourmet del queso Idiazábal y del jamón ibérico. La existencia de estos rasgos comunes y de sus diferencias constituyen elementos fundamentales para proceder a su análisis.

Hemos abordado tres casos empíricos de alimentos certificados: aceite de oliva, jamón ibérico y queso Idiazábal, utilizando una metodología cualitativa y cuantitativa, aplicando técnicas como entrevistas abiertas y semidirigidas con distintos actores implicados en las experiencias de las IG's analizadas, así como la observación participante. En estos casos la distribución de entrevistas por tipo de actores ha sido esta:

---

<sup>5</sup> En este sentido pueden verse a modo de ejemplo tantos artículos académicos: La certificación de la calidad y de la alimentación en jamones y paletas del cerdo ibérico (Silva Rodríguez, Reina & Ventanas Barroso, 2010), o este otro trabajo de Jurado, García, Timón y Carrapiso (2007): Effect of ripenin time and rearing system on amino-acided related flavor compounds of Iberian ham. Como sobre todo el contenido de trabajos correspondientes a revistas del sector de la distribución alimentaria como ALIMARKET (<https://www.alimarket.es/alimentacion/revista>), la revista ARAL (<http://www.revistaaral.com/es/revistas.php>) o la revista DISTRIBUCIÓN Y CONSUMO (<http://www.mercasa.es/publicaciones>).

TABLA 1. NÚMERO DE ENTREVISTAS EN RELACIÓN A TIPO DE ACTORES Y UNIDAD DE OBSERVACIÓN

Producto	Productores (Ganaderos/Olivareros/ Pastores)	Técnicos y transformadores (Instituciones y Empresas)	Representantes (Asociaciones/ Instituciones)	Promotor / Distribuidor	Gerente Presidente Empresa	Total Entrevistas
Jamón Ibérico	30	26	1	7		64
Aceite de oliva	55	70	20		33	178
Queso Idiazábal	6	11				17

Fuente: elaboración propia

Los datos obtenidos mediante la metodología cualitativa nos sirvieron, entre otras cuestiones, para elaborar cuestionarios a aplicar a los consumidores de cada caso. Estos cuestionarios se aplicaron con la siguiente distribución por casos:

TABLA 2. NÚMERO DE ENTREVISTAS A CONSUMIDORES EN CADA UNIDAD DE OBSERVACIÓN

Producto	Jamón Ibérico	Aceite de oliva	Queso Idiazábal
Nº de encuestas Industriales y productores	204	178	
Nº de encuestas consumidores	804	801	953

Fuente: elaboración propia

## II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Si nos centramos en nuestros casos de estudio, tres producciones con certificaciones de calidad, desde un punto de vista analítico, la creación de una marca de calidad conlleva – entre otras cosas- la definición de un conjunto de normas colectivas, que limitan las prácticas de los actores incluidos en el nuevo marco normativo. Desde un punto de vista práctico, la creación de estos nuevos marcos institucionales conduce a (1) la homogeneización de prácticas, (2) la apropiación de saberes locales y (3) la construcción del sello de singularidad sobre una necesaria recombinação entre tradición e innovación para conseguir la certificación de calidad. Sello de calidad que resulta un constructo en base a la singularización mediante valores, en buena parte valores especialmente significativos entre los consumidores. Los actores involucrados tienen que realizar un esfuerzo colectivo para re-pensar y re-diseñar el producto a certificar y etiquetar, así como las diferentes prácticas, conocimientos y acuerdos que lo hacen posible. Pero veamos algunas particularidades de los tres casos.

### II.1 *Queso Idiazábal*

Se trata de un queso de leche de oveja, un particular tipo de ganadería ovina que generó prácticas tradicionales en la zona norte de España, concretamente en País Vasco y Navarra. Actualmente este tipo de explotaciones de ganado ovino continúa existiendo (5.580

en el País Vasco y Navarra) y se caracterizan por su alto grado de multifuncionalidad en tanto en cuanto constituyen un referente cultural del territorio en cuestión, es una de las principales fuentes de ingresos al tiempo que una actividad que incentiva el mantenimiento del medio ecológico de la zona y configura un paisaje característico. Por otro lado, la multifuncionalidad de las explotaciones radica en que suponen el nicho donde se mantienen y reproducen los conocimientos y saberes tradicionales tanto de la actividad del pastoreo como de la elaboración de los quesos. Este tipo de queso ha generado la dinámica de valorización a través de la certificación Denominación de Origen Queso Idiazábal (DOQI). La mayoría de las explotaciones y ovejas de este territorio son de aptitud lechera y la casi totalidad de la leche se destina a elaborar queso, el cuál mayoritariamente está amparado por la DOQI.

En 1987 se creó la DOQI como una herramienta destinada a promocionar este tipo de queso y proteger su calidad mediante la certificación. Los requisitos y normas básicas para los pastores consisten en que la zona de producción de leche es el País Vasco y Navarra (excepto el Valle del Roncal), que las ovejas deben ser de razas autóctonas (latxa o carranzana) y su alimentación se ajuste a prácticas tradicionales, fundamentalmente mediante el aprovechamiento directo de pastos. En el 2016 había 365 explotaciones en la DOQI produciendo 8,9 millones de litros de leche.

En la DOQI hay registrados pastores y elaboradores. El número de pastores o de explotaciones agrarias asciende a 365, y su número ha seguido una tendencia descendente. No obstante, la producción de leche, la materia prima para elaborar el queso ha estado aumentando de manera constante a excepción del período 2011 a 2013 como consecuencia de la crisis económica. Ante la inseguridad de cobrar por la leche, algunos pastores se han visto desanimados a mantener el ordeño de las ovejas.

De esta forma, el sector productor es muy distinto al de hace 10 años: las 522 explotaciones del año 2006 se han reducido en un 30%, y los 7,6 millones de litros producidos han aumentado en un 17%. En consecuencia, se ha producido una importante reestructuración en el sector en el que han desaparecido bastantes explotaciones y las que se mantienen producen, por término medio, 24.334 litros, un 67% más que hace 10 años.

Este queso ha sido elaborado tradicionalmente por los propios pastores hasta que en la década de 1970 surgieron las primeras queserías que compraban la leche a los pastores. Los pastores que elaboran y venden al consumir el queso crearon la asociación *Artzai Gazta* (“queso de pastor”) con el fin de defender una forma artesana de elaborar el queso Idiazábal. La crearon, incluso antes de surgir la propia DOQI. Como la mayoría de ellos están dentro de la Denominación, el queso que comercializan cuenta con el sello de la DOQI y con el de Artzai Gazta. Desde el año 2017, la propia etiqueta de la DOQI incluye el término “Baserrikoa – De caserío – Fermier - Farmhouse cheese” en los quesos elaborados por los propios pastores.

Por tanto, estamos ante un producto certificado mediante la figura de Denominación de Origen Protegida basado en explotaciones de ovino de leche con un elevado índice de multifuncionalidad (ambiental, cultural, económica y alimentaria). En dicho contexto no solo la DOQI, sino también la asociación Artzai Gazta están diseñadas y pensadas para proteger un territorio de producción, unas razas, una forma de obtener la leche y un saber hacer para elaborar el queso.

En esta dinámica productiva y de consumo podemos señalar fortalezas como la buena valoración del queso de pastor por parte del consumidor o que este queso adquirido al propio pastor o en comercios de las localidades donde se produce es de menor coste que el adquirido en los supermercados y procedentes de las queserías. El etiquetado nos ofrece datos gráficos sobre iconografía y tipos de mensaje entre productor y consumidor:

## IMÁGENES REPRESENTATIVAS USADAS EN EL ETIQUETADO DEL QUESO IDIAZÁBAL

### Ejemplos de etiquetas con los cuatro tipos de imágenes más importantes



Fuente: datos del trabajo de campo y de la obra "Pastores y queserías en la Denominación de Origen queso Idiazábal: acceso a la denominación, apoyo público, y simbolismo del etiquetado."

El queso Idiazábal es un alimento específico asociado históricamente al País Vasco y Navarra; allí radica su producción y su nicho de consumo. Tal como se ha evidenciado en nuestro trabajo de campo, incluso las etiquetas del producto y el mensaje que transmiten hacen referencia, precisamente, a un alimento ligado a quien lo ha producido, a su cultura y territorio. La marca comercial que se emplea en la etiqueta está vinculada, en el 67% de los casos, al lugar concreto donde se ha elaborado (el nombre de la casa donde vive la familia, el nombre de la persona que lo ha elaborado o su dirección). Frente a la creciente presencia de alimentos distantes y anónimos, se trata de un alimento perfectamente localizado, vinculado a un lugar concreto. Esta información supone, además de un fuerte compromiso con la calidad para quien lo elabora y una garantía para quien lo consume, el conocimiento de la orografía por los consumidores. Las imágenes incluidas en la etiqueta refuerzan este vínculo entre explotaciones concretas, elaborador y consumidor. Las más frecuentes son las que incluyen ovejas (el 29,7% de las etiquetas), paisajes naturales cercanos y reconocibles (el 19%), el caserío donde vive y/o trabaja la familia (el 14,8%), y el productor con el rebaño en el entorno donde vive (el 12%). Sin embargo, a diferencia de los otros alimentos objeto de esta investigación como el aceite de oliva o el jamón ibérico, el conocimiento de este queso y los consumidores del mismo, no se extienden al resto del país, sino que se circunscriben fundamentalmente a la zona productora.

### II.2 *Aceite de oliva*

España ocupa la primera posición mundial en superficie de olivar dedicado a la producción de aceite de oliva. Según el Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente (MAGRAMA), este país produce el 60% del aceite de la UE y el 45% de la producción mundial. La región de Andalucía, a su vez, proporciona el 60% del olivar a nivel estatal y dispone del 14% de la superficie de olivar del mundo; de aquí sale el 80,2% de la

producción de aceite del país y el 27,6% mundial (MAGRAMA, 2016). Partiendo de semejantes cifras es fácil entender el enorme significado económico, social y cultural tanto del manejo de los olivares, del cultivo de la aceituna y de la producción de aceite de oliva en este país. Sus profundas implicaciones penetran a nivel de paisajes, territorio, patrimonio cultural o tejido social, entre otras muchas.

En las últimas décadas y bajo el contexto de la proliferación de producciones de calidad certificada a la que no hemos referido arriba, un producto como el aceite de oliva ha pasado de ser una *commodity* a un producto de calidad. Estamos asistiendo a un proceso de doble naturaleza en el que se solapan dos realidades, puesto que el aceite de oliva continúa consumiéndose de forma generalizada dentro de nuestro país, pero al mismo tiempo existe un proceso de especialización, tecnificación, capitalización en pos de la máxima calidad del producto, tanto de cara a mercados locales como internacionales. En muchos territorios del país la producción aceitera respondía a una escasa tecnificación y recolección tardía, mezclándose aceitunas de suelo y vuelo, con una baja capacidad de producción de las almazaras tradicionales, o con discutibles condiciones para el almacenamiento de aceituna lo que conlleva la fermentación de la misma. Ante este contexto en gran parte ya superado, encontramos un replanteamiento y rediseño de todo el proceso. En ese tránsito hacia la consecución de productos de calidad, asistimos al surgimiento de nuevos actores locales, la implantación de saberes especializados, sistemas de control y regulación, agencias políticas de apoyo y control (UE/estado y regionales), planificación, tecnificación y transformación de los procesos de elaboración, distribución y consumo. Por tanto, se da una transición desde economías locales al mercado global en una parte significativa del sector aceitero. Podríamos resumirlo en la idea de que se persigue la cultura de la calidad del aceite de oliva, tal como lo expresaba uno de nuestros informantes al señalar que se trata de: “cambiar prácticas y producir calidad para un consumidor que sepa diferenciar entre los diferentes tipos de aceite”.

En este nuevo contexto hemos seleccionado una serie de zonas de nuestro país (se produce aceite y existen olivares prácticamente en todo el territorio español) y marcas representativas de dicho proceso, cada una de las cuáles con su idiosincrasia, aunque formando parte del mismo proceso, pero a la vez mostrando características representativas de los diferentes caminos que se dan entre el sector olivarero y aceitero estatal para encarar este camino hacia la calidad. Son cuatro las unidades de observación con DOP:

1) Estepa y Puente Genil. En esta zona se creó Oleostepa como cooperativa de 2º grado en 1987, lo que supuso el germen de la evolución del sector. Oleostepa creó la DOP Estepa en 2005.

2) Priego de Córdoba. En este caso varias cooperativas y almazaras privadas crearon la DOP Priego de Córdoba en 1995, convirtiéndose desde entonces en un actor estratégico en la zona y en el sector al liderar no sólo los proyectos productivos del aceite, sino otros complementarios o afines vinculados al sector terciario, sobre todo. Su calidad territorial se basa en los valores asociados a la calidad tales como el orgullo de la DOP y la diversidad de marcas como identidad territorial.

3) Montoro-Adamuz. En este caso surgió la DOP Montoro-Adamuz como proyecto político en 2007, auspiciada por el Grupo de Desarrollo Rural Sierra Morena Cordobesa y la Cooperativa Adamuz. Los principales valores asociados a la calidad residen en que promueven la calidad como seña de identidad incipiente.

4) La DOP Les Garrigues.

## IMÁGENES REPRESENTATIVAS DEL ETIQUETADO DEL ACEITE DE OLIVA



Fuente: datos del trabajo de campo

Hay que tener muy en cuenta que nos encontramos que la calidad es el nuevo eje discursivo de los territorios olivareros; que las zonas y marcas que optan por la calidad del aceite representan un escaso peso cuantitativo pero un gran peso simbólico, identitario y de sinergias territoriales; que existe una diversidad de itinerarios el paso de "cultura olivarera" a "cultura del aceite" y el productivismo de calidad entendido como profesionalización, innovación, centralización, saber experto y calidad "multifuncional" (territorio, saber-hacer olivarero, diversificación, panier-biens).

Por tanto, tal como se infiere de manera palmaria de las dos imágenes anteriores, asistimos en el caso del aceite de oliva a una doble realidad, donde encontramos por un lado un posicionamiento empresarial destinado a un consumidor habitual, tradicional si queremos. Destinado a este nicho de mercado continúan usándose eslóganes claramente vinculados a imágenes sobre procesos manuales (barea de olivos), recurrencia de imágenes de olivos, olivares y fotos antiguas, frases cargadas de significados que anclan el producto al territorio y la tradición olivarera y aceitera, tales como "aldea de ...", "el empiedro de ...", "la almazara de ...". Paradigma de ello es la primera imagen, una garrafa de aceite de cinco litros con un etiquetado que muestra un olivar. Por otro lado, asistimos mediante el etiquetado a

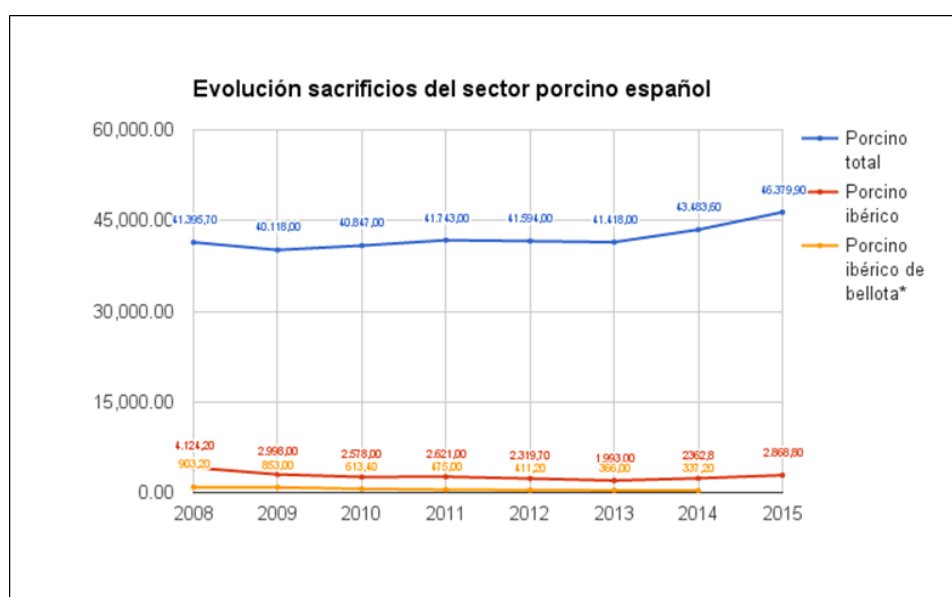


la plasmación de la calidad científico técnica, el constructo mencionado anteriormente donde la capacidad de modernización supone el valor en alza y donde el destino principal de sus productos está en ese tipo de nuevo consumidor, postindustrial, sobre todo urbano y exigente con los alimentos que compra y come. La imagen segunda sustancia esta otra situación en el sector productivo aceitero, donde cantidades discretas de aceite de alta calidad, se enfrasan en llamativos diseños, en botellas de colores oscuros en las que destaca un elaborado etiquetado.

### II.3 El jamón ibérico

El sector porcino español es un ámbito productivo pujante de la industria cárnica. Un gráfico correspondiente a la evolución de los sacrificios nos dará una perspectiva cuantitativa precisa sobre el sector porcino y del sector porcino ibérico<sup>6</sup> en particular.

GRAFICO 17.



Fuente: MAGRAMA, 2016

La realidad es que existe un ingente sector cárnico porcino de capa blanca ante el que el ibérico es casi insignificante. Es más, dentro del mismo, los cerdos ibéricos de bellota<sup>8</sup>, a su vez, son numéricamente poco representativos. Pero es en este pequeño nicho productivo donde se generan los valores relacionados con la imagen de calidad (Amaya y Aguilar, 2013).

Las DOP del sector porcino ibérico en España comenzaron a gestarse en la década de los 80 del siglo pasado y actualmente representan el máximo exponente de la vinculación de un producto como el jamón ibérico con una profunda identificación de las poblaciones de este territorio con su medio ecológico: la dehesa<sup>9</sup>; así como con los manejos agroganaderos

<sup>6</sup> La raza de cerdo ibérico es autóctona y propia del suroeste de España y sur de Portugal. Se asocia a los medios ecológicos de este territorio a los que dicha raza está adaptada. Su porte y constitución es menor que el de otras razas, pero su exigencia para mantenerse y engordar es menor. Sobre todo, destacan las características organolépticas de su carne, representadas fundamentalmente en el jamón ibérico de bellota.

<sup>7</sup> Las cantidades están expresadas en millones de cabezas sacrificadas y para el caso del ibérico de bellota, en miles de cabezas. El año 2014 es una estimación pues aún no existen datos oficiales, y del año 2015 todavía no existen cifras.

<sup>8</sup> Fruto de los árboles de la dehesa y símbolo, icono que representa a este bosque y se vincula con la máxima calidad del jamón.

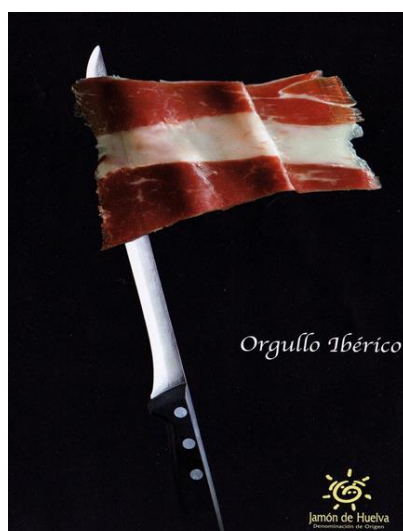
<sup>9</sup> La dehesa es un sistema agrosilvopastoril con árboles en grado variable de densidad, pastos herbáceos, cultivos puntuales y ganado en una interacción relativamente sostenible mediante prácticas y conocimientos agrícolas y ganaderos. Bosque caracterizado por árboles de la familia *quercus*, sobre todo encinas y alcornoques, cuyo fruto llamado bellota es

e industriales que forman parte indisociable de la historia y la cultura locales (Froehlich, J.M. y Amaya-Corchuelo, S 2017). En la actualidad existen cuatro DOP: Guijuelo, Dehesa de Extremadura, Jabugo (antes Sierra de Huelva) y Valle de los Pedroches.

Decíamos antes que los sacrificios de los cerdos ibéricos apenas alcanzan los 2,5 millones, lo que supone un 5,5% de la producción porcina española. De todos estos animales un pequeño porcentaje que no llega al 5% fueron los cerdos ibéricos certificados entre los cuatro DOP existentes actualmente. Puede parecer paradójico que sea en este reducido segmento de producciones certificadas donde se concentra el mayor prestigio de este producto.

Pero como hemos indicado ya, lo que es relevante de cara al valor añadido de un producto como este con un sello de calidad, es que al final de la cadena comercial el consumidor asocie el producto al prestigio derivado de nombres como "ibérico", en primer lugar, pero también a otros como "dehesa" o "montanera"<sup>10</sup>, términos que exclusivamente pueden utilizarse en las piezas amparadas por la Norma de Calidad del Ibérico<sup>11</sup> o por una de las DOP. Estos vocablos encierran el valor de la tradición y generan importantes rendimientos económicos.

#### IMÁGENES SIGNIFICATIVAS SOBRE JAMÓN IBÉRICO



Fuente: <http://www.dopjabugo.es/es/denominacion-de-origen>

---

especialmente apto para que los cerdos ibéricos engorden y su carne adquiera cualidades organolépticas específicas. Para abundar en su conocimiento se puede ver la obra *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de Tentudía. Vol. I. La dehesa y las tierras calmas* (Acosta, Díaz y Amaya, 2001), o *Economía y energía de la dehesa extremeña* de Pablo Campos (1984), u otra de Santiago Amaya (2012) *Patrimonio vivo. Vigencia del comunismo agrario en el siglo XXI*.

10 Temporada de maduración de las bellotas y fase de engorde del cerdo mediante bellotas.

11 Principal normativa para certificar productos ibéricos junto a las DOP. La Norma del Ibérico señala literalmente en el artículo 14 dedicado al etiquetado que “Queda prohibido el empleo de los términos “Ibérico puro” “Ibérico” así como cualquiera de las estirpes del “Ibérico”, “montanera”, “recebo”, “bellota”, “pata negra” y “dehesa” en los productos regulados por esta norma que no se ajusten a la misma.”.



Fuente: trabajo de campo de Mario Fernández Zarza

En los territorios adeshados donde se encuentran aproximadamente tres millones de hectáreas de dehesa<sup>12</sup>, predomina una tipología de manejos ganaderos que constituyen un modo de gestión de un territorio basado en prácticas agronómicas tradicionales. La centralidad de estas prácticas reside en el aprovechamiento de la montanera y la producción del cerdo de raza ibérica. Estamos señalando así, que las producciones de jamón ibérico de bellota son inherentes a la identidad cultural de las sociedades locales de todas las zonas de dehesa, cuya actividad fundamental reside en la explotación de este particularísimo bosque y en la transformación de los cerdos. La dehesa es aquí el *terroir*, el paradigma de la base de la calidad que vincula a un territorio (adhesado) con un histórico producto (jamón ibérico de bellota). Y, tal como se puede comprobar en la última imagen, son precisamente la dehesa y el cerdo ibérico los paradigmas del constructo de la calidad del jamón ibérico, los cuáles se siguen usando de forma recurrente ante el consumidor. También es cierto que encontramos campañas de publicidad innovadoras que continúan recreando imágenes de los "mas tradicional" del sector, como la que aparece arriba, la corespondente a la campaña "Orgullo Ibérico". Se llevó a cabo hace pocos años por la DOP Sierra de Huelva (ahora DOP Jabugo) y en ella manejan el cuchillo jamonero y la loncha de jamón (corte manual) simulando una bandera que simboliza la española.

### III. RECAPITULANDO

El aumento de las marcas de calidad constituye uno de los fenómenos ligados tanto a las nuevas funciones de los espacios rurales, como a recientes demandas de los consumidores de las sociedades post-industriales (Lash y Urry, 1998). La búsqueda de la diferenciación de productos en un mercado cada vez más homogéneo y globalizado (Ploeg, 2006), que busca el valor añadido de la distintividad, resulta otro de los imperativos que explica este proceso de calidad alimentaria (Costanigro *et al*, 2009; Medina, 2010). Así, frente a los productos estandarizados y masificados elaborados desde la agroindustria, el valor añadido de estos productos de calidad reside precisamente en su vinculación con un territorio concreto. De esta forma, los elementos consustanciales de una particular ecología, tradición e historia, se incorporan como elementos distintivos a esos productos locales (Lozano y

<sup>12</sup> En cuanto a la extensión y tipos de dehesa puede verse este enlace del autor Fernando Pulido <http://dehesafernandopulido.blogspot.com.es/2013/10/cuanta-dehesa.html>

Aguilar, 2012), y es a partir de esa transferencia de significados sociales como logran sus características diferenciales de cara a mercados cada vez más globales.

A partir de estas marcas se ha ido creando un complejo entramado de otras muchas de menor rango que tratan de subrayar la vinculación de estos productos con una zona protegida (Marca Parque Natural), con una comarca o región de procedencia (Marca territorial), etc. y, en los tres casos de estudio fuertemente asociados a símbolos de cada medio ecológico (dehesa, encinas y bellotas; olivos y aceitunas en el caso del aceite y pastos naturales de montaña en el caso del queso Idiazabal), a razas autóctonas (cerdo ibérico y oveja latxa) y a saber hacer como vínculo definitivo que imbrica alimento con territorio concreto. Se utilizan como reclamos de venta la invocación a la tradición y a la naturaleza, es un hecho. Aquellos emblemas reconocidos socialmente como naturales, constructos socioculturales que han quedado patentes mediante el etiquetado en los casos del jamón ibérico y del queso Idiazál donde lo tradicional sigue primando. Para el aceite de oliva se da la doble versión, el uso de distintivos tradicionales (olivos y olivares) para un segmento amplio de consumidores, y, destinado a un sector de consumidores exigentes, una línea de productos cuyos atributos de calidad se orientan hacia lo científico, los avances industriales y de diseño. Naturaleza y cultura, continuidad y cambio imbricados en la configuración de producciones agroalimentarias actuales y modos de consumo. La naturaleza, el territorio y la cultura constituyen así los vínculos que conectan con la calidad del producto y son los garantes de su valor añadido de cara al mercado.

Estamos pues ante un fenómeno plenamente adscrito a los modelos de consumo de la sociedad capitalista actual, que responde a nuevas demandas sociales, y tratan de restablecer la ruptura entre agricultura y alimentación, entre “el campo y el plato” (Espeitx, 1996; Marsden, 2003). Este reencuentro ha propiciado que, de forma paulatina, se esté fomentando una mayor vinculación entre alimento y producto local, entre productor y consumidor.

En los tres casos aparece como un aspecto central la concepción que de su relación con la naturaleza tiene la sociedad. «Producto de la tierra» o del terruño es un concepto que se construye a partir de la mirada del consumidor. Se trata de consideraciones alimentarias cambiantes insertos en un sistema de representaciones de la naturaleza. Los consumidores adquieren y desean algo más que un mero producto alimentario, se trata de evocar mediante la compra, la comida y el recuerdo de lo comido. Hacer determinadas elecciones alimentarias quiere decir situarse en relación al mundo vegetal y animal y contribuye a construir la identidad y a definir las relaciones con el mundo social. Como destaca Fischler (1995: 68) el hombre come en el interior de una cultura, y esta cultura ordena el mundo de una manera que le es propia; a un sistema culinario le corresponde una determinada visión del mundo, una determinada cosmología.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Criado, E. Amaya Corchuelo, S. y López Moreno, I. (2017). "Alimentos de calidad: nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores". En C. Gómez Benito (ed.): Estudios de socio-antropología de la alimentación en España. Madrid: MAPA, pp. 397-416.

Amaya-Corchuelo, S., Froehlich, J. M., Aguilar, E., y Fernández-Zarza, M. (2016). "Uso de tradiciones culturales alimentarias para la promoción de productos con marcas de calidad certificada". En Manuel Luís Tibério, Ana Alexandra Marta-Costa, Xerardo Pereiro, Ana Barros y Sônia Menezes (eds.): III Seminário “Alimentos e Manifestações Culturais Tradicionais” eo II Simpósio Internacional “Alimentação e Cultura: Tradição e Inovação na Produção e Consumo de Alimentos”. Vila Real: Universidade de Trás os Montes e Alto Douro. pp. 674–683.

Amaya-Corchuelo, S (2107): "El ámbito rural y las marcas de calidad agroalimentaria". En Teresa Vicente Rabanaque, María José García Hernandorena y Tono Vizcaíno Estevan (eds.): *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Universitat de Valencia. pp.1780 - 1790.

Amaya-Corchuelo, S, Fernández Zarza, M y Aguilar Criado, E. (2018). "Placer, salud y sociabilidad. El hecho alimentario a través del jamón ibérico." *Revista Dialectología y Tradiciones Populares* (en prensa).

Ascher, F. (2005). *Le mangeur hypermoderne. Une figure de l'individu éclectique*. Paris: Odile Jacob.

Bauman, Z. (2010). *Mundo-consumo: ética del individuo en la aldea global*. Barcelona: Paidós.

Contreras, J. (2002). Los aspectos culturales en el consumo de carne. En Mabel Arnáiz (coord). *Somos lo que comemos: Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel. pp. 221-248.

Costanigro, M., McCuskey, J.J., y C. Goemans (2009). 'The economics of nested names: name specificity, reputation and price premia'. En *American Association of Wine Economists. Working Paper 49*.

De Garine, I. (1998). *Antropología de la alimentación: entre naturaleza y cultura*. En La Val de Onsera (ed.): *Alimentación y cultura: actas del congreso internacional*. Madrid: Museo Nacional de Antropología. pp.13-34.

Díaz, C. y Gómez, C. (2005). "Consumo, seguridad alimentaria y salud. Una perspectiva de análisis desde las Ciencias Sociales". En *Revista Internacional de Sociología* 63(40), pp 9-19. Disponible en: <<https://doi.org/10.3989/ris.2005.i40.187>>. Fecha de acceso: 14 mar. 2018.

Douglas, M. y Baron, I. (1979). *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Espeitx, E. (1996). 'Los <<nuevos consumidores>> o las nuevas relaciones entre campo y ciudad a través de los <<productos de la tierra>>'. En *Agricultura y sociedad*, N° 80- 81, pp. 83-116.

Espeitx, E. (2005). "La alimentación como instrumento: restricciones alimentarias severas, consumos desmesurados y "dietas adelgazantes". En *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 27, pp. 123-140.

Fischler C., (1995). *El (h) homnívoro*. Ed. Anagrama. Barcelona.

Froehlich, J.M. y Amaya-Corchuelo, S (2017): "GIs and environmental conservation - notes on experiences in different iberian-american contexts". En *Ambiente & Sociedade*, São Paulo v. XX, n. 1, pp. 65-82

Gracia, M. (2010). "Alimentación y cultura en España: una aproximación desde la antropología social". En *Physis-Revista de Saúde Coletiva* 20(2), pp. 357-386.

Goody, J. (1995). *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Lash S. y Urry, J. (1998). *Economías de Signos y Espacios*. Buenos Aires: Amorrutu Ed.

Lévi-Strauss, C. (2004) [1965]: "Le triangle culinaire". En *Food & History* 2, pp. 9-19. Disponible en: <<http://dx.doi.org/10.1484/J.FOOD.2.300271>>. Fecha de acceso: 23 jul. 2017.

Leyva, D. A. y Pérez, A. (2015). "Pérdida de las raíces culinarias por la transformación en la cultura alimentaria". En *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, n° 6(4), pp. 867-881.

López, J., Mariano, L. y Medina, F. X. (2017). "Usos y significados contemporáneos de la comida desde la antropología de la alimentación en América Latina y España". En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* n° 71(2), pp. 327-370.

Lozano, C., y Aguilar, E. (2012). "Territorialising organic production: collective actions and public policies in Andalusia". En *Sviluppo Locale*, vol. XV, pp. 45-66.

MAGRAMA. (2016). *Caracterización del sector porcino español 2015*. Disponible en: <[2016.http://www.mapama.gob.es/es/ganaderia/temas/produccion-y-mercados-ganaderos/caracterizaciendelsectorporcinoespanolano2015\\_tcm7-423382.pdf](http://www.mapama.gob.es/es/ganaderia/temas/produccion-y-mercados-ganaderos/caracterizaciendelsectorporcinoespanolano2015_tcm7-423382.pdf)>. Fecha de acceso: 07 sep. 2017.

Marsden, T. (2003). *The condition of rural sustainability*. Assen: Royal Van Gorcum.

Mauleón, J.R., Intxaurrendieta Salaberri, J.M., Batalla, I, y Guadarrama Fuentes, O.V. (2016). Pastores y queserías en la Denominación de Origen queso Idiazábal: acceso a la Denominación, apoyo público, y simbolismo del etiquetado. XII Congreso Español de Sociología, Gijón.

Medina, F. X. (2010). *Reflexions sobre les alimentacions contemporànies: de les biotecnologies als productes ecològics*. Barcelona: Editorial UOC.

Moreno, I. L., y Aguilar, E. (2013). 'La nueva economía rural europea. Especialización territorial de calidad en la Isla de Texel y la Sierra de Cádiz'. En *Gazeta de Antropología*, 29(2). En: [http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-29-2-04-IgnacioLopez\\_E.Aguilar.pdf](http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-29-2-04-IgnacioLopez_E.Aguilar.pdf) (31 de mayo 2018)

O'Connor, D. (Ed.). (2006). *Driving rural development: policy and practice in seven EU countries*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum.

**ANÁLISIS DE LOS ASPECTOS NORMATIVOS  
DE PROGRAMAS DE LICENCIATURA EN MEDICINA  
FAMILAR Y COMUNITARIA PARA ELABORAR  
EL DISEÑO CURRICULAR DE ESTA LICENCIATURA  
EN LA FACULTAD DE MEDICINA DE LA BUAP**

Rosales y de Gante, Salvador  
Cortes Riveroll, Jose Gaspar Rodolfo

# ANÁLISIS DE LOS ASPECTOS NORMATIVOS DE PROGRAMAS DE LICENCIATURA EN MEDICINA FAMILIAR Y COMUNITARIA PARA ELABORAR EL DISEÑO CURRICULAR DE ESTA LICENCIATURA EN LA FACULTAD DE MEDICINA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA (BUAP)

## I. INTRODUCCIÓN

La Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), durante el año 2013 promovió el diseño curricular de la Licenciatura en Medicina Comunitaria, con la intención de dar respuesta a las necesidades regionales de salud. Asumiendo como objetivo general: diseñar un Plan de Estudios adecuado a las necesidades de salud de las comunidades de la región norte del Estado de Puebla.

El trabajo se apoyó en la metodología de diseño curricular propuesto por Díaz Barriga (2010), quien señala que todo diseño curricular debe contener una fundamentación de la carrera profesional, un perfil profesional, y una organización y estructura curricular que pueda ser evaluada de manera continua. El equipo de trabajo se organizó en cinco comisiones cuyas tareas fueron las siguientes:

1. Revisión de planes de estudio similares a nivel estatal, nacional e internacional. Agrupando las asignaturas por área del conocimiento, para identificar tendencias de los ejes curriculares.
2. Aplicación de una entrevista o instrumento a empleadores, expertos, egresados y estudiantes, para identificar tendencias futuras y visionarias del plan de estudios.
3. Diseño de un marco teórico, normativo y contextual vinculado a la disciplina del plan de estudios.
4. Identificación de la infraestructura para la instrumentación del plan de estudios.
5. Identificación de las Instituciones Educativas y de Salud, con las que es recomendable realizar convenios para apoyar la movilidad y la realimentación del plan de estudios.

En este documento, se presentan los resultados de la primera comisión. La presente investigación se realizó en un periodo de seis meses.

## II. MARCO TEÓRICO

En el desarrollo de este apartado dos nociones de la OMS fueron fundamentales, la de Atención Primaria para la Salud y la Declaración del Milenio.

En septiembre de 1978, en Almá-Atá, Rusia, se reunieron 134 Gobiernos y 67 representantes de organizaciones no gubernamentales de la ONU. En esta reunión se reconoció la necesidad de una acción urgente por parte de todos los Gobiernos, de todo el personal de salud y de la comunidad mundial, para proteger y promover la salud de todos los pueblos del mundo, llegando a considerar la posibilidad de alcanzar un nivel aceptable de salud para toda la humanidad en el año 2000. En el apartado V de esta declaración se consideró a la Atención Primaria de Salud (APS), como la estrategia fundamental para alcanzar la meta; considerada como: “asistencia sanitaria esencial, basada en métodos y tecnologías prácticos, científicamente fundados y



socialmente aceptados, puesta al alcance de todos los individuos y familias de la comunidad mediante su plena participación y a un coste que se pueda soportar". (OMS, 1978)

La propuesta de: salud para todos en el año 2000, creía que una política clara y novedosa podría incrementar el nivel de salud global y de ese modo, conducir al desarrollo general. La Declaración amplió el modelo médico para incluir factores sociales y económicos. Los objetivos generales fueron la equidad en el acceso a la atención, y la eficacia en la prestación de los servicios. (Chang, 2008)

En septiembre de 2000 en la Sede de las Naciones Unidas en la ciudad de Nueva York, se presentó la Declaración del Milenio, en la que se reconoce que no fue posible lograr la propuesta de Alma Ata, por lo que se propuso para el año 2015 reducir la pobreza de todos los habitantes del planeta y también para ese mismo año, disminuir en tres cuartas partes la mortalidad materna e infantil; esta declaración no explica la forma o el método para lograrlo, pero proporciona nueva vida a los valores de equidad y justicia social.

Un tema prioritario del debate en ese momento se centró en los problemas y posibles transformaciones del sistema sanitario de los países occidentales, considerando que en estas naciones dichos cambios han sido frecuentes, desarrollándose en la primera mitad de los ochenta, con la aceptación de medidas que modificaron las relaciones de los ciudadanos con sus servicios de salud. (Williams, 1988)

La medicina comunitaria surgió inicialmente en los Estados Unidos de América como carrera y años más tarde se convirtió en especialidad médica. Las características básicas de esta especialidad son su accesibilidad, y la coordinación entre ésta y las especialidades hospitalarias, tanto longitudinal como integralmente, así como en la relación médico-paciente-familia-comunidad; el médico comunitario desempeña su trabajo en diversos campos laborales, como los servicios de urgencias y unidades técnicas, y su ámbito natural de actuación es la APS. (Owens, 1998)

Debemos señalar que existen diversas tipologías de la medicina comunitaria en diferentes países. En Perú, la salud comunitaria es la salud pública; que posee tres características que la distinguen: 1) su legitimización social, la persona o grupo que recibe la respuesta lo considera válida o legítima y convincente a sus necesidades; 2) permanencia en el tiempo, que va de la mano con la legitimidad social, si la intervención no logra legitimidad entra en desuso; 3) formalización democrática, ya que muchas estrategias o intervenciones en salud comunitaria se han construido pero no se han generalizado, son decisiones tomadas desde la cúpula que la población no las concibe como suyas y solo quedan en intentos. El aporte peruano, es reconocer a la salud como responsabilidad de todos, donde los diferentes sectores de la sociedad son responsables de la salud, cada uno tiene una participación activa, así como deberes y responsabilidades compartidas. (Medina, 2000)

En Argentina existe otra modalidad de medicina comunitaria, los Sistemas Locales de Salud (SILOS), que fundamentan su concepto en el paradigma de la salud como producto social, definida como el resultado de una relación dinámica entre los procesos biológicos, ecológicos, culturales, económicos y sociales, y como producto del accionar del hombre frente a los conflictos que le genera su entorno natural y social (Paganini, 2000). Su finalidad es el desarrollo integral de la salud de sus comunidades, con base a una estrategia de promoción de la salud y en estrecha relación con la equidad y el desarrollo económico. En los SILOS se produce la articulación entre lo social y lo económico, transformándose en un binomio indivisible de salud, bienestar y desarrollo.

La salud comunitaria, es una simplificación de una realidad mucho más compleja, ya que dentro de los proveedores o prestadores de servicios sanitarios están los centros de salud y los

hospitales, y dependiendo de los países, sus relaciones son de colaboración, dependencia o competencia. Durante mucho tiempo, la medicina se ejerció directamente en las casas de los enfermos, y los médicos vivían en y para la comunidad, dedicados esencialmente a curar. No obstante, el avance científico, el incremento de las poblaciones y la comodidad del menor esfuerzo, determinó la necesidad de concentrar a los enfermos en ambientes especiales, en los cuales se podría brindar mejor y de manera continua su asistencia. Con la aparición de los primeros hospitales -bajo el cobijo de la Iglesia-, estos funcionaron más como casas de menesterosos que de asistencia pública hasta principios del siglo XIX, cuando el modelo francés de hospital-escuela, cambió el concepto de atención a los enfermos con médicos y personal sanitario más preparado y establecimientos tecnificados.

El crecimiento de las localidades y las demandas de salud de sus pobladores, dieron origen a nuevas formas de enfrentar los retos, pues invariablemente la atención hospitalaria efectiva sólo cubría una parte de aquella. De aquí se desprendió la necesidad de que la medicina rompiera los esquemas de atención hospitalaria y penetrara en la comunidad urbana y rural, donde la población trabaja, vive y se enferma.

Resulta evidente que no se proporciona atención médica realmente útil con actividades intrahospitalarias puras, y que la exposición del estudiante a la patología intrahospitalaria es insuficiente, y lo que es peor aún, deformante: “la formación intrahospitalaria aislada da como resultado, médicos desadaptados” (Vidal, 1979). Debemos entender a la medicina comunitaria, como las acciones dentro y fuera del hospital y en la comunidad, donde se incorpora el concepto epidemiológico de la enfermedad, identificándola como un proceso amplio, continuo y dinámico, del cual el hospital registra sólo un segmento.

La participación de la comunidad en los programas de salud además de útil, es indispensable. La falta de participación comunitaria, produce lo que se conoce como “choque de perspectivas” (Vidal, 1979). El médico al mantenerse como observador exterior ve al paciente como “un caso al que se le aplicará el protocolo de manejo, aprendido durante su carrera profesional”. El paciente por su lado, tratará de juzgar y controlar lo que le está sucediendo. Por esto la medicina comunitaria busca la participación no solo de la comunidad, sino también de alumnos y profesores de medicina, pues ningún cambio en salud se podrá hacer, si no se termina con los modelos tradicionales de formación de los profesionales de la salud.

### III. METODOLOGÍA

La presente investigación es descriptiva y documental y se inserta dentro de los estudios de educación comparada. De acuerdo a Bisquerra, en los estudios descriptivos, no se manipula ninguna variable, se observan y describen los fenómenos estudiados. Además, la investigación documental o bibliográfica, consiste en la búsqueda, recopilación, organización, valoración, crítica e información bibliográfica sobre temas específicos. (Bisquerra, 2000)

Por otro lado, la educación comparada:

En sentido estricto, se caracteriza como la disciplina que, mediante el enfoque comparativo, investiga los fenómenos educativos globales o particulares que se dan en dos o más sociedades o grupos humanos, en cuanto a las relaciones de semejanza y diferencia que existen entre ellos, y entre las formas de interacción que mantienen con sus respectivos contextos sociales, a fin de contribuir al conocimiento y la comprensión de dichos fenómenos educativos, propios y ajenos, y de enriquecer los procesos de toma de decisiones para su mejoramiento. (Olivera, en García, 2003)

Aplicando las definiciones anteriores, en el presente caso se realizó un acopio, análisis y comparación de las diferentes propuestas curriculares de licenciaturas y especialidades en Medicina

Comunitaria ofertadas por las instituciones de educación superior en México, en Centro y Sudamérica, así como en Europa. Como instrumento de análisis se elaboró una matriz en formato Excel para concentrar las características de los programas de estudio de las distintas instituciones. La matriz se dividió en dos apartados; la primera parte concentra los datos de identificación de las Instituciones Educativas y cada uno de los programas estudiados, donde se encuentran las siguientes variables: nombre del programa, modalidad, características del programa, identificando perfil de ingreso, perfil de egreso, objetivos, misión y periodos escolares.

En la segunda parte de la matriz se hace un corte por áreas del conocimiento de las materias que conforman el plan de estudios de las diversas instituciones, en la cual se identifica la ponderación que se da a cada una de las áreas del conocimiento. Para ello, se tomó en cuenta el total de asignaturas de todos los programas agrupados por área para obtener el porcentaje que cada programa le otorga a las distintas áreas. La información se analizó mediante estadística descriptiva a través de medias, frecuencias y porcentajes.

#### IV. RESULTADOS

##### *IV.1 Caracterización de los Programas*

Se buscaron Programas de Licenciatura en Medicina Comunitaria y Medicina Familiar encontrando sólo ocho, por lo que también se abrió la búsqueda a los Programas de Especialidad de Medicina Familiar y Comunitaria, encontrando otros cinco. En México en nivel licenciatura, existe el Programa de “Salud Intercultural” de la Universidad Intercultural del Estado de México, “Salud Comunitaria” de la Universidad de Quintana Roo y la “Licenciatura en Medicina” de la Universidad de Sonora, programa que tiene una inclinación a la medicina comunitaria; con respecto a la especialidad, hallamos una en “Medicina Familiar” de la Universidad de Colima y otra en “Medicina Familiar Comunitaria” de la Universidad de Tabasco. En Ecuador la Universidad Nacional y Extranjera de Quito, tiene el programa de “Medicina Natural y Comunitaria” de nivel licenciatura. En la Universidad Nacional Experimental de los Llanos Occidentales Ezequiel Zamora, de Venezuela destaca la licenciatura en “Medicina Integral Comunitaria”, que es semejante al programa de “Medicina Integral Comunitaria” que se imparte en Cuba. En la Universidad de Bristol, encontramos un programa de “Medicina Comunitaria y Social” de licenciatura. En la Escuela Comunitaria de Medicina de la Universidad de Oklahoma-Tulsa, existe un programa técnico de “Asistente Médico” con una orientación clara hacia la medicina comunitaria. Finalmente, los otros programas de especialidad son “Medicina Familiar y Comunitaria” de Costa Rica; “Medicina Familiar y Comunitaria” de la Universidad de la República Oriental del Uruguay; y la Especialidad en “Medicina Familiar y Comunitaria” de Madrid, España.

#### V. PONDERACIÓN HORIZONTAL DE EJES CURRICULARES

Después de describir las asignaturas de cada programa en una hoja de cálculo Excel, se procedió a su agrupación por ejes curriculares o áreas de conocimiento, encontrando, un total de 18. La primera determinación realizada fue en forma horizontal con la inclusión de los 13 programas, logrando una correspondencia de área de 0 a 59, por lo que se clasificaron de 0 a 20 como área de bajo peso, de 21 a 40 área de mediano peso y de 41 a 60 como área de alto peso. Las áreas de alto peso fueron: Medicina Familiar y Comunitaria con 59, Clínica Médica con 57 e Investigación en Salud con 49 puntos; en contraste, las áreas de bajo peso fueron: Salud Mental con 17, Clínica Quirúrgica con 16, Idioma Nativo con 15, Idioma Inglés con 14, Farmacología con 12, Fisiopatología con 11, Ecología y Optativas con 6 respectivamente, Nutrición con 4 y Agentes Biológicos con 3 puntos. En el rango de mediano peso quedaron: Morfo-fisiología con 37, Salud

Materna e Infantil con 35, Medicinas Alternativas con 32, Sociomedicina con 30, y Salud Pública y Epidemiología con 27 puntos.

Posteriormente agrupamos los siete programas de Licenciatura del continente americano, excluyendo el de la Universidad de Bristol y los cinco programas de especialidad. En este grupo la ponderación más alta fue de 37, por lo que reclasificamos de 0 a 12 como áreas de bajo peso, de 13 a 24 como áreas de mediano peso y de 25 a 37 como áreas de alto peso, dando el resultado siguiente: Morfo-fisiología con 37 puntos; Investigación en Salud con 37 puntos; Medicinas alternativas con 31 puntos; Medicina Familiar y Comunitaria con 30 puntos, y Clínica Médica con 30 puntos. Las áreas con mediano peso fueron Sociomedicina con 22 puntos; Salud Pública y Epidemiología con 17 puntos; el Idioma Nativo con 15 puntos y el Idioma Inglés con 13; también el área de Salud Materna e Infantil con 13 puntos. Con bajo peso quedaron: Salud mental con 12 puntos; Fisiopatología y Farmacología con 10 puntos cada una; Clínica Quirúrgica y Optativas con 6 puntos cada una; Ecología con 5 puntos y Nutrición con 4 puntos.

Este reacomodo de áreas, se acerca a lo que requerimos, pues los estudios de especialidad suponen que se han cubierto las áreas básicas y al compararlas con las licenciaturas, su mayor peso se centra en la Atención Familiar de consulta externa, en la Clínica Médica hospitalaria y en la Investigación en Salud.

Se advierte en esta segunda determinación que las áreas básicas tienen mayor peso, sin descuidar la Medicina Familiar y Comunitaria, la Clínica Médica y la Investigación en Salud, pero se insertan de manera importante las Medicinas y Procedimientos Alternativos, lo que orienta el perfil del egresado para trabajar más en la comunidad que en el hospital. Con mediano peso, destacan las áreas de Sociomedicina, Salud Pública, Salud Materna e Infantil y los Idiomas, áreas instrumentales y de primer orden en cuanto a la Atención Primaria de Salud se refiere; la aplicación de los programas preventivos de salud, es una prioridad en las comunidades, pero se deben entender las formas de organización de dichas comunidades para que los programas puedan permear en ellas.

Al final de la ponderación quedaron algunas áreas que no debemos menospreciar, pues su necesidad en la comunidad puede ser de gran relevancia; por ejemplo es el caso de Salud Mental y Nutrición, que es muy probable que se incluyan dentro de la Salud Pública; y la Ecología y los Agentes Biológicos, dentro de la Epidemiología; algo parecido puede ocurrir con la Farmacología, pues su importancia es muy grande en cualquier plan de estudios, máxime si consideramos la inclusión de medicinas alternativas, como la herbolaria o la homeopatía; en este sentido se deben analizar los contenidos de los programas y contabilizar el número de horas destinadas a su aprendizaje.

## VI. PONDERACIÓN VERTICAL DE EJES CURRICULARES

En un segundo tiempo se efectuó una ponderación vertical de los ejes curriculares por Programa de estudio, para las 7 licenciaturas estudiadas. El Programa en Salud Intercultural de la Universidad Intercultural del Estado de México se imparte en 8 semestres, en ellos tiene mayor porcentaje el área de Medicina y Procedimientos Alternativos con 17.86 % respecto al total del programa, seguida de las áreas de los Idiomas Inglés y Nativo con 14.29% cada una y el área de Sociomedicina con 12.50%, lo que en conjunto suman el 58.95% de la totalidad del programa; quedan en segundo término la Salud Mental y la Medicina Familiar y Comunitaria con 8.93% y 7.14%, seguidas de las áreas de Morfo-fisiología e Investigación en Salud con 5.36% respectivamente. Las áreas de Fisiopatología, Salud Pública y Epidemiología, y Salud Materna e Infantil tienen un 3.57% cada una y finalmente le conceden muy poca atención a la Ecología y la Nutrición. Resalta en este programa los Idiomas Inglés y lengua nativa con 8 cursos de cada uno,

orientado el primero a mantenerse actualizado y el segundo a mejorar la calidad de atención comunitaria.

La Licenciatura en Medicina Natural y Comunitaria de la Universidad Nacional y Extranjera de Quito Ecuador, también tiene una duración 8 semestres y en la que tiene un papel destacado, el área de Medicinas y Procedimientos Alternativos alcanzando un porcentaje de 36.17% por sí sola, que sumado al 19.15% del área Morfo-fisiología y al 10.64% de la Investigación en Salud, alcanzan un 65.96% del total del programa. Llama la atención, que en este programa no se incluyan áreas como Medicina Familiar y Comunitaria, Agentes Biológicos, Nutrición, Clínica Quirúrgica y Optativas, por una parte, y por otra, que los Idiomas Inglés y Quechua médicos obtengan un 10.64%. Las demás áreas tienen porcentajes mínimos.

Salud Comunitaria es el nombre del programa de la Universidad Intercultural de Quintana Roo, con 8 semestres regulares y prácticas durante los 4 cursos de verano. Este programa le concede al área de Medicina Familiar y Comunitaria un 25.45%, un 10.91% a las Optativas, 12.73% a la Investigación en Salud, 9.09% al área de Sociomedicina y 7.27% a la Salud Pública y Epidemiología, lo que arroja un total de 65.45%, en áreas que casi no contempla el programa anterior. Con respecto a los Idiomas el porcentaje es de 3.64 para Inglés y 9.09% para la lengua maya. Descarta el área Quirúrgica, la Salud Mental, los Agentes Biológicos, la Farmacología y la Fisiopatología.

La Universidad Nacional Experimental de los Llanos Occidentales Ezequiel Zamora de Venezuela, denomina a su programa Medicina Integral Comunitaria, que consta de un curso Premédico y 4 años de estudio. Como sus ciclos son anualizados, el número de materias es muy bajo –solo 24–, lo que significa que sus contenidos son muy amplios y de diferentes disciplinas. El área más importante es la Investigación en Salud con 29.17%, le siguen Morfo-fisiología y Clínica Médica con 16.67% cada una y Salud Materna e Infantil con 12.5%, para un porcentaje parcial de 75.01. Deja fuera Medicinas Alternativas, Idiomas, Medicina Familiar y Comunitaria, Agentes Biológicos, Ecología, Salud Pública y Epidemiología, Nutrición y el área Quirúrgica, lo que corrobora que sus contenidos deben ser muy extensos.

En Cuba existe un programa con el mismo nombre de Medicina Integral Comunitaria, muy relacionado con el anterior de Venezuela; también tiene una duración de cuatro anualidades y 27 materias, tres más que el anterior y que son Agentes Biológicos, Salud Pública y Epidemiología y Medicina Familiar y Comunitaria, quedando todas las demás de igual forma.

La Universidad de Sonora en México, tiene una licenciatura en Medicina con orientación a la medicina comunitaria y por lo cual fue incluida en este trabajo; el programa dura cuatro años con 8 semestres. Las áreas más importantes son la Morfo-fisiología y la Clínica Médica con 16.95% cada una, y Salud Pública, Investigación en Salud y Medicina Familiar y Comunitaria también con 10.17% cada una, con un subtotal de 64.41%. Este programa se refleja como el más equilibrado de todos, incluyendo todas las áreas propuestas excepto los idiomas.

Para finalizar este apartado, la Escuela Comunitaria de Medicina de la Universidad de Oklahoma-Tulsa, tiene un programa de Asistente Médico con una duración de cuatro años y medio, cinco cuatrimestres de verano, cuatro de primavera y cuatro de otoño. Este programa sólo pondera al área de Clínica Médica con un 31.25% y permite que las demás áreas se mantengan en proporciones similares, dejando fuera seis de las áreas que generalmente no fueron consideradas, como los Idiomas, Medicinas Alternativas, Nutrición, Ecología, Agentes Biológicos y Fisiopatología. Si bien, este programa pareciera que incluye prácticas comunitarias durante los cuatrimestres de verano, éstos sólo complementan su formación con materias cuyos contenidos seguramente son menores que aquellas que se imparten en los cuatrimestres regulares.

## VII. CONCLUSIONES

La prestación de los servicios de salud ha sido punto central de discusión en diferentes reuniones de expertos en los últimos treinta años, por el impacto que tienen en el desarrollo de un país. Se han planteado, como estrategias que permitan alcanzar el desarrollo económico y social, la intervención a nivel de la APS y la participación de la comunidad en el proceso.

Las estadísticas han puesto en evidencia que la solución de muchos de los problemas de salud, se logra en el nivel de la atención primaria, basada fundamentalmente en la prevención de la enfermedad, en la promoción de la salud y con medidas ecológicas a costos relativamente más bajos y de una eficiencia mucho mayor.

En nuestro Estado de Puebla, es motivo de preocupación constante el encontrar una adecuada solución a algunos problemas que presenta la atención primaria y, en general, la atención comunitaria que brindan los Programas Nacionales de Salud, ya que su enfoque ha sido:

- Biologísta, pues no toma en cuenta los factores psicológicos y sociales del individuo.
- De tipo curativo y basado en la enfermedad, quedando de lado los aspectos preventivos y de promoción de la salud.
- Episódico y fragmentado. El paciente es atendido únicamente cuando tiene un quebranto de su salud.
- Despersonalizado. El paciente se conoce únicamente cuando solicita la atención médica.
- Individual. El abordaje es solo para el individuo, sin tomar en cuenta su entorno familiar y comunitario, foco de origen de muchos de los problemas de salud.
- La participación de la comunidad es un recurso valioso e indispensable para el desarrollo del proceso.

Propiciar la mejoría en la APS tiene como propósito lograr la solución óptima a las necesidades de salud, para ofrecer servicios humanizados en el contexto biopsicosocial del individuo, inmerso en su familia y en su comunidad tomando como base:

- El aprovechamiento de los recursos humanos existentes, con una reorientación y definición de las funciones de todos y cada uno de los miembros de los grupos de salud actuales.
- Renacimiento de una medicina comunitaria, capaz de resolver y no de transferir los problemas, basada en la familia y la comunidad, más humanizada, con un enfoque del individuo como una unidad biopsicosocial y con un abordaje integral de los aspectos curativos, preventivos, de promoción y mantenimiento de la salud.
- Activa participación social y de las comunidades, a las que se les debe considerar como asociados en el desarrollo, a través de un proceso de motivación, estímulo, orientación, educación y facilitación que les permitan desempeñar su rol preponderante.

- Ordenamiento y coordinación en la utilización de los recursos humanos y materiales, proveniente de las instituciones involucradas en la salud y en la proyección de la ecología.
- Programa de motivación y capacitación del personal de salud, que permita el desarrollo de un trabajo en equipo con actitudes, conocimientos y habilidades que resulten en el cumplimiento de las metas planteadas.
- Reformas administrativas que faciliten el acceso de los individuos al sistema, y a su atención oportuna mediante sistemas diagnósticos y terapéuticos más expeditos.
- Un sistema de evaluación de calidad y de resultados que sirvan de retroalimentación para purificar cada vez más el proceso.

El Programa de Medicina Comunitaria que proponemos, es una licenciatura basada en principios, más que un conjunto de conocimientos. Este programa debe ir más allá del aprendizaje de conocimientos o la recolección de información actualizada, es la sistematización y el ordenamiento de estos conocimientos, además de la incorporación de las actitudes y destrezas a las actividades diarias, de acuerdo con los principios que rigen la práctica médica. Con base a los resultados encontrados tras la revisión de distintos programas de Medicina Comunitaria, proponemos los siguientes ejes curriculares:

- Estructura y función del hombre sano
- Origen y desarrollo de las enfermedades que afectan al hombre
- Medio ambiente y desarrollo sustentable
- Medicina familiar y comunitaria
- Medicinas y procedimientos alternativos
- Expresión y comunicación en lengua nativa y extranjera
- Investigación en salud comunitaria

## VIII. BIBLIOGRAFÍA.

Bisquerra, R. (2000). *Métodos de Investigación Educativa*. España: Colección Educación y Enseñanza.

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. (2009). Plan de Desarrollo Institucional 2009-2013. Recuperado el 11 de enero de 2013, de: [http://www.buap.mx/portal\\_pprd/wb/rectoria/plan\\_de\\_desarrollo](http://www.buap.mx/portal_pprd/wb/rectoria/plan_de_desarrollo)

Casado Vicente Verónica y cols. (2012). La medicina familiar y comunitaria y la universidad, Informe SESPAS. España, Gaceta 26(1), 1-18.

Chang M. (2008). Regreso a Alma-Ata, Organización Mundial de la Salud. Recuperado el 15 de septiembre de 2008, de: <http://www.who.int/entity/dg/20080915/es/index.html>

Commission of the WONCA European Council. (2011). *Medicina Familiar, The european definition of General Practice / Family Medicine*, WONCA Europe.

De Peray B, JL (s.f). La medicina (la salud) Comunitaria: un reto para la atención primaria. Recuperado el 14 de octubre de 2013, de: [http://www.pacap.net/es/publicaciones/pdf/comunidad/3/documentos\\_medicina.pdf](http://www.pacap.net/es/publicaciones/pdf/comunidad/3/documentos_medicina.pdf)

Devoto E. (1970). La medicina comunitaria y las vías de desarrollo socioeconómico. Cuadernos de Medicina Social. 11(3), 33-41.

Díaz Barriga F., Lule M., Rojas S., Pacheco D., y Saád E. (2010). Metodología de Diseño Curricular para Educación Superior. México: Trillas.

García J. (2003). La Educación comparada, amplitud y diversidad. Recuperado el 20 de Julio de 2013, de: [http://www.dict.uh.cu/Revistas/Educ\\_Sup/032003/Art040303.pdf](http://www.dict.uh.cu/Revistas/Educ_Sup/032003/Art040303.pdf).

Gobierno Federal. (2011). Criterios Esenciales para Evaluar Planes y Programas de Estudio para la Apertura de la Carrera de Medicina. Recuperado el 2 de diciembre de 2013, de: [http://enarm.salud.gob.mx/documentacion/criterios\\_esenciales/120228\\_criterios\\_esenciales\\_medicina\\_v2.pdf](http://enarm.salud.gob.mx/documentacion/criterios_esenciales/120228_criterios_esenciales_medicina_v2.pdf)

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Censo de Población y Vivienda 2010. Recuperado el 11 de diciembre de 2013, de: <http://www.censo2010.org.mx/>

Ley General de Salud. (2012) Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 7 de febrero de 1984. Texto vigente. Últimas reformas publicadas DOF 30-01-2012.

Medicina comunitaria. (s.f). Nuevo enfoque de la medicina. Recuperado el 20 de septiembre de 2013, de: <http://www.hist.library.paho.org/Spanish/EMS/4360.pdf>

Medina Verástigui J.C. y cols. (2000). Salud Comunitaria. Peru: Facultad de Medicina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Naciones Unidas A/RES/55/2, Quincuagésimo quinto período de sesiones, Asamblea General Distr. General, 13 de septiembre de 2000, Resolución aprobada por la Asamblea General: 55/2. Declaración del Milenio, pp. 10.

Narro Robles J. (1989). Medicina Familiar. En: "La salud en México, testimonios 1998". Soberón G., Kumate J., Laguna J. (comp.), Las especialidades médicas en México. Pasado, presente y futuro, (pp. 239-252), México: Fondo de Cultura Económica.

Organización Mundial de la Salud y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. (1978). Atención Primaria de Salud. Informe de la Conferencia Internacional Sobre la Atención Primaria a la Salud, Alma Ata, URSS, 6-12 septiembre 1978. Ginebra: OMS.

Owens T.P., Dominici L.E., y Saldaña A. (s.f.). ¿Qué es la Medicina Familiar?. Universidad de Panamá.

Paganini J.M., y Pracilio H.O. (2000). El desarrollo de los Sistemas Locales de Salud: un camino hacia la equidad. Argentina: UNLP.

Paimi Jairnilson S. (2009). Medicina Comunitaria. Introducción a un análisis crítico. Salud Colectiva, 5(1),121-126.

Peray Baiges José Luis: La medicina (la salud) comunitaria: un reto para la atención primaria. Recuperado el 20 de septiembre de 2013, de: [www.pacap.net/es/publicaciones/pdf/comunidad/3/documentos\\_m...](http://www.pacap.net/es/publicaciones/pdf/comunidad/3/documentos_m...)

Rasmussen C.B., y cols. (1993). La participación comunitaria en el IMSS en Jalisco, México. Salud Pública de México, 35(4), 471-476.

Rivera Torres M.C, Eisenberg Wieder R. (2009). Las prácticas educativas comunitarias como una posibilidad de integración de los aspectos biomédicos y socioambientales. X Congreso nacional de Investigación Educativa, área 3: educación ambiental. Recuperado el 22 de septiembre de 2013, de: [www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area\\_te...](http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area_te...)



Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo. Plan de estudios del programa integrado de profesional asociado y licenciatura en salud comunitaria. Recuperado el 21 de agosto de 2013, de: <http://www.uimqroo.edu.mx/>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Salud Comunitaria. Recuperado el 21 de agosto de 2013, de: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/medicina/salud\\_comun/sacomu.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/medicina/salud_comun/sacomu.pdf)

Universidad Experimental de los llanos Occidentales Ezequiel Zamora, Venezuela, Medicina Integral Comunitaria. Recuperado el 22 agosto 2013 de:

<http://www.bing.com/search?q=universidadnacional+experimental+de+los+llanos+occidentales+occidentalesezequiel+zamora+medicina+comunitaria++&form=MSNH74&mkt=es-mx&rf=0&x=133&y=18>

Universidad de Bristol School of Social and Community Medicine. Recuperado el 22 de agosto de 2013, de:

<http://www.bing.com/search?q=university+bristol+medicine+comunity&qs=n&form=QBRE&rf=0&pq=university+bristol+medicine+community&sc=0-12&sp=-1&sk=>

Universidad Oklahoma. School of Community Medicine. Recuperado el 22 de agosto de 2013, de:

<http://www.bing.com/search?q=university+Oklahoma+medicine+community&qs=n&form=QBRE&rf=0&pq=university+oklahoma+medicine+community&sc=0-0&sp=-1&sk=>

Universidad de Manchester Community Based Medical Education. Recuperado el 22 de agosto de 2013, de: <http://www.bing.com/search?q=university+Manchester+medicine+community&qs=n&form=QBRE&rf=0&pq=university+manchester+medicine+community&sc=0-0&sp=-1&sk=>

Universidad de Sonora, Programa de Medicina Comunitaria. Recuperado el 22 de agosto de 2013, de:

[www.medicina.uas.edu.mx/pdf/plan\\_estudios/9/MEDICINA\\_COMUNIT...](http://www.medicina.uas.edu.mx/pdf/plan_estudios/9/MEDICINA_COMUNIT...)

Vidal C. (1979). Medicina Comunitaria. Nuevo enfoque de la medicina. En Educación Médica y Salud. Recuperado el 10 de octubre de 2013, de: <http://hist.library.paho.org/spanish/EMS/4360.pdf>.

Williams A. (1988). Priority setting in public and private health care. A guide through the ideological jungle. *J. Health Economics*, 7(3),173-183.

**SUJETOS DEL SUFRIMIENTO:  
CONFIGURACIÓN DE SUBJETIVIDADES A TRAVÉS  
DE LA ESCRITURA EN TORNO A CADÁVERES  
DE PERSONAS ASESINADAS POR MOTIVOS  
POLÍTICOS EN LOS 70, EN ARGENTINA**

Rios, Lucia

# SUJETOS DEL SUFRIMIENTO: CONFIGURACIÓN DE SUBJETIVIDADES A TRAVÉS DE LA ESCRITURA EN TORNO A CADÁVERES DE PERSONAS ASESINADAS POR MOTIVOS POLÍTICOS EN LOS 70, EN ARGENTINA

## I. INTRODUCCIÓN

El escrito presenta un abordaje etnográfico en torno a los modos en los cuales se escribía sobre la muerte en un período de tiempo determinado –un tiempo que a su vez posee coordenadas sociales y políticas entramadas en configuraciones específicas que exceden las explicaciones particularizadas, siguiendo la perspectiva figuracional de Elías (Béjar 1991) – en la sociedad cordobesa y en la sociedad tucumana de la década de 1970.

Las reflexiones que aquí presento se enmarcan en el trabajo de campo que he venido realizando en el transcurso de 2017 y 2018 con sobres de morgue en el Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba, correspondientes específicamente al período que abarca desde el 1° de enero al 31 de enero de 1975 y del 1° de marzo al 31 de marzo de 1976, es decir, 175 sobres hasta el momento y 25 actas de entrega de cadáveres de la Provincia de Tucumán, pertenecientes al primer trimestre de 1976.

Luego de realizar un trabajo de aproximación etnográfica a los documentos me interrogo sobre los distintos elementos –palabras, marcas, formas de nombrar, eufemismos– en torno a los *cuerpos*<sup>1</sup> y los *cadáveres*<sup>2</sup> que aparecen enunciados en la escritura de dichos documentos: ¿Quiénes escriben sobre esos muertos? ¿Cuáles son las voces autorizadas? ¿Qué instituciones aparecen? ¿Hay transición entre cuerpo y cadáver? ¿Qué efectos generan esas formas de escritura? Será con base a estos interrogantes producto de mis primeras “entradas” a campo, que comenzaré a indagar en torno a las posibles “dimensiones productivas” de la muerte, continuando con una perspectiva teórico-metodológica (Bermúdez 2016; García Sotomayor 2014; Tola 2012, entre otros) donde la (s) muerte(s) no se conciben necesariamente como finalización o clausura, sino como posible apertura a nuevas configuraciones –subjetividades<sup>3</sup> – construidas mediante modos de hacer y de decir.

Con base a determinados horizontes teóricos de referencia, tales como Segato (2013) y Das (2016), en las muertes violentas es posible seguir un hilo conductor, aunque no necesariamente en términos de causa y efecto, entre el cuerpo de la víctima, la violencia y los sujetos, por lo que pretendo reflexionar en torno a la dimensión “productiva” de la muerte en tanto posibilitadora de conformación de nuevas subjetividades, como las que he mencionado

---

1 Como clave de lectura para el trabajo, todas las palabras que aparezcan en itálicas harán referencia a términos nativos, mientras que aquellas que se encuentren con doble encomillado serán expresiones coloquiales utilizadas por la autora, y el entrecomillado sencillo será para términos teóricos y o técnicos.

2 La distinción entre cuerpo y cadáver aparece en la documentación, en la mayoría de los casos, para nombrar al cuerpo cuando ingresa presentando algún signo vital y cadáver cuando hay una absoluta falta de signo. Ergo, el que algo sea cuerpo o cadáver no tiene, en este primer acceso, más criterio definitorio que el biológico.

3 Utilizamos aquí la noción de subjetividad considerada en términos foucaultianos y en relación con las formas de subjetivación. Dichas formas son históricas, no esencialistas y hacen a la configuración de modos de subjetividad, de ser y hacer de los individuos, atravesados por prácticas y discursos que no nos son ajenos y que nos configuran como tales.

renglones arriba. En tal sentido, podría decir que mediante determinados recursos se generan formas constitutivas del “cadáver a secas” y de *cadáveres extremistas*, generando efectos y prácticas discursivas que podrían agruparse en una primera instancia en el legitimar accionar legalizado de ciertas esferas del Estado en los primeros, mientras que se alecciona y advierte desde los segundos en términos de una continuidad ontológica de la cualidad, lo que será abordado luego.

En términos metodológicos el abordaje del trabajo de campo se ha realizado hasta ahora mediante una práctica exploratoria de los documentos trabajados, preguntándome sobre las diversas representaciones –formas de nominación, marcas referenciales– y prácticas –propriadamente el manejo del cuerpo/cadáver– plasmadas en la documentación elaborada por las distintas instituciones que aparecen como productoras de los documentos que se encuentran al interior de los sobres de morgue y las actas de entrega de cadáveres en los períodos de tiempo anteriormente demarcados.

El método comparativo ha sido de utilidad a la hora de pensar los modos de escritura – palabras, marcas, eufemismos– en torno a los cadáveres en las variadas documentaciones producidas por distintas dependencias estatales y disciplinares. Sosteniendo junto a Das y Poole que mucho de lo que refiere a la órbita del campo estatal se presenta a través de la escritura (Das y Poole, 2008: 25), es que prácticamente la totalidad de este trabajo está articulado en torno a rastrear las prácticas –incluidas las prácticas discursivas y sus posibles efectos– estatales en las distintas documentaciones producidas por ese campo. Así mismo comencé a preguntarme por los sujetos detrás de estas documentaciones, es decir, sobre quiénes son los que pueden escribir, los poderes que se ejercen, las disciplinas legitimadas, las instituciones que participaban con y desde la órbita estatal en los momentos de escritura sobre la muerte “en la legalidad”, o al menos, dentro de los mecanismos burocráticos-administrativos conformados a tales fines.

En relación con los nombres de quienes figuran tanto en los sobres como en las actas, se aclara que los mismos no fueron utilizados por el mismo régimen de confidencialidad de los documentos que posee la institución en la que se encuentran.

## II. CAJAS Y SOBRES: ENTRADA A LOS DOCUMENTOS

Miércoles 3 de mayo de 2017, 11:00 am.

Las tres cajas azules “formato caja de archivo” se encontraban sobre el escritorio del Área de investigación, una pequeña oficina ubicada en la parte posterior del ahora Archivo Provincial de la Memoria<sup>4</sup> (en adelante APM). Esta área es la que, entre otras cosas, nos provee de información tanto a investigadores como a familiares de desaparecidos o ex-presos políticos mediante el llenado de un formulario que es entregado por las trabajadoras del APM. En estos formularios debe constar necesariamente la identidad del solicitante de datos, la pertenencia institucional y los motivos de la solicitud. Ahí es también cuando se pautan días y horarios donde es posible concurrir para disponer de los archivos para realizar la pesquisa correspondiente.

Las cajas azules contenían cada una a modo de rótulo en la solapa lateral un papel blanco con letras negras que indicaba la procedencia de la documentación, como así también el período que abarcaban los sobres que se conservan al interior de los receptáculos. A modo ilustrativo, la

---

<sup>4</sup>El Archivo Provincial de la Memoria se encuentra ubicado en el centro de la ciudad de Córdoba, específicamente en el Pasaje Santa Catalina 65. En la década de los 70, en el edificio que hoy ocupa el Archivo se establecía la sede del D2, destacamento policial que ofició también durante y antes de la dictadura cívico-militar de 1976, como centro clandestino de detención.

caja con la que decidí comenzar a trabajar por ser la primera en orden cronológico, rezaba lo siguiente:

Fondo: Morgue Judicial de la Provincia de Córdoba

Serie: Protocolos de autopsia

Fechas Topes: 01/01/1975 al 30/01/1975

N° de orden: 001 al 099

Caja N° 01

Lo primero que observo en el interior de la caja son dos filas de sobres amarillentos, cada uno con un número estampado en el margen superior derecho y en cuya cara posterior se encuentra un nombre (estimo que de la persona fallecida), lo que infiero que es una causa posible de muerte (traumatismo), una fecha, un sello del encargado en aquel entonces de la Morgue Judicial<sup>5</sup> y escrita en color rojo en el margen superior del sobre la frase *no tiene salida*.<sup>6</sup>

Al interior del primer sobre –y que será recurrente en los restantes– encuentro minuciosamente doblados cuatro papeles –documentos oficiales– amarillentos, signo del paso del tiempo. El primer papel que desdoble consiste en un pedido de la Fiscalía de la Provincia solicitando al Director de la Morgue Judicial entregar el *cadáver* a quien corresponda –cuyo nombre se detalla en el mismo documento– ni bien se haya realizado la autopsia correspondiente y determinada la causa de muerte.

El segundo papel que desdoble –el más pequeño de todos– da cuenta de la *entrada* del cuerpo a la Morgue Judicial. Aquí el muerto se consigna al igual que en los casos anteriores bajo la figura del *cadáver*. El tercer papel que encuentro en el sobre es una ficha producida por el Poder Judicial, donde se consignan datos de la persona fallecida: nombre, edad, estado civil, domicilio, pertenencias. Es el documento más cualitativo en los sobres de morgue del que puedo dar cuenta.

El último documento que encuentro es el pedido labrado por la Policía de la Provincia, tal cual lo indica el sello ubicado en el margen superior derecho de la hoja, realizado por el Comisario a cargo en ese destacamento dirigido también al Director de la Morgue Judicial de la Provincia, con el mismo pedido de autopsia. Al muerto se lo nomina aquí como el *cadáver del ciudadano*.

En el documento elaborado por la Policía de la Provincia llama mi atención la fórmula del saludo final, que reza: *Dios guarde a usted*. Llegado este punto, no puedo omitir preguntarme cuáles son y de qué manera determinadas instituciones se vuelven voces autorizadas, legítimas y legales, para hablar en torno a la muerte. En cada uno de esos sobres amarillentos se condensan tres de las instituciones y disciplinas que desde la constitución de nuestro Estado-nación han ocupado un lugar preponderante: la policía, la medicina y la iglesia, tanto en relación entre sí como también en vinculación a un objeto en común: el cuerpo y su normalización; instituciones que lo disciplinan, lo diseminan, determinan y articulan hasta ser objetos pasibles de las

---

<sup>5</sup> En aquellos años, la Morgue Judicial de la Provincia se encontraba en el Hospital San Roque de nuestra ciudad. Actualmente esa morgue se encuentra en desuso, y la Morgue judicial de la Provincia fue trasladada a Barrio General Paz, en el mismo lote donde funciona la sede del Equipo Argentino de Antropología Forense en Córdoba.

<sup>6</sup> A medida que voy avanzando en el trabajo de campo –hasta el momento llevo analizados unos 150 sobres aproximadamente– comprendo qué significan cada una de esas inscripciones. La que más curiosidad me daba, el no tiene salida en rojo, indicaba que el cuerpo no había sido registrado como salido de la morgue, a pesar de que se había solicitado ya el retiro del cuerpo.

‘tecnologías de gobierno’ en el procesos de la gestión de la vida y de la muerte de la población (Foucault 2007). En relación con la medicina y la labor de los médicos en la actualidad, siguiendo a Ariès (2000) compartimos que en casos como el analizado hasta el momento el “médico y el equipo hospitalario son los amos de la muerte, del momento y también de las circunstancias de la muerte” (2000: 75). La disciplina médica puesta en práctica mediante la realización de la autopsia, y hecho cuerpo en los médicos y sus firmas, se vuelve fundamental y necesaria a la hora de hablar y reconocer la muerte.

Esto puede leerse en consonancia con lo planteado por Thomas en relación con “la muerte socialmente reconocida” (1993) en tanto que la muerte puede considerarse como tal más que cuando sucede, cuando pasa a ser reconocida por quienes deben reconocerla como tal, las voces autorizadas. Para el autor

Esto atañe no sólo al problema de los signos o pruebas de la muerte (...) sino también y sobre todo a la autoridad que está habilitada para autentificarlo en el triple plano de la realidad de la muerte, de la naturaleza exacta de la sus causas, y de las circunstancias de lugar, de los medios y maneras de como ocurrió. (Thomas 1993: 62)

Y continúa diciendo “en suma, certificado de defunción y permiso de inhumar consagran oficialmente “la muerte socialmente reconocida” (1993: 63), tal como podemos constatar a través de los documentos encontrados al interior de los sobres de la morgue.

Esto también es planteado en el trabajo de campo realizado por García Sotomayor (2014) en torno a la muerte de un joven sucedida en un barrio de la ciudad de Córdoba, y cómo esta influyó en las trayectorias de los miembros de esa comunidad. La antropóloga sostenía que

Para el Estado argentino, por su parte, la muerte es un hecho jurídico que se ratifica con un certificado de defunción, que acredita que una persona ha dejado de existir, las causas del deceso y, de corresponder, el procedimiento para la determinación de los responsables. (García Sotomayor 2014: 253)

En los sobres donde no aparece la inscripción externa *no tiene salida* encuentro una breve ficha de *salida de la morgue* emitida por la Morgue Judicial que detalla la *fecha de realización de la autopsia*, el *diagnóstico*, quiénes lo recibieron, los *familiares*, el *destino* y las *pertenencias*. Al final del documento se consigna quién entrega y quién recibe el *cadáver*. En la parte delantera del sobre, se detalla la hora y fecha de *salida*, como así también la empresa funeraria que se encargará de los ritos mortuorios correspondientes.

A medida que voy trabajando sobre los sobres, me percató de que en el caso de quienes han sido retirados de la Morgue, hay un formato “homogeneizador” en la figura de quienes reciben el cuerpo –los *familiares*– y las pertenencias bajo la fórmula *prendas de vestir*, sin dar ninguna especificación que singularice o ¿humanice? al cadáver. Lo mismo sucede con las circunstancias de la muerte, son narradas todas de la misma manera omitiendo cualquier detalle que singularice el momento. Estos modos de escritura sin posibilidad de una individualización mayor a la del nombre –que aparece en un solo documento de los cuatro y a veces ni siquiera– me dan la pauta de que cualquier marca de singularidad –qué pertenencias tenían al momento de la muerte, quiénes los buscaban, qué prendas vestían– era anulada para dar paso a una *pre* y *configuración* de un subjetividad determinada por el criterio clínico-biologicista representado en el *cadáver* o el *ociso* en la cual todas las particularidades se diluyen. Quizás esa anulación de la particularidad es en parte lo que otorgaba, así como en su momento, recurrir a las pautas del método científico

naturalista de la pretendida objetividad de las ciencias, la ¿legalidad? ¿Legitimidad? pretendida en el proceso de gestión de estos poderes burocratizados del Estado argentino.

Salvando las distancias en nuestros universos de análisis, retomo lo planteado por Diana Lenton (2016) en relación con los modos de nombrar específicas del Estado y sus instituciones, donde este “hace propia una lectura de la ciudadanía que, aunque no define necesariamente los ejes de la otredad, favorece sin duda una representación de lo social” (2016: 2). En este caso, la comunidad de muertos definida desde la órbita estatal es representada socialmente como homogénea en su tratamiento y en su administración, el muerto pierde su carácter individual y pasa a adscribir y conformar una subjetividad homogénea carente de singularidades. Al nivel de lo celular, Thomas planteaba que “para nosotros, los seres vivos, la muerte es la homogeneidad” (Thomas 1993: 42). Habría que considerar si en los niveles socio-culturales la homogeneidad no es también un modo de acabar con las subjetividades.

Mientras continuó con las observaciones de los sobres comienzo a tomar nota de los modos de escribir/nombrar a los fallecidos, preguntándome por las formas en las que se evidencia, o no, en la escritura de los documentos el paso del ‘cuerpo vivo’ al ‘cuerpo muerto’ o en los propios términos de los sobres, al *cadáver*.

Encuentro en los documentos distintas formas de nombrar: *el cadáver de la persona que en vida se llamara, el cadáver de una persona del sexo femenino, cuya identidad, como así mismo nombre y apellido se desconocen (para el caso de los NN), al cadáver del que en vida fuese, de la menor... quien dejara de existir, el cadáver de NN*. Estas maneras de hacer referencia a la distinción vida/muerte dan la pauta en el relato escrito de un cambio de “estado” en el cual se pasa casi en términos parmenídeos del ‘Ser’ al ‘no Ser’. En esta instancia inicial del campo no poseo una comprensión acabada ni mucho menos de lo que supone esta “transición de estados”, pero al menos la pesquisa me ha brindado el indicio de una distinción taxativa entre “el que alguna vez fue”, y que “ahora ya no es”, una distinción de carácter ontológico en la escritura burocrático-administrativa. Retomando lo planteado por Florencia Tola (2012), en la escritura es posible ver una ‘alteración ontológica’, pero con efectos y a razón de algo distinto. La mención ‘alteración ontológica’ la encontramos en Tola en relación con las significaciones en su comunidad de estudio que adquieren la muerte y sus causas. La autora plantea que la enfermedad, al ser en la mayoría de los casos concebida por una acción intencional de otro ser humano o por una acción degenerativa provocada por otro ser no humano, la muerte no se concibe como una finalización de la vida, sino como una ‘alteración ontológica’ (2012: 176). En el universo de análisis de este trabajo, la ‘alteración ontológica’ está presente en la escritura en tanto la muerte sí significa la finalización de ese individuo, al menos tal cual era concebido y reconocido socialmente.

En relación con los *cadáveres NN*, en los sobres encontramos como documentación “extra” tres copias de las huellas digitales sumadas a una orden expedida por la Dirección General de Cementerios de la Municipalidad de Córdoba dirigida al personal del Cementerio San Vicente, donde se solicita dar sepultura a los *restos mortales*.

Los interrogantes hasta ahora que me han generado los sobres de los *NN* se dirigen, por un lado, a la diferenciación entre la identidad y los nombres y apellidos. ¿Por qué en esas fórmulas la identidad está separada del nombre? ¿Qué es lo que se entiende por la identidad en esas prácticas y discursos? A su vez, se hace referencia a las huellas dactilares como elementos probatorios de identidad en el proceso de identificación. Me remito nuevamente al criterio biologicista que aparece como factor determinante a la hora de decir algo sobre la identidad de los sujetos.

Comprendo que el aparato burocrático puesto a funcionar en torno a la administración de la muerte, responde, por un lado, a lo que Elías (1987, en Béjar, 1991) relataba en torno a que “la forma de vida en común en la que se basa este estadio de la civilización exige y genera un grado bastante alto de automática reserva ante la expresión de emociones” (1987, en Béjar, 1991: 38). Esto significa en parte que los otrora rituales de finalización, o en algunos casos tránsito, entre la vida y la muerte se hayan vuelto más escasos y hayan sido reemplazado por relatos de corte biologicistas en torno a las causas biológicas y clínicas de la muerte.

El lugar que ocupan no solo los criterios biologicistas, sino también los diferentes poderes y órbitas que componen al Estado-nación a la hora de dar cuenta del reconocimiento social de la muerte, me lleva a considerar la noción de ‘soberanía’ que utiliza Rita Segato en *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. La autora toma la noción acuñada por Schmitt definiéndola como el “control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio” (Segato 2013: 20). Una apuesta será pensar que parte de esos ejercicios de ‘soberanía’ radican en los mecanismos legales de escritura en el proceso del reconocimiento de la muerte, donde el poder soberano bajo la vieja fórmula de “hacer morir, dejar vivir” hace morir socialmente acorde a lo que se dictamine mediante, en parte, lo que se escribe en la órbita de la esfera estatal.

El interrogante radica en que, tal como veremos en el apartado siguiente, hay modos de escritura en donde ya no solo el *cadáver* sino las maneras de narrarlo junto a la de las circunstancias de deceso, son también formas quizás de la ‘violencia expresiva’ de la que nos habla Segato (2013), que concierne a relaciones entre los cuerpos, las personas y las fuerzas sociales de un territorio, produciendo reglas a través de las cuales circulan consignas de poder, que pretende configurar un tipo de subjetividad, la del *extremista*, en donde el territorio se expande desde el cuerpo hasta las maneras de ser narrados, como ejercicio soberano del Estado-nación y como forma de circulación y ejercicio del poder.

### III. EL CADÁVER EXTREMISTA (O DE CÓMO SE ESCRIBE SOBRE EL OTRO)

En paralelo al trabajo de campo con los sobres, logré acceder a distintas actas de entrega de cadáveres del primer trimestre de 1976 labradas en la Provincia de Tucumán.<sup>7</sup>

A diferencia de lo que fuimos describiendo en torno a lo encontrado en los sobres donde se encontraban las fichas de *entrada y salida* a la Morgue Judicial, en las actas de entrega de cadáveres no solo encontramos un relato en torno al fallecido más descriptivo en relación con los “trayectos de vida” –ocupación, nivel de estudio, lugares de pertenencia– sino que comienzan a aparecer elementos en los escritos que darían cuenta del carácter *subversivo* de la persona fallecida. Expresiones tales como “*abatida por enfrentamiento entre fuerzas de seguridad y elementos subversivos*” –léase que la palabra elementos se usa como eufemismo para hablar de individuos, el objeto (*panfletos, banderas rojas, arma, libros comunistas*) es eufemismo del sujeto–, lo cual puede verse por ejemplo en el acta labrada por la Policía de Tucumán el día 28 de febrero de 1976, que contiene firma al final del documento, pero no hay ninguna aclaración.

Llamativas son también las expresiones de *cadáver extremista* que dan cuenta de que la adjetivación valorativamente negativa de ser un *extremista* era algo que estaba tanto en la vida como en la muerte del sujeto, como si fuese necesario dejar en claro que aquello por lo que se le

---

<sup>7</sup> El acceso a dicho material fue posibilitado a través de una docente de nuestra casa universitaria abocada al estudio de la antropología de la violencia, cuya identidad por razones éticas hemos decidido mantener en el anonimato.



condena en vida, se perpetúa en la muerte. Esto es posible de verse, por ejemplo, en el acta labrada por la Policía de Tucumán el día 20 de enero de 1976. El acta está firmada por un Capitán del Ejército Argentino.

Un elemento ausente en estas actas de entrega de cadáveres son las menciones fenotípicas, a menos que, en el caso de los hombres, tengan *barba y bigote*, elementos que colaboraban también a construir en términos weberianos ‘tipos ideales’ de cómo debían ser, vestir, o lucir los *extremistas* o el *subversivos*. Así también se destaca la presencia de *libros con tendencia izquierdistas, armas, sogas y linternas, etc.*

Comprendemos que todos estos elementos constituyen maneras de configurar la subjetividad subversiva, mediante la misma actuación burocrático-administrativa del Estado representado en la Policía de la Provincia de Tucumán.

En torno a lo encontrado en las actas de entrega de cadáveres utilizo como criterio de análisis lo planteado por Bermúdez (2016: 14) cuando sostiene para su universo de estudio que en ciertas circunstancias, las narraciones que hacen las versiones mediáticas y policiales sobre ciertas muertes les adjudican a los sujetos las características de, o bien, sujetos sospechosos, o sujetos que si no las merecían, justificaban en parte determinadas formas de morir.

Así como la autora sostiene que las familiares de víctimas de violencia institucional apelan a un ‘proceso de moralización’ de estos jóvenes muertos para tornar legítimas las denuncias realizadas ante el Estado y la sociedad (Bermúdez 2016: 14), considero que en las escrituras de las actas de entrega de cadáver estamos en presencia de un proceder opuesto, un ‘proceso desmoralizador’ para quienes fallecieron en situaciones de *enfrentamiento* con las Fuerzas Armadas, o que fueran asesinados por circunstancias políticas. Caracterizarlos desde el extremismo, o dando cuenta en las actas de entrega de cadáveres de sólo aquellos elementos que colaboraban a dicha configuración, en parte implicaba la justificación de la falta desenlace siendo que quienes escribían los documentos eran las voces autorizadas.

Vale recordar que estos modos de escritura se dan en el contexto de inicios de la última dictadura cívico-militar, cuando el 24 de marzo de 1976 el gobierno constitucional de la Argentina es derrocado y comienza un período dictatorial de represión sistemática, desapariciones y asesinatos. Los destinatarios de esos mecanismos de represión mayoritariamente eran denominados como regla *subversivos*, de allí que esos usos en la narración son significados por quien escribe como un elemento desmoralizador y estigmatizador ya que significaba en muchas ocasiones la desaparición y muerte.

En tal sentido es preciso volver a Segato en torno a que hay modos de escritura donde ya no solo el cadáver sino las maneras de narrarlo junto a la de las circunstancias de deceso, al ser valorativas en forma negativa, entiendo que consisten también en una dimensión otra de una ‘violencia expresiva’ que pretende configurar un tipo de subjetividad, el *extremista*, donde el territorio se expande desde el cuerpo hasta las maneras de ser narrados, como ejercicio soberano del Estado.

Esa doble operación del tratamiento del cuerpo con criterios biologicistas por un lado y con narraciones en torno a *elementos subversivos* y *extremistas* me permiten pensar en torno a dos modos de construcción de la subjetividad en un mismo proceso enfocado en la secuencia muerte/certificados de solicitud de autopsia/entrada a la morgue/autopsia/acta de entrega de cadáver/salida de la morgue,<sup>8</sup> que en el mismo engranaje de la administración burocrática en

---

<sup>8</sup> Esta secuencia no necesariamente sigue una línea temporal, es más bien a título metodológico para enmarcar el proceso de trabajo sobre el cadáver una vez que ingresa a través de la Policía Judicial a los órdenes estatales, y fue obtenida en

torno a la muerte generan, por un lado, una subjetividad homogénea a través de su biología sin posibilidad de trascendencia y, por otro lado, una continuidad entre la vida y la muerte dada por las características peyorativas que configuran la subjetividad del *extremista* y el *subversivo*.

#### IV. COMENTARIOS FINALES

Como planteaba al comienzo de este escrito, una de las preguntas que guían mi trabajo de campo remite a los modos de configuración de la subjetividad en relación con los modos de escribir *sobre* y *el* tratamiento de los cadáveres restituidos de personas asesinadas por motivos políticos. Para ello partíamos de la premisa de considerar como un “locus” de inscripción de la represión política del Estado y de la configuración de subjetividades, tanto a los cadáveres como la documentación elaborada por diversas dependencias estatales donde se materializaban las representaciones y prácticas anteriormente mencionadas.

De esta manera veíamos de qué manera se escribía en torno a los cadáveres desde distintas órbitas estatales en un período de tiempo en los comienzos de la dictadura cívico-militar en la provincia de Córdoba y de Tucumán, dando cuenta de los criterios de autoridad y biologicistas en torno a las voces legalmente autorizadas para el reconocimiento de la muerte.

Vimos a su vez cómo esa doble operación del tratamiento del cuerpo con criterios biologicistas y con narraciones en torno a *elementos subversivos* y *extremistas* generan, por un lado, una subjetividad homogénea a través de su biología sin posibilidad de trascendencia, y por otro lado, una continuidad entre la vida y la muerte dada por las características peyorativas que configuran la subjetividad del *extremista* y el *subversivo*.

Estos modos de configurar subjetividad desde la muerte en función de los modos de narrar nos hacen pensar en una dimensión “productiva” de esta última, en este caso que nos compete centrando la mirada en los documentos producidos por distintas instituciones pertenecientes a la órbita de la esfera estatal.

Es importante remarcar que, así como el Estado en una dimensión burocrático-administrativa genera determinados tipos de subjetividades, a nivel colectivo, las sociedades han configurado en base a estos mismos sujetos otro modo de subjetividad colectiva, un “nosotros” -Hijos, Nietos, Madres, Ex Presos Políticos- que los identifica en la lucha y en el reclamo por el lema de “memoria, verdad y justicia”, el cual ha cobrado una fuerza simbólica y pragmática de importancia durante y luego la última dictadura cívico militar argentina. En parte pareciera darse aquello que señalara Butler (2006) en relación a que los procesos de duelo colectivo devienen en espacios no solo de encuentro entre los hombres, siguiendo la línea de pensamiento de Arendt, sino también como configuración que deviene pública y propicia para el reclamo de los derechos que nos faltan y la visibilización de los que parecieran ser vidas que no valen la pena ser vividas ni lloradas. En tal sentido, el sufrimiento podría ser concebido en determinados procesos históricos socio culturales significativos como un locus productor de potencia constructiva y reivindicativa.

A su vez, queda abierta la propuesta de una antropología política de los cuerpos realizada por Fassin (2003) dejándonos el interrogante de pensar una posible antropología política de los cuerpos muertos, en tanto y en cuanto abre la posibilidad de describir las diversas capas de significados y de prácticas en torno a aquellos sujetos cuyas existencias no parecen circunscribirse

---

función de la entrevista realizada al Dr. David Dib, médico forense de la Morgue Judicial de la Provincia, el día martes 12 de septiembre de 2017.

a los procesos biológicos vida muerte y que trascienden, por lejos, las vicisitudes del dolor y del sufrimiento.

## V. BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pretextos.

\_\_\_\_\_ (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, España, Ed. Pretextos.

Ariès, Philippe (2000). *Moriren Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editorial.

Béjar, Helena (1991). “La sociología de Norbert Elías. Las cadenas del miedo”. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, Núm. 56, disponible en [http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_056\\_05.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_056_05.pdf)

Bermúdez, Natalia (2016), “‘De morir como perros’ a ‘me pinto solo cuatro uñas’. Una mirada antropológica sobre crueldad, moralidad y política en muertes vinculadas a la violencia institucional en Córdoba (Argentina)”. En *Revista Publicar en Antropología y Ciencias sociales*. Año XIV N° XX// Julio de 2016.

Butler, Judith (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF.

Das, Veena, (2016), *Violencia, cuerpo y lenguaje*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2008), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_\_ (2008), “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. En: *Revista Cuadernos de Antropología Social*, número 27, 19-52.

Elías, Norbert (1989), *El proceso de la civilización*, Madrid, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Fassin, Didier (2003). “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, v.17 n.1 Buenos Aires.

Foucault, Michel (2007), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2009), *Vigilar y castigar*, Madrid, Ed. Siglo XXI.

García Sotomayor, Cecilia (2014), “La vida de los muertos. Una etnografía sobre relaciones sociales barriales y espacialidad en un barrio de Córdoba”. En: Bermúdez, N. y Previtali, M. (Orgs.) *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e “inseguridad” en Córdoba* (pp. 241-269). Córdoba: Ediciones del IDACOR.

Lenton, Diana (2016), “Tensiones y reflexividad en la aproximación antropológica a la política indigenista”. En *Estudios en Antropología Social*, 1 (1), pp 1-13. Disponible en: <http://cas.ides.org.ar/publicaciones/revista-estudios-en-antropologia-social/>

Segato, Rita (2013), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Buenos Aires, Argentina, Ed. Tinta Limón.

Thomas, Louis-Vicent (1993). “Muerte física y muerte biológica”. Y: “Muerte social, muerte de los hechos sociales y socialización de la muerte. En: *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tola, Florencia (2012), “La muerte ¿fin o continuidad?”. En: *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

# **EL TRADICIONALISMO ARGENTINO EN TIEMPOS DE LA GLOBALIZACIÓN**

María Cecilia Pisarello

# EL TRADICIONALISMO ARGENTINO EN TIEMPOS DE LA GLOBALIZACIÓN.

## I. EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.

En esta presentación compartiremos algunos resultados del proyecto de investigación “El movimiento tradicionalista argentino en los inicios del siglo XXI”, que desarrollamos en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) del Ministerio de Cultura de la Nación Argentina, a partir del año 2000 a la fecha.

Desde mediados del decenio 1990, observamos el surgimiento de numerosas instituciones del tradicionalismo y su reunión en un calendario festivo que se desarrolla a lo largo del año en distintas regiones del territorio argentino. Sus discursos apelan a la defensa de la tradición y la importancia del pasado regional en el contexto nacional. También se plantean transmitir artes y oficios vinculados a la cultura ecuestre y al folklore: talabartería, soguería, platería criolla, música de raíz folklórica, danzas nativas y oficios camperos.

Entre los objetivos propuestos por el proyecto estaba construir información que nos permita describir este fenómeno social y cultural, del cual no habían registros oficiales que permitieran saber de su presencia en el territorio, organización y actividades. También, estudiar el tradicionalismo como un estudio de caso que aporte al análisis de las identidades colectivas, en el actual proceso de globalización.

Para concretar los objetivos se realizó trabajo de campo en varias provincias de Argentina: Buenos Aires, La Pampa, San Luis, Mendoza, San Juan, Jujuy, Santa Fe y Salta. La observación participante, sumada a la entrevista en profundidad y la realización de encuestas, nos permitieron la construcción de una base de datos con un programa digital creado especialmente. La metodología utilizada articula el enfoque etnográfico con el estudio de caso. Ha sido de fundamental importancia la consulta con archivos como el Fondo documental Carlos Daws, Archivo General de la Nación, archivos provinciales, biblioteca de escritores tradicionalistas, entre otros.

### *I.1 Breve descripción.*

El tradicionalismo se organiza a través de Agrupaciones Gauchas y Tradicionalistas; que también suelen llamarse Círculos Criollos, Peña Nativista, o en algunos casos Fortines. Estas instituciones, en la mayoría de los casos, no poseen un lugar físico donde realizar sus encuentros, por lo que las reuniones se realizan comúnmente en casas de familia.

## FIESTA DE LA PRIMERA YERRA. CAYASTÁ, PROVINCIA DE SANTA FE. AÑO 2014



Los nombres de las instituciones son elegidos por quienes deciden crearlas y hacen referencia a las representaciones de este universo. Así lo sugiere el registro de casi mil instituciones que hemos documentado. No existe ninguna norma para su elección, ni para el estandarte, que es el banderín que los identifica a la hora de presentarse públicamente. Los ítems que aparecen son los siguientes: referidos a la temática campera; relacionados con el arquetipo del gaucho; aludiendo a devociones populares; recordando hitos de la historia regional y nacional; en homenaje a personalidades de la música y poesía popular y con el nombre de la querencia o el pago chico. (Pisarello 2011)

Los hombres, mujeres, niños y jóvenes que participan de las agrupaciones, para las fiestas o eventos, exhiben una vestimenta que remite a la figura del gaucho o al habitante del medio rural. En ocasiones también llevan prendas usadas en el siglo XIX, acompañadas con un recado de época para el caballo.

## FIESTA DEL PUEBLO. SAN JERÓNIMO, PROVINCIA DE SAN LUIS. AÑO 2008



Para acreditar la condición de tradicionalista, además de la vestimenta, algunos plantean que es indispensable ser muy diestro en el manejo del caballo y las tareas del campo; otros en cambio ponen el acento en el conocimiento sobre temas de historia y tradición. Otra opinión para

delimitar este espacio toma como referencia aquellas instituciones que poseen personería jurídica, considerando que esto avala su perdurabilidad en el tiempo. No obstante estas diferencias de criterios, no existe derecho de admisión. Todo aquel que desee sumarse y participar puede hacerlo, sin necesidad de acreditar alguno de los atributos antes enumerados. El rol de las mujeres acompaña el sentido de la sociedad total, donde se hace más visible su accionar. Cada vez más existen agrupaciones gauchas y tradicionalistas de mujeres o simplemente lideradas por ellas, como es el caso de la Agrupación San Pablo en la provincia de Jujuy, que realiza el Encuentro Nacional de Mujeres Pialadoras<sup>1</sup>. O de la Agrupación Gaucha La tradición de Cayastá, provincia de Santa Fe, de quien nos cuenta una de sus fundadoras: “Nos juntamos con mis amigas porque queríamos desfilas, pero no con los hombres, solas, sentadas como los gauchos. Vinimos a practicar, todas teníamos padre y hermanos que trabajaban en el campo, así que bueno, nos decidimos y fundamos la agrupación.”. O la Agrupación Estrella Tercera Defensa de Salta –de esa provincia- que plantea en sus estatutos que “el nombre de la Agrupación recuerda la brillante e importante defensa de la ciudad de Salta, ocurrida el 4 de mayo de 1817 al mando del General Martín Miguel de Güemes y la milicia gaucha, repeliendo la invasión realista; y en sus actividades se propone reconocer e incentivar en la conciencia del pueblo las tradiciones, las virtudes gauchas, nuestro folclore, artesanías y todo lo relacionado con nuestra rica cultura y celebrar a la mujer rural gaucha el día 12 de julio, fecha de nacimiento de Juana Azurduy de Padilla, heroína de la Independencia”.

#### BICENTENARIO DEL ÉXODO JUJEÑO. SAN SALVADOR DE JUJUY. AÑO 2012



Los protagonistas de estos centros provienen de diferentes sectores en relación a su inserción en el aparato productivo. Se trata de una gran variedad que reúne tanto a peones, asalariados o con oficios independientes, dueños de estancia, obreros industriales o intelectuales. Su lugar de residencia en general no es el campo, que ha sido despoblado en los últimos veinte años por el impacto de la tecnología, desplazando a muchos trabajadores, que migran con sus familias hacia pueblos de provincia, o ciudades. Según Bourdieu (1977:136) “el espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de estatus [...] las diferencias funcionan como signos distintivos y como signos de distinción”. En este sentido, el espacio social del tradicionalismo se estructura en torno a las representaciones de quienes participan de sus actividades.

---

<sup>1</sup> La pialada forma parte de las destrezas ecuestres que suelen realizarse en las fiestas gauchas y consiste en enlazar un vacuno o yeguarizo de sus patas delanteras. Los encuentros de pialadas forman parte de la tradición del trabajo rural.



## FIESTA DE LA FUNDACIÓN DE ENSENADA, PROVINCIA DE BUENOS AIRES. AÑO 2009



El lugar de encuentro de este universo es el calendario de fiestas, a las cuales concurren generalmente con familia, caballos y si los hubiera carruajes. Forman parte de este repertorio las fiestas patrias que conmemoran efemérides de la Nación y de la Región; las fiestas patronales o fiestas del pueblo, que se suceden por todo el territorio recordando la fecha de fundación y el santo patrono de los poblados; y una gran cantidad de fiestas que celebran la figura del gaucho y su relación con el caballo (Fiesta del potrillo, Fiesta del caballo, Fiesta del carrero). También fiestas religiosas como peregrinaciones y cabalgatas a lugares en los cuales se encuentra emplazada una capilla u oratorio, Basílica, ó lugares de devoción popular como el caso de la Difunta Correa en Vallecito<sup>2</sup>, San Juan.

Se desarrolla a lo largo del año y en las diferentes regiones de Argentina.

CABALGATA DE FE A LA DIFUNTA CORREA. VALLECITO, PROVINCIA DE SAN JUAN.  
AÑO 2007



---

<sup>2</sup> La devoción a la Difunta Correa cuenta la leyenda de una mujer que salió por el desierto en busca de su marido alistado en las guerras civiles. Falleció por falta de agua, pero su pequeño hijo -que llevaba en brazos-, sobrevivió amamantado por la leche materna que siguió fluyendo del cuerpo sin vida de su madre, hasta ser rescatado por unos arrieros.

## II. ANÁLISIS COMPARATIVO SIGLO XIX, XX Y XXI – SIGNIFICADOS DEL GAUCHO Y EL CRIOLLISMO.

La etnografía nos permitió la construcción de información para el análisis del tradicionalismo actual y la posibilidad de compararlo con otros momentos de su historia.

Los primeros centros criollistas y agrupaciones tradicionalistas surgen a fines del siglo XIX y principios del XX en el momento de la llegada al país de la gran inmigración de ultramar<sup>3</sup>. Adolfo Prieto se refiere a los centros de inicios del siglo XX con estas palabras:

[...] no fueron sino la expresión perdurable de un fenómeno de sociabilidad cimentado en el homenaje ritual de mitos de procedencia literaria. [...] Grupos de jóvenes de ambos sexos y de origen étnico diverso se reunían en estos centros para reproducir una atmósfera rural que parecía garantizar, por sí misma, la adquisición del sentimiento de nacionalidad necesario para sobrevivir, en algunos casos, a la confusión cosmopolita y, para enfrentar en otros, a los brotes xenofóbicos que acompañaron el entero proceso de modernización. (Prieto 1988:145)

Más tarde, entre las décadas de 1930-1940 comienzan a aparecer grupos de gente de a caballo que realizan corrida de sortija y encuentros de destrezas ecuestres; peregrinaciones a caballo y participan en la celebración de fiestas patrias. En estos años la sociedad renueva el interés por la historia del siglo anterior, y surge un movimiento llamado de contrahistoria<sup>4</sup>. En relación a la política, una de sus preocupaciones fue lo que se llamó el revisionismo histórico que implicaba la reivindicación de Juan Manuel de Rosas y su régimen, y la revalorización del pasado hispánico. Otro aspecto importante fue la economía, ya que, además de la crítica del estado del país, se proponían reformas en oposición al liberalismo conservador que aceptaba la subordinación de los intereses argentinos al comercio con Gran Bretaña.

Éste período histórico tiene como telón de fondo las migraciones de pobladores del campo y los poblados de provincia a los grandes centros urbanos. También la difusión y reconocimiento de la música de raíz folklórica en nuevos contextos como el teatro, la radio y eventos festivos.

A partir de mediados de los años 1990, se registra un crecimiento significativo en el número de instituciones y fechas del calendario festivo en casi la totalidad del territorio nacional. Este último período coincide con el proceso de globalización, que tiene un hito importante hacia fines de los años 80, con la caída del muro de Berlín. La expansión y crecimiento del tradicionalismo en esta etapa se manifiesta como la contracara de la cultura global. En palabras de Ruben Oliven:

Todo este proceso de mundialización de la cultura, que da la impresión de que vivimos en una aldea global, acaba reponiendo la cuestión de la tradición, de la nación y de la región. A medida que el mundo se torna más complejo y se internacionaliza, la cuestión de las diferencias se reubica y hay un intenso proceso de construcción de identidades. (Oliven, 1999:141)

Para quienes organizan y participan de las actividades del tradicionalismo, la figura del gaucho representa el lugar del arquetipo, condensando en sí valores como la libertad, la humildad

---

<sup>3</sup> En 1928 el porcentaje de extranjeros en Buenos Aires era alrededor del 60 % de la población porteña, si se toma en cuenta que para el Tercer Censo Nacional de la Argentina en 1914 es del 77% y para el Censo Industrial de la Ciudad de Buenos Aires de 1935 baja al 51 %. (Francis Korn y Martín Oliver, 2017:91)

<sup>4</sup> “El vacío dejado por la disciplina histórica fue ocupado por un movimiento de contrahistoria militante conocido bajo el nombre de revisionismo histórico. Este movimiento, inicialmente minoritario y a contracorriente de las ideas dominantes, ha logrado hacer de un acontecimiento del siglo XIX –el gobierno de Juan Manuel de Rosas entre 1829 y 1852- una referencia principal de las batallas políticas del siglo XX y, más aún el espacio mítico de la “verdadera argentinidad”.(Diana Quatrocci Woisson; 1995:21)

y la valentía que se consideran epítomes de los modos de perfección, logro o belleza y merecen admiración, incluso ser emulados. (Gutiérrez 1998:85)

A lo anterior debemos destacar que a lo largo del siglo XX y XXI, los significados atribuidos al gaucho no hacen sino expresar los usos del pasado como un fenómeno complejo.

A principios del siglo XX: “Desde las élites se lo declara (al gaucho) moribundo o muerto, si bien un sector de ellas va a reivindicarlo a nivel ideológico como símbolo de ciertas creencias perennes que se opondrán al carácter calificado como advenedizo de los inmigrantes ultramarinos”. (Ratier 1988:38)

Esta construcción del discurso hegemónico “incluye dos poderosos conceptos: el de cultura como proceso social total en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de ideología, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión y proyección de un particular interés de clase”. De este modo “lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes.” (Williams 1980:129-130)

En la actualidad dentro del tradicionalismo hay quienes se reconocen como gauchos y quienes lo hacen como criollos. Éstos últimos arguyen que el gaucho es una figura histórica. Según las palabras del presidente de una agrupación gaucha de San Luis: “el gaucho ya prácticamente ha desaparecido, queda un remanente de criollismo, y es eso lo que la gente cree. Pero bueno, ha desaparecido el gaucho, ha quedado ese criollismo, es lo que hay que defender.”(C.F. San Luis, 2009, libreta de campo).

Más allá de éstas diferencias, para todos los tradicionalistas la figura del gaucho representa el personaje épico en la construcción de la Nación, indispensable para conquistar la independencia y definir el territorio. Que fue perseguido por el poder central y la complicidad de leyes y autoridades que veían en su libertad una amenaza al orden establecido y ocupó un lugar decisivo en las luchas de unitarios y federales. Se lo asocia con oficios camperos; usos, costumbres y creencias, amenazados de extinguirse.

Este interés por la memoria como parte de un proceso de producción de sentido acerca del pasado en el presente (Halbwachs 2004:169), se pone de manifiesto en las fechas y eventos que se conmemoran en el calendario festivo.

En algunas celebraciones se hace referencia a las luchas y conflictos planteados a lo largo del siglo XIX, donde se destaca el protagonismo de la región. Por ejemplo, la Fiesta del gaucho cuyano, que tiene lugar en el punto tripartito de las provincias de San Juan, San Luis y Mendoza, conmemora el Tratado de Guanacache de 1827, un tratado de hermandad entre los gauchos de la región, para lograr una defensa recíproca en caso de ser avasallados, en circunstancias de la guerra civil entre unitarios y federales. Otra celebración que tiene lugar en un paraje deshabitado como Cañada de la Horqueta, provincia de Salta, es la Guardia bajo las estrellas, que recuerda en el sitio donde expiró el 17 de junio de 1821 a Martín Miguel de Güemes, quien junto a sus gauchos llamados los infernales, defendieron el territorio en el noroeste del avance de las tropas realistas. Como podemos observar en estos dos ejemplos, se evocan hechos y gestas en los que se pone de manifiesto la importancia histórica de la región y sus habitantes, afirmando además el sentimiento de pertenecer a la Nación. Si bien estos acontecimientos son lejanos en el tiempo, expresan las dificultades y problemáticas de una tensión permanente, que no ha perdido vigencia con el paso de los siglos, entre los intereses provinciales y del gobierno central.

Como lo plantea Víctor Turner (1987): “En sus *performances*, los grupos reexperimentan los códigos identitarios y ponen en juego su capacidad reflexiva en dos niveles: 1) como actores en cuyo papel pueden llegar a conocerse mejor; y 2) en el que se comprenden a sí mismos, a partir de

la observación, la participación en los *performances* generados y representados por otro grupo de seres humanos.”

### III. TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN.

El contexto en el cual realizamos nuestro estudio actual del tradicionalismo, las naciones han sido socavadas en sus cimientos económicos, a raíz del protagonismo que ha adquirido el capital financiero internacional (Bernal Meza 1994); frente a un fenómeno de internacionalización de modelos de gusto y consumo (Oliven 1999:141), que hace sugerir la presencia de culturas híbridas disociadas del territorio y de identidades definidas (García Canclini 1995).

El proceso de globalización que se consolida a fines de la guerra fría Este-Oeste, con la evolución hacia esquemas transnacionales y de regionalización, deja atrás las economías centralmente planificadas cuyos actores principales no son los estados nacionales sino las corporaciones transnacionales. Constituye el triunfo del orden capitalista mundial y como plantea Raúl Bernal Meza (1994: 47-48): “[...] el orden bipolar ha sido sustituido por la emergencia de una alianza ideológica, basada sobre el hecho de compartir determinados principios del orden político doméstico (derechos individuales y políticos) y principios económicos (libre mercado).”

Este orden mundial va acompañado de transformaciones tecnológicas y comunicacionales en el intercambio de la información. Éstas posibilitan a los habitantes (aún no a todos), estar conectados con el mundo a través de la navegación virtual y las redes satelitales. Esta realidad ha impactado fuertemente en la cultura contemporánea.

Néstor García Canclini (1995) se refiere a la cultura como a un proceso de ensamblado multinacional y plantea que las identidades que antes se definían por esencias ahistóricas, ahora se configuran a partir de lo que uno posee o puede llegar a apropiarse. Se produce la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, con la consiguiente desterritorialización de los bienes simbólicos y la expansión de los géneros impuros.

Este proceso que García Canclini define como de hibridación cultural y que se acompaña con el derrumbe de los grandes relatos metafísicos, va dando lugar sobre todo en los grandes centros urbanos a la aparición de una cultura que podríamos denominar como cultura de lo efímero y que refiere al consumo incesantemente renovado, a la sorpresa y al entretenimiento. Otro fenómeno que ha impactado en la cultura contemporánea, son las migraciones de grandes grupos como consecuencia de la falta de oportunidades y perspectivas laborales; o en circunstancias dramáticas huyendo de escenarios de guerra y con la vida amenazada. Arjun Appadurai reflexiona al respecto:

Cuando los trabajadores turcos en Alemania miran películas provenientes de Turquía en su departamento de Berlín, y los coreanos de Filadelfia miran las imágenes de las Olimpiadas de Seúl (1988) que les llegan de Corea vía satélite, y los conductores de taxis paquistaníes que viven en Chicago escuchan casetes con grabaciones de los sermones pronunciados en las mezquitas de Paquistán o Irán que les envían sus parientes y amigos por correo, lo que vemos son imágenes en movimiento encontrándose con espectadores desterritorializados. (Appadurai 2018:20)

En este escenario, la revitalización del tradicionalismo y su apego al territorio, no alude sólo a una cartografía, sino como lo plantea Gilberto Jiménez (1996): “[...] como espacio de inscripción de un pasado histórico o de memoria colectiva, como símbolo de identidad socio territorial [...] constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura y por lo tanto equivale a una de sus formas de objetivación.”

#### IV. EL TRADICIONALISMO COMO AGENTE DEL PATRIMONIO DE LA CULTURA CRIOLLA.

Estamos frente a un fenómeno cultural del cual sus actores son los gestores patrimoniales. Registrando, difundiendo, concretando encuentros y sobre todo abordando la pregunta en torno al patrimonio inmaterial que inevitablemente sufre cambios.

Los avances tecnológicos y comunicacionales, han facilitado la fluidez de las relaciones entre las instituciones del tradicionalismo, al interior de Argentina y con otros países de Suramérica, como es el caso de los gauchos del noroeste (provincias de Jujuy y Salta) que comparten con los de Bolivia celebraciones como el éxodo jujeño, evocando un territorio común (hace más de 200 años), en el que juntos se enfrentaron a los realistas. Los guasos (gauchos) chilenos cruzan la cordillera para participar de la cabalgata a la difunta Correa. Gauchos argentinos, uruguayos y *gaúchos* brasileros, se reúnen en la Fiesta Patria gaucha en Tacuarembó, Uruguay.

DESFILE DE LOS GAUCHOS DE BOLIVIA EN CONMEMORACIÓN DEL ÉXODOJUJEÑO.

SAN SALVADOR DE JUJUY. AÑO 2012



Las actividades de difusión incluyen desde programas radiales, como la Señal Gaucha en la provincia de San Juan, que emite música de raíz folklórica y programas dedicados a la temática, a través de una red de radios de frecuencia modulada e internet; charlas en escuelas sobre temas de historia y artes criollas; hasta la realización de un Congreso Nacional del gaucho, que inició el año 2015 y va por su cuarta edición, reuniendo a maestros y especialistas.

Cabe señalar que para la realización del calendario de eventos que sucede a lo largo del año, se requiere del esfuerzo mancomunado entre las instituciones tradicionalistas y una extensa red que enlaza escuelas, municipios, iglesias, bomberos, hospital. Se deben resolver numerosos problemas prácticos: un campo donde acampar, baños químicos, convocatoria de puesteros, seguridad, forraje para los animales, equipo de sonido. La concreción revela un entramado social que se ha tejido de forma silenciosa y anónima, que afirma la decisión de sostener un lugar de pertenencia donde se enlazan representaciones y afectos, al cual se consigna el tiempo en familia, el tiempo libre, donde el programa de actividades es el marco en el cual cada uno dibuja, el cronograma de la jornada.

Anthony Giddens (1997:43) plantea que: “Vivir en el mundo generado por la modernidad reciente es como cabalgar a hombros de una divinidad destructora. No se trata sólo de que se

produzcan procesos de cambio más o menos continuos y profundos sino, más bien, de que el cambio no se ajuste ni a las expectativas humanas ni al control del hombre”.

Las múltiples actividades que se desarrollan desde el tradicionalismo para garantizar su transmisión, parecen desafiar no los cambios, sino como lo plantea Giddens, que éstos no se ajusten ni a las expectativas humanas ni al control del hombre.

Ruben George Oliven analiza el renacimiento del gauchismo en Brasil, argumentando que “[...] en la medida en que el mundo se torna una aldea global, la economía se transnacionaliza y Europa occidental se unifica, el tema del nacionalismo y del regionalismo vuelve con un ímpetu redoblado en varios lugares del mundo. [...] la discusión de la importancia que lo nacional pasó a readquirir en el final de este siglo, cuando, frecuentemente, se imaginaba que se trataba de un concepto en vías de perder su importancia ante el proceso de globalización de la cultura y de la creciente internacionalización de la economía.” (Oliven 1999:17; 11-12)

El tradicionalismo ha encarado un proceso de retradicionalización, donde el pasado y la memoria ocupan un lugar en la construcción del presente. Aun así coincidimos con Schuster al plantear “[...] que la tendencia del proceso dialéctico no es predecible en sí misma, porque además depende de factores fundamentalmente ligados a la acción efectiva de los individuos y las sociedades, la transformación de identidades nacionales de la que somos testigos puede derivar en desenlaces aún inimaginables”.(Schuster 1994:330)

Los cambios que atraviesa la sociedad actual en el mundo del trabajo y con la siempre renovada innovación tecnológica, han impactado fuertemente en la vida cotidiana. No obstante, el legado de los antepasados y el desafío del futuro; las relaciones interpersonales y las redes digitales; la memoria y la fugacidad; la desterritorialización de las identidades y el apego al territorio; las comunicaciones satelitales y el caballo; parecen ser dos caras de una misma moneda, que es el presente. Así parecen entenderlo quienes participan del tradicionalismo.

## V. BIBLIOGRAFÍA:

Appadurai, Arjun (2001): *La modernidad desbordada*. Consulta: 8 enero 2018. 15:30 hs. <https://es.scribd.com/doc/219906105/Appaduari-Arjun-La-modernidad-desbordada-pdf>.

Bernal Meza Raúl (1994): Globalización, regionalización y orden mundial. *Globalización, integración e identidad nacional*. (Mario Rapoport, compilador). Buenos Aires. Grupo Editor latinoamericano.

Bourdieu, Pierre (1997): *Razones Prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Editorial Anagrama.

Buchruner, Christian (1994): Notas sobre la problemática histórico-ideológica de la identidad nacional argentina. *Globalización, integración e identidad nacional*. (Mario Rapoport compilador). Buenos Aires. Grupo Editor Latinoamericano.

García Canclini, Néstor (1995): *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la Globalización*. México. Editorial Grijalbo.

Giddens, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Editorial Península.

Gutiérrez, Natividad (1998): Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México. *Revista mexicana de sociología* LX (1): 81-91. México. UNAM.

Jiménez, Gilberto (1996): Territorio y cultura. *Estudio sobre las culturas contemporáneas*. Vol. II (004): 9-30. Universidad de Colima, México.

Korn Francis y Martín Oliver (2017): *En Buenos Aires 1928*. 1º ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Sudamericana.

Halbwachs, Maurice (2004): *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid. Editorial del hombre Anthropos.

Oliven, Ruben (1999): *Nación y modernidad. La reinención de la identidad gaúcha en el Brasil*. Buenos Aires. EUDEBA.

Pisarello, María Cecilia (2004): *Presente de gauchos en provincia de Buenos Aires*. (156 pp. y CD Rom). Buenos Aires. Unión del Personal Civil de la Nación.

Pisarello, María Cecilia (2011): Miradas gauchas sobre la autoridad. *II Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica "Técnica, familia, autoridad"*. Asociación Amigos INA. Ciudad de Buenos Aires. CD ISBN 978-987-27007-1-3.

Prieto, Adolfo (1988): *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.

Quatrocci-Woisson, Diana (1995): *Los males de la memoria*. Buenos Aires. Emecé Editores.

Ratier, Hugo (1988): Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio social. *Índice* No. 1: 26-50. Buenos Aires, Segunda Época.

Ratier, Hugo (1997): *Vigencia actual del gaucho y de lo gauchesco en la región pampeana argentina*. Presentación en la Mesa Redonda: Gauchos y gaúchos; identidad cultural del Sur de América). Uruguay.ms.

Schuster Federico (1994): En busca de la identidad .*Globalización, integración e identidad nacional*

(Mario Rapoport Compilador). Buenos Aires. Grupo Editor Latinoamericano.

Turner, Víctor (1974): *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell. University Press.  
Turner, Víctor (1987): *The Anthropology of Performance*, Nueva York, PAJ Publications.

Williams, Raymond (1980): *Marxismo y Literatura*. Barcelona. Oxford University Press.

**FORMAÇÃO DE EDUCADORES INDÍGENAS GUARANI  
E KAIOWÁ: O DESAFIO DA CONSTRUÇÃO  
DA INTERCULTURALIDADE NO ENCONTRO  
DO SABERES INDÍGENAS E OS SABERES OUTROS  
DA COLONIZAÇÃO**

Nascimento, Adir Casaro



## FORMAÇÃO DE EDUCADORES INDÍGENAS GUARANI E KAIOWÁ: O DESAFIO DA CONSTRUÇÃO DA INTERCULTURALIDADE NO ENCONTRO DO SABERES INDÍGENAS E OS SABERES OUTROS DA COLONIZAÇÃO

O artigo é resultado de nossas experiências com a formação de educadores indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, mais precisamente das atividades da Ação Saberes Indígenas na Escola/MEC/SECADI (2013 - 2017)<sup>1</sup> e dos projetos de pesquisa: “FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS GUARANI E KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: relações entre territorialidade, processos próprios de aprendizagem e educação escolar” submetido ao Observatório da Educação Escolar Indígena/CAPES/INEP/MEC e “A relação entre a formação de professores, os projetos políticos pedagógicos e a organização curricular em escolas indígenas Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul” com financiamento da FUNDECT/Edital Educa – MS.

Com objetivo de apresentar avanços e desafios, referendados em nossas experiências com educadores indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, mais especificamente das Terras indígenas de Guaimbé e Rancho Jacaré/município de Laguna Caarapã, Taquapery/município de Coronel Sapucaia, Porto Lindo/município de Japorã e Cerrito/município de Eldorado, o artigo tem como eixo temático a educação escolar específica e diferenciada que caracterizam as categorias fundamentais na análise dos elementos epistemológicos e pedagógicos na construção da escola indígena de acordo com os direitos adquiridos e consolidados na Constituição de 1988 e na legislação que orienta a política para a educação escolar indígena no Brasil.

O estudo que se baseia no cenário indígena do Mato Grosso do Sul, com os povos indígenas Guarani e Kaiowá, possui uma forte presença e influência da colonialidade, principalmente pelo fato de provocar um padrão de controle, hierarquização e classificação dessa população (QUIJANO, 2005). De acordo com os estudos de Vieira (2015) estamos diante de um estado em que a colonialidade estimula e reproduz um discurso carregado de estereótipos e intenso preconceito e discriminação aos povos indígenas. Nesse mesmo sentido, podemos mencionar que com a educação escolar indígena não foi diferente, pois o pensamento que se firmou durante cinco séculos foi o colonizador. Durante esse período, o pensamento colonizador, predominantemente europeu procurava catequizar, silenciar, negar e modificar as culturas e as línguas indígenas, com objetivo de apagar a identidade e a diferença indígena. Somente entre os anos de 1970 e 1980 é possível perceber uma mudança do Estado com relação às populações indígenas, principalmente no que se refere à educação escolar.

Segundo os dados da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão/SECADI/2015 existem no Brasil 3.100 escolas indígenas entre municipais e estaduais,

---

<sup>1</sup> A Ação Saberes Indígenas na Escola/MEC/SECADI, instituído pela portaria 1.061 de 30 de outubro de 2013, é uma política estabelecida pelo Ministério da Educação/MEC e integrante do Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais<sup>1</sup>, cujo os objetivos destinam a: I - promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena, especialmente daqueles que atuam nos anos iniciais da educação básica nas escolas indígenas; II - oferecer recursos didáticos e pedagógicos que atendam às especificidades da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade que fundamentam os projetos educativos nas comunidades indígenas; III - oferecer subsídios à elaboração de currículos, definição de metodologias e processos de avaliação que atendam às especificidades dos processos de letramento, numeramento e conhecimentos dos povos indígenas; IV - fomentar pesquisas que resultem na elaboração de materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens, bilíngues e monolíngues, conforme a situação sociolinguística e de acordo com as especificidades da educação escolar indígena (BRASIL, 2013, p. 1-2).

18 mil professores indígenas, sendo que desse número 20,3% são professores concursados, 77% professores contratados e 9,7% assumem outro tipo de acordo. No Mato Grosso do Sul, estado onde a pesquisa será desenvolvida, existem 13 escolas indígenas da rede estadual e 41 escolas indígenas da rede municipal (SED/MS – 2016). Desse total de escolas indígenas o maior número de instituições de ensino está localizada em áreas indígenas Guarani e Kaiowá.

## I. A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO MATO GROSSO DO SUL

A educação escolar indígena no estado de Mato Grosso do Sul teve um significativo desenvolvimento após a constituição de 1988, ou seja, a partir da década de 1990, através do Decreto nº 26/91 sancionado pelo Presidente da República atribuindo ao Ministério da Educação jurisdição para coordenar ações referentes à educação indígena, ações estas que até então eram administradas pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI (NASCIMENTO, AGUILERA URQUIZA, 2010).

Visando atender as determinações do Decreto nº 26/91 o Estado do Mato Grosso do Sul, através da Secretaria e o Conselho Estadual de Educação cria e/ou aprova instrumentos específicos que possibilitam sistematizar e colocar em prática a educação escolar indígena diferenciada e específica, tais como: a Deliberação CEE/ MS nº 4324/95 que aprova o Documento de Diretrizes Gerais/ Educação Escolar Indígena e acompanhado do parecer CEE/MS nº. 201/95; a Resolução/SED nº 1061, constituindo o Núcleo de Educação Escolar Indígena; a Deliberação CEE/MS nº 6767 de 25 de julho de 2002, onde sua maior contribuição foi criar no âmbito do Estado às categorias de escola indígena e professor indígena.

Com base nos estudos de Nascimento e Aguilera Urquiza (2010)

Vale destacar que apesar da morosidade do Conselho Estadual, as discussões e o processo de construção de autonomia com relação às escolas nas aldeias era bastante intenso o que leva a experiências de diálogo que ao mesmo tempo em que faziam a desconstrução do modelo ocidental cristalizado pelo projeto de colonização, abriam espaços para a descoberta de novas expectativas de futuro, do tomar a escola com as próprias mãos. O texto das Diretrizes/MS foi, para a época, bastante ousado o que, fazendo aqui uma inferência apressada, levou ao arrefecimento alguns anos depois, pelo próprio poder público (p. 47).

Mesmo diante de tensões e conflitos, a Secretaria Estadual de Educação em parceria com os Municípios, Universidades, FUNAI e algumas organizações não – governamentais levaram e têm levado a efeito algumas ações atendendo, principalmente, reivindicações da organização dos professores, dentre elas a formação continuada de professores indígena. De acordo com Nascimento e Aguilera Urquiza (2010), as primeiras experiências de formação diferenciada e específica para professores indígenas no Mato Grosso do Sul iniciaram na década de 1990 com os indígenas das etnias Terena e Guarani/Kaiowá. Nesse período foram organizados o Curso de Formação e Habilitação de Professores de 1ª a 4ª Série do 1º Grau para o contexto Indígena (1994-1996), especificamente para professores Terena, e anos depois, o Curso Normal em Nível Médio - Formação de Professores Guarani/Kaiowá, denominado como Projeto ARA VERÁ (1999).

No Mato Grosso do Sul, além do curso em nível médio para professores indígenas Guarani e Kaiowá, a Secretaria Estadual de Educação/SED-MS criou em 2007 o curso Povos do Pantanal para atender os professores indígenas das etnias Terena, Kadiwéu, Guató, Kiquinau e Ofaié. É importante registrar que o estado também possui formação diferenciada para professores indígena em nível superior, por meio dos cursos de Licenciatura Intercultural indígena Teko Arandu, criado em 2006, na Universidade Federal da Grande Dourados /UFGD e a Licenciatura indígena Povos do Pantanal, instituída em 2007, na Universidade Federal de Mato

Grosso do Sul/UFMS, Campus de Aquidauana. Em ambas as licenciaturas interculturais há presença de professores indígenas concursados e contratado no quadro pedagógico.

Analisando a estrutura curricular dos cursos de formação de professores indígenas, tanto em nível médio e superior, observamos que sua estrutura curricular está pautada em eixos temáticos como: bilinguismo, interculturalidade, educação indígena, território/territorialidade, sustentabilidade e saberes indígenas ou tradicionais.

Diante desses eixos que norteiam os cursos de formação de professores indígenas, entendemos que o grande desafio da formação desses professores no Mato Grosso do Sul é a tradução desse conhecimento para os estudantes indígenas, principalmente os saberes ocidentais que são ministrados em língua portuguesa. Amparado nos estudos de Nascimento e Aguilera Urquiza (2010) observamos

Traduzir teoricamente estes momentos de formação parece ser, ainda, o grande desafio epistemológico para quem aposta numa pedagogia intercultural. Entre tantas outras “aprendizagens” acontecidas nestes cursos as mais significantes parecem ser: - a instrumentalização metodológica e cognitiva para uma permanente necessidade de investigação, de elaboração, de sistematização de novos conteúdos; o desejo de estar realizando a antropologia de si mesmos, de seu povo; a atitude de ressignificar os chamados conteúdos universais (cristalizados pela cultura escolar ocidental); a autonomia para a elaboração e invenção de projetos pedagógicos e materiais didáticos próprios, particularizados: reinventando a didática. Aqui estão os grandes desafios da prática da interculturalidade e a formação de professores indígenas no Estado (p.53).

Os direitos constitucionalmente garantidos, demandaram a mobilização dos movimentos indígenas para que estes fossem ao mesmo tempo setorizados envolvendo saúde, educação, sustentabilidade, terra e territórios, respeito aos modos próprios de cada povo conduzir suas decisões, entre outros. As pessoas e organizações indígenas e não-indígenas, que estavam engajadas nas discussões sobre as questões educacionais, gradativamente fortaleceram os coletivos que já existiam, ao mesmo tempo que outros foram surgindo a partir das iniciativas necessárias para criação de legislações próprias pra cada contexto onde a educação escolar indígena passou a ser pauta reivindicatória.

As legislações federais advindas destas reivindicações, foram afirmando e garantindo os direitos etnicamente diferenciados para a os povos indígenas, conforme já destacado acima, entretanto somente a mobilização dos coletivos fissuram a ordem estabelecida nos espaços educacionais e abrem brechas para a ruptura na hegemonia ocidental da oferta escolar realizada até então pelo Estado. Os dados de estudiosos sobre o ensino superior para povo indígenas (LIMA, 2018, p.13; NASCIMENTO, URQUIZA, 2012, p.1 como exemplos), reconhecem que o ensino superior foi acessado individualmente por indígenas antes da CF 88 com grandes dificuldades apoiados em alguma medida pela FUNAI, e mesmo sem a política de ações afirmativas, especialmente pelo sistema de cotas que tem marcado o ingresso de estudantes indígenas de forma massiva e coletiva a partir do início dos anos 2000. Com experiências variadas de processos seletivos que de alguma maneira contemplam os indígenas, como por exemplo, vagas suplementares, vestibulares diferenciados, processos seletivos tradicionais (vestibular), e o Enem- Exame Nacional do Ensino Médio, cuja nota obtida passou a ser utilizada para o ingresso no ensino superior na maioria da instituições públicas do país pelo SISU- Sistema de Seleção Unificada, gerenciado pelo MEC, que não interferiu nas orientações de cada instituição em relação a este público, como é o caso da UEMS que manteve a política de cotas na proporção de 10% das vagas em cada curso.

Para atender as reivindicações indígena por uma formação, específica, diferenciada, comunitária e intercultural (RCNEI, 1998), deve ser destacada a implantação de licenciaturas interculturais em universidades públicas em vários estados da federação, com desenhos específicos para cada um destes povos de forma a garantir a diversidade cultural e respeitando cada território, língua e modos próprio de produzir e socializar conhecimentos, na elaboração dos projetos pedagógicos específicos. No MS são ofertadas atualmente duas licenciaturas interculturais, sendo uma para o território etnoeducacional do Cone Sul (MS, 2015b) desde o ano de 2006, específico para indígenas pertencentes aos povos Guarani e Kaiowá; e a segunda no território etnoeducacional Povos do Pantanal (MS, 2015a) em entrada da primeira turma em 2011, que abrange os povos Terena que apresenta um contingente populacional em torno de 30mil pessoas, Kadiwéu, Kinikinau, Guató, Ofaié, e os mais recentes que se instalaram em território sul-mato-grossense: Kamba e Atikum (CHAMORRO; COMBÉS, 2015).

O ingresso de indígenas ao ensino superior, pode ser considerado uma virada epistemológica importante nos ambientes acadêmicos, pois de inexistente ou invisível esta presença, que contemporaneamente passou a ser coletiva, explicita o quanto as universidades mantinham práticas colonialistas, seletivas e excludentes em relação a grupos historicamente discriminados, e no caso dos indígenas, considerados extintos para a maioria das pessoas que transita nestes locais, ou somente reproduzindo estereótipos provenientes de uma aprendizagem deslocada no tempo em relação aos mesmos. Evidencia-se o desconhecimento em relação aos processos históricos, às identidades, hábitos e costumes destes povos, desde a formulação dos projetos pedagógicos em que gestorxs tem dificuldade em compreender porque estes devem contar com a participação de representantes destes povos para contribuir na formulação destes, até o momento da aprovação nos conselhos acadêmicos de cada instituição que é marcada por tensões, desestabilizações e negociações (CORDEIRO, 2008), pois é perceptível a manutenção e continuidade de um pensamento meritocrático baseado em um sentimento de que a universidade não é lugar para pobres, negros e indígenas, mas para uma elite que detém características que excluem estes segmentos da população, especialmente em cursos socialmente valorizados como Medicina, Direito, Engenharias e áreas da saúde em geral.

A presença das lideranças tradicionais com suas vestes e elementos da cultura material próprio de cada povo (*mbarakas*, cocares, instrumentos religiosos, etc.) junto aos movimentos indígenas são extremamente eficazes nestes momentos decisórios em que estão sendo avaliados para serem “incluídos” nos mecanismos universitários, pois trazem para o interior da universidade o conhecimento/reconhecimento das lutas, das histórias, das especificidades, de identidades outras, do distanciamento e descompromisso com que estas instituições sempre mantiveram em relação a estes e outros segmentos da população. Os e as apoiadores/as da causa indígena nestes espaços, não raro devem realizar convencimentos individuais para que sejam aprovados estes projetos ou programas diferenciados daquilo que é a prática cotidiana e que já está internalizada por todos que transitam nestes ambientes. Estes projetos/programas/ações subvertem currículos, espaços de ensino e aprendizagem, avaliações, relações de poder, mas principalmente fazem emergir Outros Saberes/Conhecimentos, que são desconhecidos da academia, e que demonstram ter tanta efetividade, eficácia e explicação de mundo que tensionam os paradigmas da ciência ocidental considerada de “validade universal”, “verdadeira e aplicável em qualquer tempo e lugar”, e a trazida pelos indígenas considerada de segunda classe, caracterizada como étnica, popular, local ou “particular” e “não-universal” (MATO, 2009) e ao mesmo tempo demonstram que

a pauta da luta pela diversidade não era nem é a mesma da luta por inclusão; a presença indígena nas universidades coloca problemas epistemológicos e conceituais de outra natureza que aqueles

pautados pela inclusão, e é exatamente aí que está posto o desafio a indígenas e não indígenas. (LIMA, 2018 p.7)

Os dados mais recentes apresentados na II CONNEI<sup>2</sup> pela secretária da SECADI/MEC Ivana de Siqueira da em março deste ano indicam que há 30 mil matrículas de indígenas no ensino, o que representa um avanço exponencial, já que no início do século XXI não havia informações sobre esta presença por ser esporádica e eventual, e em menos de duas décadas, apesar de todas as restrições econômicas, preconceito, racismo e desrespeito cultural, pelas quais passam a maioria das pessoas que alcança este nível de ensino, estes conseguiram fissurar as paredes das IES e inserir-se neste novo mundo com a perspectiva de formar “indígenas altamente qualificados e comprometidos com a defesa dos seus direitos, em especial com a promoção da qualidade de vida das suas comunidades de origem, que inclui a gestão dos territórios e o fortalecimento de suas organizações.” (AGUILERA URQUIZA, NASCIMENTO, ESPÍNDOLA, 2010)

Portanto, este ingresso é coletivo, mesmo que inseridos neste contingente possam ser encontradas experiências individuais com vistas somente a inserção em uma carreira profissional com vistas a melhoria econômica pessoal e familiar, pois a maioria dos estudantes mantém vínculos efetivos com sua comunidade originária antes, durante e após a formação na graduação e em alguns casos na pós-graduação. Esta relação pode ser de forma direta como ocorre com aqueles/as que se graduam nas licenciaturas interculturais ou nas regularmente ofertadas pelas IES que não apresentam especificidades em seu desenho curricular; nos cursos tecnológicos específicos e que eram demandas das áreas indígenas como por exemplo, Agroecologia; cursos da área da Saúde como Enfermagem, Psicologia, Nutrição; das Ciências Aplicadas como Serviço Social, ou indiretamente por meio da inserção em espaços externos as áreas indígenas especialmente as prefeituras, mas que atuam fortemente no atendimento das demandas dos seus povos, como Direito, Agronomia, Engenharias variadas, entre outras.

Os desafios enfrentados pelos indígenas no ensino superior tem sido objeto de pesquisas em todo país, apontando que ainda persistem nas instituições fatores humanos, pedagógicos, administrativos e de vivência nas turmas onde estão inseridos, processos de colonialidade nos quais aqueles são vistos como “menos capazes”, “deslocados”, “exóticos” e que ocupam vagas para as quais não tem “legitimidade” subalternizado-os, e que conjugados a práticas interculturais ainda aquém do que seriam necessárias para que os dados de evasão, repetência, e abandono dos cursos alcançassem níveis mais aceitáveis de permanência do que os verificados atualmente.

Em MS, a conclusão nos cursos de licenciatura são os que apresentam as maiores taxas de sucesso, especialmente em Letras, Pedagogia, História e Ciências Biológicas, enquanto nas área das Exatas como Matemática, Química e Física apresentam resultados pífios, exceto nas licenciaturas interculturais que utilizam metodologias participantes e nas quais os saberes tradicionais não representam somente o eixo norteador do processo de ensino e aprendizagem, mas a epistemologia que conduz o processo de construção da identidade destxs futurxs professorxs que atuarão nas áreas indígenas, e que farão a tradução do que foi aprendido nos espaços universitários articulados com os conhecimentos produzidos/socializados/traduzidos/vividos nestes mesmos locais. Profissionais indígenas graduados nestas disciplinas/área de conhecimento são ainda pouco presentes nas etapas finais da educação básica e no ensino médio, especialmente entre os Guarani e Kaiowá, que é a base empírica deste trabalho.

---

<sup>2</sup> II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, ocorrida em Brasília entre os dias 20 a 22 de março de 2018

Em pouco menos de trinta anos, tendo como marco a promulgação da Carta Magna de 1988, desde que foram garantidos direitos aos povos originários do país, mesmo que não implantados na sua totalidade como é o caso do reconhecimento das terras tradicionais, é importante que se reflita que na pauta educacional os avanços devem ser reconhecidos, como por exemplo, de dados inexistentes sobre a presença indígena no ensino superior ao contingente de 30 mil jovens que ocupam os bancos universitários em todas as regiões brasileira; da substituição da escola que atendia somente até o quarto ano do ensino fundamental pautada por uma educação etnocêntrica e homogeneizadora, e pela não inclusão de culturas diferenciadas (AGUILERA URQUIZA, 2016, p.2), para

...aventurar-se por outros terrenos” exige não só reaprender a história, a compreensão da pluralidade, mas também de outras epistemes, outros pensamentos outras pedagogias, outras classificações, outros espaços de aprender e ensinar, outros conceitos de tempo, de sobrevivências (NASCIMENTO; AGUILERA URQUIZA, 2012, p.1 apud MIGNOLO, 2003).

Para uma “outra” escola que gradativamente vai se preparando para atender a toda demanda da educação básica, junto com a substituição de professorxs não-índios por índios que com formações diferenciadas passam a ocupar antes vedado a sua presença.

## II. A INSERÇÃO DE INDÍGENAS NAS ESCOLAS E A SUBSTITUIÇÃO DE NÃO ÍNDIOS PÓS FORMAÇÃO

A inserção destes profissionais índios nas escolas localizadas nas terras indígenas, também tensiona os ambientes escolares e a comunidade onde se inserem, pois são muitos os desafios a serem superados tanto para afirmar por meio de uma nova gestão de sala e aula e gestão escolar propriamente dita em que a negociação com as secretarias de educação é quase sempre pautada por desconhecimento sobre a Educação Escolar Indígena e seus inúmeros avanços e desdobramentos já “consolidados” da grande maioria das pessoas que assumem estes cargos, especialmente quando há alteração no quadros políticos após as eleições municipais.

Ainda permanecem dentro das próprias comunidades certa desconfiança sobre o alcance dos resultados desta escola diferenciada e intercultural preconizada pelas legislações que tem como bases epistemológicas os saberes indígenas tradicionais para o enfrentamento das questões postas aos indígenas na sociedade de entorno. O aumento do número de crianças e jovens indígenas que estudam fora das aldeias, também é um fenômeno que pode ser percebido e está sendo estudado em seus múltiplos aspectos (VIEIRA, 2016; LIMA, 2014 como exemplos) correlacionando-os com este e outros aspectos.

Assim, esta “outra” escola vai sendo construída com diversas interferências internas e externas, e são nesses encontros/desencontros que reside exatamente a sua força, pois ao mesmo tempo desconstrói os pensamentos coloniais ainda presentes em uma parte da própria comunidade (que ainda acredita que a boa escola é aquela ofertada hegemônica e excludente e que já é conhecida), dxs gestorxs não indígenas que tendem a perpetuar as práticas já conhecidas e que tem dificuldade em compreender estes novos aprendizados interculturais que embasam a escola indígena e que se constrói no diálogo constante subvertendo tempos, espaços, metodologias, relações de poder, respeitando a criança ao escutá-la em profundidade, e trazendo os conhecimentos externos (monoculturais, universalistas, etnocêntricos) em interação com os internos (multi/pluriculturais, locais/tradicionais, interculturais), e entre professorxs, pois este ainda é um momento de muita aprendizagem com erros, acertos, deslocamentos na docência e na gestão, na produção de materiais didáticos, no atendimentos as legislações existentes. Cada território indígena que possui escola em seu interior, está numa etapa da construção e consolidação desta escola que se propõe a ser mais respeitosa e promotora da importância dos

saberes e conhecimentos tradicionais neste espaço de constante tensão, que tenha um tratamento com mais equidade em relação as crianças e jovens que por lá circulam, com a comunidade que a abriga, e que espera dela respostas contemporâneas para este momento histórico, mas sem deixar de reconhecer que é este mesmo coletivo que lhe dá o suporte para a construção de uma escola diferente da que era ofertada até então.

Nosotros, investigadores indígenas y no indígenas de la educación escolar indígena guaraní en Mato Grosso do Sul, y otros estudiosos de la pedagogía guaraní, hemos observado que las prácticas pedagógicas vividas entre profesores y niños/alumnos indígenas, son marcadas por la alegría; el respeto a la voluntad del alumno; paciencia (de la espera, de la contemplación); reciprocidad (el no apego a los objetos) y que el acto de enseñar y aprender, o sea, los procesos de aprendizaje se den por la curiosidad (para aprender hay que preguntar); observación de la naturaleza y de las otras personas; imitación (inspiración en aquello que lo rodea, autonomía, oralidad: escucha respetuosa de la palabra, el diálogo, el silencio) y la repetición (para aprender hay que hacer muchas veces). (NASCIMENTO, URQUIZA, 2016, p.11)

### III. FORMAÇÃO DE EDUCADORES INDÍGENAS GUARANI E KAIOWÁ: O DESAFIO DA CONSTRUÇÃO DA INTERCULTURALIDADE

A formação dos educadores indígenas tem sido um grande desafio tanto para as comunidades indígenas, como para agências de formação que são marcadas pela colonialidade. Há um campo de luta entre os saberes que precisam ser negociados e traduzidos para que possam ser legitimados como saberes escolares.

Com base em alguns depoimentos dos professores Guarani e Kaiowá, observamos que a Ação Saberes Indígenas na Escola que surgiu de uma demanda do Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais, reafirmou o compromisso e o respeito do MEC com a educação escolar indígena, tanto na educação básica quanto em nível superior, pois proporcionou para muitas escolas, nas comunidades indígenas, um caminho de entrada dos saberes indígenas. Segundo a professora kaiowá Marcilene Lescano,

Os saberes têm ajudado a nos trabalhar. O que tem de valor temos que passar para eles. Os nossos alunos eram muito rebeldes, é a partir das aulas diferentes tem valorizados mais a língua, a cultura, os pais, a escola. A partir das aulas diferentes tem coisas que não podemos revelar, mais podemos registrar em guarani. Ajudou muito a nos organizar. É um caminho, estamos no caminho. Queremos mudar muito. [...] O conhecimento novo acontece a cada dia, quem está na comunidade indígena, tem que conhecer a cultura, dominar a cultura, ser conhecimento (setembro de 2015/Terra Indígena Taquapery/Coronel Sapucaia).

A partir das formações realizadas nas aldeias que o Ação Saberes Indígenas na Escola conseguiu alcançar seus objetivos, principalmente no que se refere aos saberes tradicionais indígenas, a prática pedagógica, a desconstrução de conteúdos hegemônicos que ainda circulam pelos currículos das escolas indígenas, a presença do bilinguismo no espaço escolar e os pilares fundamentais da educação escolar indígena. Essa afirmação se faz presente nas falas dos professores indígenas.

Os mais velhos não vem até a escola. É preciso fazer pesquisa e ir em busca do conhecimento. Conversar com os mais velhos nos momentos certos... Não é toda a hora que pode falar, não é toda a hora que pode ensinar... As vezes falta o espaço na aldeia, o lugar sagrado (Adelia Martins, professora indígena na aldeia Taquapery – Coronel Sapucaia/MS, cursista na Ação Saberes indígenas, 24 de julho de 2014).

A Educação Escolar Indígena só será indígena se compreender a educação guarani. Se nos professores mergulhar no nosso conhecimento, saberes e na nossa cosmovisão. Precisamos entender esse campo do saber guarani. O mundo vasto do guarani para depois entender a

educação escolar. Quando o espaço escolar tornou-se espaço do guarani. É uma espinha construir uma escola indígena (Claudemiro Pereira Lescano, professor indígena na aldeia Taquapery – Coronel Sapucaia/MS, pesquisador indígena na Ação Saberes indígenas, 24 de julho de 2014).

Foi possível também perceber uma “reafirmação” da identidade indígena de professor/a Guarani, fato que pode ser observado em todas as atividades realizadas, nos depoimentos colhidos nestes momentos de formação, nas negociações com as secretarias de educação, mas especialmente nas salas de aula onde essa identidade se manifesta desde o preparo da aula, nas metodologias empregadas, nas pesquisas realizadas com os mais idosos e idosas da própria família, mas também com os sábios e sábias da comunidade, que possuem saberes específicos, e respeitando seus tempos, seus saberes e suas histórias, que contribuem para a construção e vivências de processos interculturais.

#### IV. REFERÊNCIAS

NASCIMIENTO, Adir Casaro; URQUIZA, Antonio H. Aguilera. La escuela indígena intercultural y el diálogo de saberes. La experiencia en escuelas indígenas Guaraní y Kaiowá, Brasil. *Temas de Educación*, [S.l.], v. 21, n. 2, 2016, p. 367. Acesso 25 de maio de 2018

CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabelle. (Orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

DE SOUSA, Neimar Machado; DE SOUZA, Teodora. Saberes indígenas: vivência e convivência. *Humanidades & Inovação*, [S.l.], v. 4, n. 3, oct. 2017.

LIMA, Selma das Graças de. *Antropologia e Educação: Uma etnografia da participação de alunos indígenas nas escolas públicas da cidade de Dourados*. Dourados –MS, 2014. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFGD. 154p.

LIMA, Antônio C. Souza. Ações afirmativas no ensino superior e povos indígenas no Brasil: uma trajetória de trabalho. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, ano 24, n. 50, p. 377-448, jan./abr. 2018

MS. Secretaria de Estado da Educação. *Resolução SED 2960*, de 27 de abril de 2015. Define as Diretrizes para a Educação Escolar Indígena no território educacional dos Povos do Pantanal. Diário oficial 8908, de 28 de abril de 2015a.

MS. Secretaria de Estado da Educação. *Resolução SED 2961*, de 27 de abril de 2015. Define as Diretrizes para a Educação Escolar Indígena no território educacional do Cone Sul. Diário oficial 8908, de 28 de abril de 2015b.

NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A.H. Práticas de ensino no contexto das escolas indígenas. In: Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino - ENDIPE, 2012, Campinas. Anais do Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino - ENDIPE. Araraquara: Junqueira&Marin Editores, 2012. v. 01. p. 1083.

VIEIRA, Calos Magno Naglis. *A criança indígena no espaço escolar urbano de Campo Grande/MS: identidade e diferença*. Campo Grande, 2015. Tese de Doutorado em Educação, UCDB. 228p.

URQUIZA, A. H. A. ; NASCIMENTO, Adir Casaro ; ESPÍNDOLA, M. A. J. . Os indígenas e o ensino superior em mato grosso do sul: Etnografias dos processos de construção de sustentabilidade e autonomia. *Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins*, v. 2, p. 2-17, 2010.



**POLÍTICAS PÚBLICAS E INTERCULTURALIDAD  
EN ARGENTINA. UN ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS  
FORMATIVAS QOM Y MOCOVÍ EN DISTINTOS  
ESPACIOS DE LA PROVINCIA DE SANTA FE**

Villarreal, María Claudia

Greca, Veronica

Achilli, Elena

# POLÍTICAS PÚBLICAS E INTERCULTURALIDAD EN ARGENTINA. UN ANÁLISIS DE EXPERIENCIAS FORMATIVAS QOM Y MOCOVÍ EN DISTINTOS ESPACIOS DE LA PROVINCIA DE SANTA FE

## I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo forma parte de un proyecto mayor que se inscribe en el Centro de Estudios en Contextos Urbanos (CeaCu) de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, República Argentina. Dentro del mismo, se viene desarrollando desde la década de 1990 una línea de investigación vinculada a los procesos socioétnicos en la ciudad de Rosario y en otras ciudades de la Provincia de Santa Fe. En esta oportunidad, nos interesa analizar diversas experiencias formativas que los pueblos qom y mocoví (comunidades mayoritarias en número y organización en la provincia) han desplegado desde los 90' hasta la actualidad. A fin de aclarar conceptualmente cómo entendemos la noción de *experiencias formativas* reactualizamos lo que ya se ha planteado en otras investigaciones (Achilli, 1993:8). En tal sentido, consideramos que las mismas suponen un conjunto de prácticas e interacciones cotidianas que realizan los sujetos en distintos ámbitos –escolares, familiares, laborales, barriales, políticas- en los que se configuran específicas lógicas de intercambios y apropiaciones. Es decir, implican procesos de co-construcción vividos, significados y apropiados por los sujetos en determinadas condiciones contextuales e históricas. En otras palabras, ello supone desplegar *experiencias* en el sentido que le atribuye Thompson (1989) como modos de hacer y significar al interior de particulares condiciones y límites epocales. Experiencias que resultan *formativas* en tanto se configuran en relaciones sociales que siempre son pedagógicas en el sentido amplio que le ha dado Gramsci (1983) dado que se expresan en toda la sociedad entre los distintos sujetos y en distintas escalas. Entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos, entre sujetos que coparticipan en espacios cotidianos. Se trata de procesos de enseñanzas y aprendizajes que remiten a la vida en sociedad y, desde luego, incluye los que circulan en el ámbito de lo escolar con sus particularidades. Por lo tanto, con la noción de *experiencias formativas* pretendemos dar cuenta de los múltiples procesos de apropiación vividos por los sujetos en determinados ámbitos atravesados por las condiciones y límites de un tiempo histórico.

En esta presentación se focaliza en distintas experiencias formativas a partir del análisis de algunos procesos derivados de investigaciones que realizamos con poblaciones indígenas en la Provincia de Santa Fe. Particularmente, con los pueblos qom y mocoví de las ciudades de Rosario, Recreo y San Javier<sup>1</sup>. En este sentido, describiremos algunos procesos que hemos documentado en la década de 1990 en las primeras escuelas de educación intercultural bilingüe, como también procesos contemporáneos relacionados a las heterogéneas formas de apropiación/resignificación de las políticas oficiales indigenistas y a las propias construcciones etnopolíticas atravesadas por las dinámicas de configuración de memorias y transmisión intergeneracional de saberes.

De ahí que, en primer lugar, plantaremos algunas consideraciones generales acerca de las políticas públicas referidas a la interculturalidad en las últimas décadas. En segundo

---

<sup>1</sup> Rosario se encuentra ubicada en el sur de la provincia de Santa Fe, a orillas del río Paraná, con una población que asciende a 1.193.605 habitantes (INDEC, 2010), constituyéndose en la ciudad más grande de la provincia. La ciudad de Recreo está ubicada a 17 Km de la capital provincial y cuenta con 14.215 habitantes (INDEC, 2010). Por su parte, San Javier es una ciudad de casi 17.000 habitantes (INDEC, 2010) situada en el centro-norte de la provincia, a orillas del río del mismo nombre y sobre la Ruta Provincial N° 1.

lugar, nos referiremos a las experiencias formativas documentadas en la década de 1990. En tercer lugar, trataremos las experiencias formativas contemporáneas alrededor de ciertos procesos de construcciones etnopolíticas.

## II. POLÍTICAS PÚBLICAS E INTERCULTURALIDAD EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

En América Latina, las políticas públicas referidas a la *interculturalidad* se han planteado, particularmente, en relación a las poblaciones indígenas y, en especial, destinadas al campo de la educación, si bien también se han dado desarrollos en el campo de la salud. Se trata de políticas interculturales que emergen, fundamentalmente, durante la década de 1990 en el contexto de transformaciones socioeconómicas generales acompañadas, por un lado, por las reformas constitucionales y, por el otro, las reformas de los sistemas educativos. Tal es así que, durante fines de la década de los 80 y durante la década de los 90 del siglo pasado, la mayoría (sino todos) los países latinoamericanos pasarán por estas reformas tendientes a lo “intercultural”. Así, para la década de los 90, más de 10 países latinoamericanos modificaron sus Constituciones introduciendo distintas formas de reconocimiento de la diversidad y del derecho a recibir una educación culturalmente adecuada (Gigante, 2000): Argentina (1994), Bolivia (1994), Brasil (1988), Colombia (1991), Chile (1993), Guatemala (1985), México (1992), Nicaragua (1987-1995), Panamá (1995), Paraguay (1992), Perú (1993). Al igual que otros países latinoamericanos, durante la década de los 90, en Argentina, un país que históricamente ha desconocido a su población originaria, se impulsaron experiencias de educación indígena. Por lo tanto, tanto la reforma constitucional de 1994 como la Ley Federal de Educación de 1993 ofrecen marcos legales para el reconocimiento de propuestas educativas específicas. En tal sentido, los grupos indígenas han sido objeto de políticas compensatorias llevadas a cabo por el Plan Social Educativo del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, fundamentalmente, a partir de 1997 (Achilli, 2005). En tal contexto, la Provincia de Santa Fe sanciona en el año 1993 la Ley Integral 11078 de Comunidades Aborígenes la cual contempla de forma articulada el reclamo de los Pueblos Indígenas respecto a la devolución de las tierras, el respeto a los sistemas de salud, los sistemas de creencias, la lengua y sus costumbres. Los principios generales de la ley reconocen a las culturas y lenguas toba y mocoví como valores constitutivos del acervo cultural de la Provincia. Se considera prioritaria la adecuación de los servicios educativos en áreas de asentamiento de las comunidades aborígenes de manera que posibiliten el acceso a una educación intercultural y bilingüe en los distintos niveles educativos. Por el artículo 28, se insta al Ministerio de Educación a tomar las medidas necesarias para implementar planes específicos que tengan en cuenta los contenidos curriculares conformes a la historia y cosmovisión de los pueblos Toba y Mocoví. Asimismo, habilita a la instrumentación de capacitación para docentes y no docentes que se desempeñen como educadores de los pueblos originarios, y la participación de las familias aborígenes en la formulación de los diseños curriculares, incorporando los conocimientos y habilidades de los docentes indígenas.

A partir de la Ley Nacional de Educación 26.206 la “Educación Intercultural Bilingüe” (E.I.B) queda regulada en el sistema educativo nacional argentino como una de sus ocho modalidades. La inclusión de esta modalidad educativa dentro del marco del derecho a la educación, no sólo se vincula con el eje central de esta ley sino que se relaciona con el contexto social, político, económico, nacional y regional desde el enfoque de los derechos (Art. 75 Inciso 17).

En la actualidad, la política educativa santafesina se inscribe en una política pública que desde 2007 pretende diferenciarse de las desarrolladas en gestiones previas. Estas “nuevas formas” se orientan a garantizar la participación ciudadana, la transparencia en las

acciones de gobierno, a establecer políticas que tiendan a la igualdad y a reducir la brecha de la injusticia y la fragmentación social. Se entiende a la Educación como igualadora en el acceso, permanencia y egreso del sistema educativo, promotora de la cohesión social e impulsora del desarrollo humano. Concibe tres ejes conceptuales que se implementan a través de Programas de Formación Docente y Programas de Acción Ministerial. Precisamente uno de ellos concibe a la escuela como “Institución Social”. Se piensa a la misma como “una entidad inserta en el entramado de instituciones sociales que componen un territorio y una comunidad”, teniendo en cuenta no sólo su interpelación cotidiana por distintas problemáticas sociales, sino también su condición de núcleo fundamental para el abordaje de estas problemáticas de manera colectiva. El segundo principio de “Inclusión socioeducativa” se orienta a la “construcción de la igualdad de oportunidades (...) que posibiliten una inserción social profunda”. Se apela, además, a un currículum “que contemple los intereses de todos” y a la educación pública como un espacio “encuentro en la diferencia”. Finalmente, el tercer eje “Calidad Educativa”, se entiende como “la construcción colectiva de saberes socialmente relevantes” y se encuentra ligada a la inclusión socioeducativa ya que se propone “democratizar la distribución de saberes y los procesos de formación para construir igualdad social”.

En relación a la educación indígena, en el año 2016 se crea un Equipo de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) que se propone promover la EIB desde la perspectiva pedagógica-didáctica y el enfoque intercultural, haciendo visible los ejes de la política educativa provincial. Entre las medidas más destacadas consideramos importante mencionar la incorporación de diecinueve escuelas primarias y secundarias a la modalidad EIB; el lanzamiento del llamado “Programa de Profesionalización de los Maestros Idóneos Indígenas: Educador Intercultural Bilingüe Indígena(EIBI)”, el cual se constituye según se explica en la fundamentación del mismo como una respuesta del Estado a los educadores indígenas para acceder a una formación docente sistemática y específica, validando a su vez, sus conocimientos y saberes construidos a través de su experiencia docente. Finalmente, se suman un conjunto de becas de apoyo a estudiantes que son tramitadas por diversos organismos del estado provincial, entre las que se cuentan las destinadas a estudiantes de Pueblos Originarios.

De todas maneras, debe señalarse el cambio de rumbo de las políticas educativas nacionales a partir de 2015, en particular, el cierre de la Dirección Nacional de Gestión Educativa, de la cual dependía la coordinación de la Modalidad Intercultural Bilingüe. Queda abierto el interrogante acerca de las posibles tensiones que puedan acarrear estas transformaciones en el ámbito provincial.

### III. EXPERIENCIAS FORMATIVAS INTERCULTURALES DOCUMENTADAS EN LOS 90

En el contexto de la década de los 90, surgen tres escuelas interculturales bilingües en la provincia de Santa Fe, ubicada en la denominada “pampa gringa” argentina. En la constitución de las mismas se entrelazan las luchas de los pueblos indígenas por sus derechos y las normativas y legislaciones que se expanden durante la época. Así, entre 1990 y 1992 se conformaron las tres escuelas primarias con la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe: la N° 1344 Cacique Taigoyé y la N° 1333 Nueva Esperanza, de Rosario, y la N° 1338 Com-Caia, de Recreo (Achilli, 2010).

Ahora bien, ¿qué procesos se han generado en las co-construcciones cotidianas de estas experiencias formativas interculturales? Desde 1990 hasta el año 2000 hemos documentado distintos procesos. Desde aquellos que implican las migraciones de las familias indígenas a un centro urbano como la ciudad de Rosario hasta las experiencias de

construcción de memorias de la vida indígena y, particularmente, las que suponen la configuración de una escolaridad que se pretende adquiriera lo *intercultural* como especificidad educativa (Achilli; 2003). Aquí sólo retomamos las que remiten de este último aspecto. En tal sentido, trataremos de mostrar algunos procesos que, a modo de núcleos claves<sup>2</sup>, permiten visibilizar determinadas características que toman estas experiencias educativas indígenas en procesos que denominamos de “interculturalidad en acto” (Achilli; 2003)<sup>3</sup>. Entre ellos, seleccionamos los siguientes: i) los procesos de construcción de la organización institucional; ii) los procesos de construcción curricular y iii) los procesos de construcción del mismo sentido de interculturalidad con que se concibe la educación indígena.

i) *La organización institucional*. En relación a este núcleo sólo destacamos lo referido a la incorporación en las escuelas de los denominados “Consejos de Ancianos”, “Consejos de idóneos” o, como se llamó en la Escuela de la ciudad de Recreo, “Consejos de Cultura o Idioma Mocoví”<sup>4</sup>. Estos organismos integrados por referentes indígenas comienzan a funcionar en las tres escuelas de la provincia de Santa Fe, a partir de 1994. Así como se entrecruzan diferentes sentidos en las denominaciones de los mismos también circulan diferentes atribuciones y prácticas. En un Documento elaborado en los encuentros interinstitucionales por las tres escuelas para elevar al Ministerio de Educación y Cultura de la Provincia de Santa Fe en 1997, figuran como funciones la de participar en el “funcionamiento y gestión de la escuela de modalidad aborígen”, en la elaboración de “los lineamientos curriculares”, como “organismo de consulta permanente”, como “capacitador de los docentes aborígenes y no aborígenes de cada institución”, entre otras atribuciones.

ii) *La organización curricular*. Otro núcleo clave que recalamos de las experiencias formativas interculturales desplegadas durante los 90 en estas primeras escuelas se vincula a las variadas definiciones acerca de los *conocimientos* que deberían ser seleccionados para que se trabajen en las mismas. Ello fue una preocupación permanente desde los inicios de estas instituciones que ha puesto de manifiesto tensiones y múltiples expectativas. Algunas referidas a imaginarios acerca de “currículas deseadas” y diferentes procesos institucionales e intersubjetivos que fueron desplazando las posibilidades de concretarlas. Otras importantes tensiones se desplegaron alrededor de cómo articular las currículas oficiales y lo que debería ser una “currícula indígena” tanto a nivel de cómo organizar áreas de conocimientos como a nivel de la definición de campos temáticos. Un núcleo conflictivo se vinculó, fundamentalmente, a concepciones que abrían la posibilidad de pensarlas de un modo más integral o relacional frente a las estructuras más rígidas y fragmentadas de las currículas escolares (Achilli, 2003).

---

<sup>2</sup> La concepción con que trabajamos la idea de “núcleo clave” refiere a aquellos *procesos sintetizadores* de distintas situaciones socioculturales de una experiencia que privilegiamos por su *problematicidad* en tanto obtura el desarrollo de prácticas y relaciones integrales. En tal sentido, dichos *núcleos* no sólo pueden transformarse en constructos analíticos sino también en ejes que orienten su discusión práctica (núcleo problemático). De ahí que, los hemos compartido con los propios sujetos involucrados en distintas instancias colectivas que coordinamos (Achilli; 2010).

<sup>3</sup> Hemos denominado “interculturalidad en acto” a aquellas co-construcciones cotidianas en las que se entrecruzan distintas perspectivas, intereses, propuestas que realizan los sujetos pertenecientes a los pueblos indígenas, maestros “blancos”, directivos de las instituciones escolares, referentes ministeriales provinciales y nacionales ya sea que por su participación en los encuentros colectivos o por los contenidos de la documentación oficial. Un cruce complejo en los que se juegan consensos, conflictos y contradicciones múltiples entre los distintos sujetos colectivos y al interior de cada uno de ellos (Achilli, 2003).

<sup>4</sup> Estas diferentes denominaciones ponen en escena parte de las superposiciones de sentidos en lucha. En uno de los encuentros interinstitucionales –encuentros entre las tres escuelas que hemos coordinado durante todo el proceso desarrollado desde fines de año 1997 hasta diciembre de 1998– representantes de la comunidad toba discuten la denominación de “Consejo de Idóneos” que figura en uno de los Documentos elaborados colectivamente para ser elevado a las autoridades educativas de la provincia. “No sé por qué quedó escrito “Idóneos” ...nosotros en la escuela tenemos “Consejo de Ancianos” .... Para nosotros la palabra ‘anciano’ saca la sabiduría. Es una palabra que viene de miles de años” (Referente qom, Reg.Nº13/EA/1998).

iii) *Los sentidos de interculturalidad en juego*. A lo largo del desenvolvimiento institucional de estas escuelas, ha sido una constante la disputa alrededor de las características con que pueden particularizarse las experiencias de las mismas. En ciertos momentos, estas disputas cotidianas, intentan identificarse tomando algunas nominaciones como las de “escuela especial”, “específica”, “bilingüe”, de “modalidad aborígen” versus “escuela común”, “provincial”. Nominaciones que, a veces, clarifican los sentidos en disputas y, en otras oportunidades, ponen en circulación matices, ambigüedades, contradicciones de un proceso en el que se inauguran los sujetos involucrados. Un proceso en el que suelen (con)fundirse, además, distintos “mandatos”. Desde aquellos provenientes de un “mandato oficial” como desde los que derivan de “otros” mandatos, ya sea de las mismas comunidades indígenas o de los diferentes posicionamientos magisteriales.

Lo anterior remite sólo a algunos de los procesos en los que se configuraron estas experiencias formativas de “interculturalidades en acto” durante los 90. Un contexto de políticas públicas de exaltación a la “diversidad cultural” y, al mismo tiempo, de profundización de las desigualdades y desestatizaciones que generaron segmentaciones escolares cada vez más homogéneas socialmente.

#### IV. EXPERIENCIAS FORMATIVAS INTERCULTURALES CONTEMPORÁNEAS Y CONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS

Como hemos planteado, las experiencias formativas deben entenderse en sentido amplio y en el marco de distintos ámbitos. En relación con los pueblos indígenas, las mismas se encuentran atravesadas por los procesos de dominación que fueron marcando las identidades étnicas de cada grupo. A continuación, nos referiremos a las actuales dinámicas de configuración de memorias de los pueblos qom y mocoví; particularmente, alrededor de episodios históricos que, aunque fueron silenciados por muchas décadas, actualmente se presentan como un campo de disputas por su resignificación y forman parte de demandas mayores por la reivindicación de derechos de los pueblos originarios. Nos referimos, concretamente, a los procesos ocurridos en San Javier en 1904 y en Napalpí en 1924, que marcaron un antes y un después en las memorias de los pueblos mocoví y qom.

Entre el pueblo qom, los procesos migratorios del Chaco a Rosario<sup>5</sup> produjeron cambios que podrían pensarse como rupturas en sus “marcos de socialización” tradicional (Mauger, 2013), ya que conllevaron un conjunto de resignificaciones de las prácticas, creencias, valores y códigos relacionales producto de sus nuevas experiencias en la ciudad. Por su parte, los mocovíes con quienes hemos trabajado han sufrido significativas transformaciones a lo largo de un prolongado proceso de colonización<sup>6</sup>, generando diversos tipos de conflictos debido a la desigual acción del Estado hacia los distintos grupos. En este contexto, en la localidad de San Javier tuvo lugar en 1904 un levantamiento que marcó un antes y un después entre quienes luego de ello se vieron forzados a ocultar su pertenencia étnica. Años más tarde, en 1924, un proceso similar tuvo lugar en la provincia de Chaco, entre los qom que luego –una o dos generaciones más tarde– migrarían a la ciudad de Rosario.

---

<sup>5</sup> Las migraciones de familias qom a la ciudad de Rosario se enmarca en un proceso de desplazamientos a grandes conglomerados urbanos que comenzó en la década de 1960, continuó durante los '70 y dio un salto cuantitativo en los '80 y '90. Los mismos se debieron, en cada momento, a distintas crisis de las economías regionales, agravadas algunas veces por inundaciones del Río Paraná.

<sup>6</sup> En particular, la ciudad de San Javier fue fundada durante el siglo XVIII como reducción de aborígenes mocovíes, estando a cargo de distintas órdenes religiosas hasta comienzos del siglo XX. Desde fines del siglo XIX, y en consonancia con las políticas del Estado nacional en ese momento, todo el departamento recibió gran cantidad de población inmigrante de distinto origen, fundamentalmente europeo.

Las demandas y la circulación de memorias indígenas se inscriben en un contexto histórico y político iniciado hace ya varias décadas, que habilita tanto los procesos actuales de visibilización étnica como el cuestionamiento a las tradicionales narrativas de la desaparición de estos pueblos. Consideramos que la transmisión generacional de saberes y experiencias constituye uno de los pilares de estos procesos. De este modo, nos preguntamos acerca de las experiencias de pueblos indígenas en las ciudades de Rosario y San Javier, donde tienen lugar procesos de construcción y transmisión de memorias en el marco de procesos más amplios de identificación y organización étnica (Greca y Villarreal, 2016). Son muchos los autores que coinciden en afirmar que la memoria no reproduce hechos del pasado, sino que les otorga sentidos desde el presente. Según Elizabeth Jelin (2002), la memoria no se constituye sólo de recuerdos que evocan experiencias vividas, sino que también se puede entender como conocimiento cultural compartido, en el que se genera una disputa por sus distintos sentidos. En la medida en que toda narrativa del pasado implica una selección, el olvido y el silencio también ocupan un lugar central, convirtiéndose así la memoria en un campo en conflicto en el que los diversos actores despliegan estrategias para oficializar o institucionalizar su propia versión del pasado. Por su parte, Joël Candau (2006, 2008) plantea que la noción de memoria se encuentra intrínsecamente ligada a la noción de identidad, de modo tal que las búsquedas de una u otra no pueden ir por caminos separados. Tanto la memoria como la identidad étnica se construyen relacionadamente, por oposición o asimilación a otras memorias e identidades y, con frecuencia, estructurándose a partir de hechos trágicos que, en determinadas circunstancias, apuntalan el sentimiento de pertenencia. A partir de lo planteado, nos interrogamos acerca de cómo se transmiten y reapropian las memorias de los qom y mocoví, fundamentalmente en relación con sus conflictos históricos con el Estado y sus luchas actuales de reivindicación. Particularmente, nos interesa comprender estos procesos mediante los cuales los distintos sujetos recuperan e interpelan el pasado de sus comunidades, desde su generación y su pertenencia étnica.

En San Javier, las tensiones respecto del conflicto de 1904 siguen vigentes, presentando algunas continuidades en cuanto a la discriminación étnica, a la vez que contradicciones en relación con los modos de conmemorar aquel suceso y brindar reconocimiento y visibilización a la población mocoví de hoy. En este sentido, se puede notar la tensión entre las diferentes categorías que utilizan los sujetos para referirse al conflicto (“malón” o “rebelión”), reactualizando así los sentidos del enfrentamiento. Luego de décadas de invisibilización, los mocovíes que comenzaron a re-identificarse como tales han luchado por lograr el cuestionamiento a las versiones hegemónicas sobre la historia aborígena, así como por otras reivindicaciones como la restitución de sus tierras y la investigación sobre las muertes ocurridas durante la rebelión. Actualmente, el contexto político favorable al reconocimiento de derechos indígenas ha dado lugar a la visibilización de sus comunidades y a la conmemoración de diversas fechas significativas para ellas. Sin embargo, esta valoración del pasado aborígena suele quedar relegada sólo a ciertas instancias formales (ligadas a algunas instituciones públicas), contrastando de un modo paradójico con la discriminación de los mocovíes en otros ámbitos cotidianos. Teniendo en cuenta la situación de pobreza y marginalidad en la que viven los aborígenes sanjavierinos, puede pensarse que las reivindicaciones oficiales de la presencia mocoví en la ciudad que ponen el foco en el pasado quitan la atención de situaciones del presente, que no son más que continuidades de ese pasado de exclusión.

Por su parte, los qom que en la actualidad habitan en los ámbitos urbanos producen al evocar la memoria ciertas recuperaciones de lo propio, tanto de su pasado como también de sus modos de vida y valores (Achilli, 2010). En este sentido, los episodios de muerte, matanzas, traiciones y de dolor -entre ellos la Masacre de Napalpí- que vuelven a la memoria podría constituirse también en una vía por la cual los tobas constituyen "lo comunitario" y

configuran a su vez (y conflictivamente) procesos de etnicidades políticas. Asimismo, de las entrevistas realizadas a docentes idóneos y no idóneos de las escuelas de Rosario, podemos relevar que el episodio de la Masacre de Napalpí no se aborda aún en las escuelas de la ciudad como un contenido a trabajar en las aulas. No obstante, diferencian el tratamiento de la historia del pueblo qom en las escuelas de la provincia del Chaco: "en las escuelas de acá nunca se trabajó, en Pampa del Indio sí, porque hay mucha historia y en la escuela si se trabaja". El hecho de que la situación de Santa Fe sea tan diferente a la de Chaco se debe - según él- a que en las escuelas de esta provincia "no se baja interculturalidad" (docente idóneo de lengua qom, 2016). Podría pensarse que el silencio respecto de estos hechos trágicos para la memoria qom podría tener que ver con el dolor que produce evocar aquel pasado, que por tristeza o por respeto preferirían no contar.<sup>7</sup> Sin embargo, algunos abuelos y docentes mayores también entienden que la transmisión de la memoria es necesaria para dar a conocer a las nuevas generaciones su verdadera historia. Para ello, algunos docentes indígenas de la provincia plantean que los jóvenes tienen que nutrirse en la propia historia para defender sus derechos. También sostienen que los maestros idóneos deben capacitarse para contribuir a la educación de los niños indígenas que viven aún en condiciones precarias debido a las continuidades del proceso de conquista.

## V. REFLEXIONES FINALES

En este trabajo hemos intentado mostrar una línea de investigación que venimos desplegando desde 1990. En particular, sólo pusimos de manifiesto dos aspectos. Por un lado, nos referimos a las políticas públicas vinculadas a la interculturalidad en Argentina y, particularmente, en la provincia de Santa Fe. Por el otro, presentamos algunas tendencias de los procesos de experiencias formativas interculturales que venimos analizando en contextos témporo espaciales diferentes. Quedan pendientes para su profundización varios procesos relacionados con las continuidades y transformaciones expresadas en las últimas décadas tanto a nivel de las políticas públicas como a nivel de las experiencias formativas de las múltiples "interculturalidades en acto".

---

<sup>7</sup> El Ministerio de Educación de la provincia de Chaco dictó la Resolución N° 054/08, por la que se proponía recuperar hechos significativos del pasado y la memoria, estableciéndose un nuevo calendario escolar a partir del cual el 19 de julio se comenzaría a recordar la Masacre de Napalpí.



## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHILLI, E. (1993) “El niño entre la escuela y la familia”, en: *Revista de la Escuela de Antropología*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Vol I, pp. 7-11.

(2003) *Los Tobas en la ciudad. Sus luchas por la educación* (Documento de Trabajo) CIUNR-CeaCu- Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos, Facultad e Humanidades y Artes; Universidad Nacional de Rosario, Argentina

(2005) “Interculturalidad en América Latina. Notas sobre políticas educativas interculturales en Argentina”; inédito, Facultad de Ciencias Políticas; Universidad de Torino; Italia.

(2010) *Escuela, familia y desigualdad social. Una antropología en tiempos neoliberales*; Rosario: Laborde Editor.

GIGANTE, E. (2000) “Reconocimiento y atención pedagógica de la diversidad sociocultural. Un recuento comparativo de políticas educativas” en *Inclusión y Diversidad: Discusiones recientes sobre la educación indígena en México*; Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca; México.

GRAMSCI, A. (1983) *Introducción a la filosofía de la praxis*; México: Premia Editora.

GRECA, V. y VILLARREAL, M. C. (2016) “Interculturalidad, memorias y experiencias educativas. La transmisión del pasado entre comunidades qom y mocoví de la provincia de Santa Fe”, en: *VIII Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace*, SEANSO, ICA, FFyL, UBA.

MAUGER, G. (2013) "'Modos de generación' de las 'generaciones sociales'", en: *Revista Sociología Histórica*, N° 2, Universidad de Murcia, pp. 131-151.

JELIN, E. (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Ed. Siglo XXI, pp. 17-37.

THOMPSON, E.P. (1989) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*; Barcelona: Editorial Crítica.

## VII. FUENTES CONSULTADAS

Plan Social Educativo. Ministerio de Cultura y Educación de la República Argentina. 1998.

Ley Provincial 11078/1993 Integral de Comunidades Aborígenes.

Ley 26.206 de Educación Nacional

# **VIRTUAL REPATRIATION AND PARTICIPATIVE RESEARCH IN UNIVERSITY MUSEUMS**

Hoffmann-Ihde, Beatrix

## PARTICIPATIVE RESEARCH AND DIGITAL REPATRIATION AS MEANS OF IDENTITY SHAPING PROCESSES: AN EXAMPLE FROM THE UNIVERSITY MUSEUM OF BONN

One of the university museums at Bonn is the Bonner Altamerika-Sammlung (BASA), an anthropological and archaeological museum focusing Latin America. The BASA holds an ethnographic collection which was gathered by Manfred Rauschert (1929-2006) at the Apalai, Wayana and Tiriyo. These three Carib-speaking groups live in a transnational region of the Guyanas, formed by Brazil, Suriname and French Guyana. The collection was created mainly between the 1950s and 1970s; a few objects were added later. Some of them were given to the BASA by the mentioned collector Rauschert himself, others by representatives of the Apalai in 2017.

Rauschert started to collect ethnographic objects among the three mentioned groups on behalf of Hermann Trimborn (1901-1986), the founder of the BASA. Trimborn was professor for ethnology at the university of Bonn (1936-1969) and founded the BASA in 1948 for teaching and research purposes. After Rauschert became involved in ethnographic collecting, he noticed cultural transformation processes, which he interpreted as “cultural loss” (1982: 23). Based on of his observations and notions, he started a documentation program focusing on the Apalai and Wayana culture. His aim was to work for a sustaining of what he conceptualized as the “the old” Apalai and Wayana culture – old in a sense of original (Rauschert 1996b: 44 in Dietrich 2009: 116). In the course of this project, which lasted until his death, he gathered more than 3.000 ethnographic objects, took hundreds of photos, made movies and took hours of sound recordings. But he never managed to prepare the rich material in a proper manner for repatriation, as it always was his wish. After his death, the BASA received his legacy as a loan and took care of it in proper conditions; in return the university was allowed to use the ethnographic documentation for research and teaching purposes. This was the starting point for a research project called “Men-Thing-Entanglement”, which – among other purposes – aims to realize a repatriation of the material. In difference to Rauschert, in the realm of the project cultural changes are not conceptualized as losses, but as processes of transformation resulting from encounters between different cultural traditions, both indigenous and non-indigenous. It is one of the theoretical objectives of this project to understand these processes better. Therefore, we choose a participative and multi-perspective approach – formed by collaborative research with Amerindian partners and by four disciplines: ethnology, linguistics, museum studies and media sciences. In the project three institutions are interconnected and work together as partners: the Department of Cultural Anthropology at the University of Bonn and its ethnographic museum, the BASA, the Linden-Museum Stuttgart and the Department of Media Science at the University of Frankfurt a. Main. To better understand better the cultural transformation caused by exchange processes between different Amerindian groups we included material from the Tiriyo/Trio, which was mainly collected by the German Franciscan Protasio Friel (1912-1974) and partly collected by Manfred Rauschert as well. The ethnographic collections from the Tiriyo are dispersed in mainly four museums, in the Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém/Brazil, the Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo/Brazil, Museum der Kulturen Basel/Switzerland and Niedersächsisches Landesmuseum Hannover/Germany. All four institutions are collaborating with the project by giving access to their collections.

In order to realize the intended repatriation, the project opted for a digital way in the form of a database, conceptualized as an archive of Apalai, Wayana and Tiriyo culture. This database will be made accessible to Amerindian users by providing soft- and if necessary also hardware to them.

Into this database, we will integrate not only material from the Rauschert collection, but also from other collectors and from other museum collections, depending on special agreements. During the preparation of the database we aimed to discuss the material with Amerindian partners. Therefore, we invited Apalai and Wayana representatives for consultations into the BASA and the Linden-Museum Stuttgart. The first workshop took place in October 2016 and the second in early 2018. While the first workshop was held exclusively at the BASA, during the second workshop we also spent a week in the Linden-Museum Stuttgart. Additionally, we did field research in a Tiriyó/Trio village in Suriname, which will be not included into the following considerations.

## I. ON MUSEUMS, EMOTIONS AND IDENTITY

It is a characteristic of anthropological museums to gather and hold collections which represent societies, that do not form the current social context of the museum. But in doing so, these museums also represent the relationship between the societies surrounding the museum and the ones, conceptualized as the cultural OTHER when collecting their material culture objects. In this, the setting is quite comparable to the situation of anthropological fieldwork, which is per se defined by a collaborative and participative encounter between the anthropologist and the cultural Other, which is intended to study. But in difference to anthropological fieldwork, the anthropological museums kept their doors for the longest time closed for participative work with the producers and users of the objects, that they hold in their storages. Apparently only during the last 25 years they became aware that “participation” should be an indispensable prerequisite for their research and exhibition work. Otherwise there are barely any reasons for this museum type to hold collections from societies which do not form the social context of it.

The roots of participatory work at museums lay in the neighborhood museums created in the 1960s (Ganslmayr 1989: 79; Hauenschild 1988: 11ff). When this concept was transferred to Latin America in the 1980s, primarily to Mexico, it was transformed into the community museum (museos comunitarios) (Slenczka 2013). With their participative and collaborative work these museums focus on their surrounding societies. Therefore, in terms of proximity and practical organization their starting points differ quite strongly from the situation of anthropological museums, which always have to bridge spatial distances. Therefore, anthropological museums have to face severe financial, administrative, but also organizational difficulties to bridge these distances. In addition, for public anthropological museums furthermore exist big challenges for participative work caused by rules and policies about handling the objects and assessing their storage rooms. These policies influence working processes, which are conceptualized as cooperation with representatives of so called “source communities”, profoundly, as we learned during the consultative workshops with the Wayana. While working in the BASA, our partners showed a casually and clearly emotionally determined approach to and handling of the object. This differed clearly from their behavior in public museums, as we could see during the workshop in the Linden-Museum Stuttgart and as our Wayana partners told us in relation to their consultations at the Musée du quai Branly at Paris. There they had discussed ethnographic objects from their ancestors with the museums staff and some anthropologists. Due to the constraining rules and policies concerning the access and handling of the objects, the consultations almost failed already on their first day. When our Wayana partners started to work with us in the BASA for the first time, they were not only surprised and pleased to find a completely different situation there in handling the objects but started almost immediately to show very emotional reactions in front of the objects resp. in handling them. In conclusion it became obvious, that during the consultations the Wayana appropriated the objects or distinguished themselves from them on a clearly emotional level. In mutual talks they sought to locate the objects in their current lives, in their own memories or in those of their ancestors. Coming from Lothar Krappmann’s concept of identity formation as a

process of communication (Krappmann 2000), this object-focused discourse of appropriation and rejection can be even interpreted as part of an identity shaping process. During this discourse the concerned objects revealed an enormous potential for activities and emotions, unfolding during the consultations to an impressive scale. In the terminology of Alfred Gell (1998) this unfolded potential would be also called “agency”. It was, of course, based on the character of the objects, which were regarded by the Wayana as part of their cultural heritage and were as such either acknowledged or refused by them. According to Jan Assmann (1988: 11ff) the objects could be interpreted as belonging to their cultural memory – although they were never seen or personally used by them before.

But the broad unfolding of the mentioned potential for activities and emotions observed during the consultations at Bonn is according to my assumption implicitly linked with the peculiar institutional and structural conditions existing at the BASA as a university collection. In the following remarks I would like to elaborate and explain this idea and will continue with a few remarks regarding the character of the institution “museum” in general. The institution “museum” in a historical perspective is deeply connected with western and European cultural traditions. Its origin as a place for the production of knowledge can be linked to the Ptolemaic pre-Christian Alexandria (Fliedl 2007). Decisive for this is the connection of object collections with questions in order to produce knowledge, which can be observed for the first time at the museion of Alexandria. During the next roughly 2000 years emerged a variable combination of object collections with ideas, hopes, questions or even claims, materializing itself in the shape of libraries, reliquary collections and treasuries or cabinet of Wonder (Wunderkammer). This process culminated in the formation of what we regard as a museum today: the place of collecting, preserving, researching, presenting and transmitting of objects and the knowledge linked with them. The differentiation of content and structure resulted on the one hand in museums for art, history, natural history, archaeology and ethnology and on the other hand in private, royal, national, civic or confessional/religious museums – and last, but not least also university museums.

The social importance of these museums - beyond their function as archives of knowledge and places for the production of new knowledge - was and is their function as a place for the formation and strengthening of social identity. At the latest during the course of the French revolution museums revealed their potential for identity formation. In France they became the new ideological center of the republic, after the end of the kingdom (Fliedl 1996) and history museums became the “holy places of nationalism” (Kohl 2003: 251)

The museum’s boom of the 19th century on the other hand owed its existence, according to the German anthropologist Karl-Heinz Kohl (2003: 225ff), to blank spaces of a progressively secularized bourgeois society. It regarded the museum as a substitution for the religious institutions – especially the church – losing their identity creating power and cohesive potential. Starting from this Kohl came to the conclusion, that “in their museums the bourgeoisie worships itself” (Kohl 2003: 260). An argument for this, according to Kohl (2003: 225ff), is the sacralization of the objects gathered there, for instance by their accumulation in well secured depots and their reliquary-like presentation and protection in glass cases. Following Kohl’s thoughts about the museum some remarks can be added. Museums are not only the temples of bourgeois self-worships but furthermore – depending on their size – locations housing a complex staff, similar to the staff of large monastery or temple-complexes. They all serve the preservation of the treasures by limiting the access to the objects and their immediate handling by subjecting them to a strong regiment. This leads to the fact that the direct handling of the objects in the way observed by us at the BASA is possible for just a few persons, if at all. In conventional museums the discourse between visitors and objects is only possible across the sacred limits of the glass case – directed by the new priestly caste of museum curators and conservators.

When we held our workshops in the BASA with the Wayana partners, this was clearly different. It is the aim of the BASA as a university museum to teach students in the handling and research of ethnographic and archaeological objects. This includes not only an easy access to the objects but also their responsible handling by an ever-changing staff – the students. There is hardly any other or institutional staff which could or even should maintain a comprehensive sacralization of the objects. Teaching and learning by a directly handling these objects is one of the most important features of – at least German – university museums and their collections. The Wayana participants at the BASA workshop were able to profit from this fact during the consultations quite obviously - and if one wants to say so, even the included objects did.

## II. PARTICIPATIVE CONSULTATIONS

The presentation room of the BASA is a multi-functional working, learning and presentation room, having also storage cases to be looked at. This room conception is decidedly different from the ones of the Musée du quai Branly and of the Linden-Museum Stuttgart. In both museums the consultations took place in a separated room, quite distant from the storage of the objects and collections. The working climate was quite uncomfortable for the Wayana, as they said afterwards, because the doors had to stay closed all the time. Contrary to this the BASA is a large and open room, where everybody could walk around easily. From there it is possible to look out to the street as well as into the room from outside. The distance between our workshop-group and the objects was almost non-existent anymore because we were working literally surrounded by the objects. They were partly located in the surrounding glass cases, partly in the basement below the BASA, accessible by stairs from the anteroom.

Unlike the colleagues of the Musée du quai Branly, in preparation of the workshop at the BASA we had abstained from a previous object selection. As the Wayana told us afterwards, they had been confronted in the museum in Paris on the first day with a flood of objects. They were placed on the table where the consultations were supposed to take place. But the Wayana regarded only some of these objects as belonging to their cultural heritage and refused to work with the others. The Wayana demanded to select the objects for their discussions themselves. Subsequently, based on provided object files, they choose the objects which they wanted to discuss and the museum staff delivered them every other day to the consultations room. After working in this manner in Paris, the Wayana started in Bonn the consultations by asking for access to the object files of the collection. When the first part of the objects was due to be selected from the shelves and cases, we offered to do this together. The immediate access to the objects was a unique experience for our partners because they were free to select, touch or even test objects at their will. In this way they got to know many more objects than originally planned and selected base on the object files.

The described framework quickly led to a relaxed working atmosphere in the BASA. This was especially observable in the handling of the objects. During the first day the Wayana simply acted out their curiosity and tested some of the flutes. But during the following days phases of concentrated work with the objects were time and again interrupted by moments in which the objects playfully and even joyfully became explored. A ritual feather headdress not only inspired our guests to adorn themselves with it, but they included us into their cultural appropriation and placed the headdress also on one of our colleagues.

On the last day of our consultation week the Amerindian participants finally even expanded the framework of the object related exchange of knowledge. At the beginning of the consultations we had intensively talked about the maluwana of the Bonn collection. Now we got the opportunity to witness the painting of such an object. The maluwana is a round wooden disc, which is placed

from the inside against the pinnacle of the roof of the tucusipan. This is the man's, guest and meeting house of the Wayana and also of the Apalai. Maluwanas usually have a diameter of about 1,5 m. The wooden disc painted in Bonn was a lot smaller. In order to establish new economic resources, several Wayana have intensively studied the artistic traditions of their ancestors. They appropriated them, developed them further and adapted them to the needs of potential consumers. Which means in the case of the maluwana for example, that the purchasable pieces are a lot smaller. But they show nevertheless the same motives like the discs fixed to the roof of the tucusipan.

By transferring some of their knowledge on maluwana-production to us, the Wayana expanded the multi-functionality of the BASA and transformed it into a painter's workshop. And not only we, but also the pedestrians on the street were able to observe at first hand the painting of a maluwana, whereby our guests made a part of their cultural traditions easily accessible.

As mentioned above, identity shaping processes as a kind of communication, base among other activities on decisions of appropriation and rejection in relation to a given issue. This could have a material character as well as a nonmaterial one. After presenting examples of appropriation, in the following I would like to focus on an example of rejection. The Rauschert collection does also include two tamoko-masks. This type of mask is today present in many ethnographic collections, but none of them originates before 1970. They were all made in Brazil and according to the notes of Manfred Rauschert owe their existence to his influence (Rauschert 1982: 201ff). Since the Wayana had not selected any of these masks for their consultation in the BASA, we took one mask from the storage and presented it to our guests. To our surprise, facing the mask the Wayana became very taciturn. Subsequently they quickly turned away, remarking that they were not able to say anything about this object.

Several explanations for this behavior are feasible. The masks have always been only produced in Brazil and were never included into the local traditions of French Guiana Wayana. This would explain the remark, that our guests could not say anything – but not the almost hostile reaction toward the mask. Therefore, it is also possible that the mask represented to our guests the ambivalent personality of Manfred Rauschert, since he was involved in its development by searching several years for “memories” about the image of tamoko (Rauschert 1982: 201ff).

It didn't become clear what the reason for the “rude” rejection of this object was– but what became clear was the selective nature of the process of appropriation of the Wayana cultural heritage.

### III. DIGITAL REPATRIATION

Currently, in the context of postcolonial critics and discourses, provenance and repatriation of objects and/or collections are still growing issues and concerns for anthropological museums. Until now, the physical repatriation is not always desirable – from the point of the source communities as much as from the museums perspective, nor the best solution. So, for instance, in the context of the research project in focus here, so far it was never a topic risen by the Amerindian partners we are working with. The main reason for this might be the lack of suitable facilities to keep the collection in proper conditions for coming generations. Therefore, it might be a future question, when the Apalai and Wayana do have a museum to present their culture and history, as they are currently talking about among themselves. But even if a physical repatriation is not desired and/or feasible, a close and constant connection between the objects and the societies who once produced and used them should be an indispensable prerequisite for anthropological museums to keep their collections in the future. From an Apalai and Wayana perspective, a digital repatriation would fulfill this precondition at the moment because it is considered as a means to get into contact with their cultural heritage and memory kept in spatially distant museums. In recent times the

Apalai and Wayana acquired more and more the technical advices and skills to benefit from a digital repatriation, which means primarily computer hardware and the knowledge to use it.

As mentioned above, the database is conceptualized as a digital archive of Apalai, Wayana and Tiriyo culture. Therefore, we will include into the database photographs of ethnographic objects and things of the current material culture, written records and data related to their production, use and meaning, film and photo documentations of their current and historic life, audio recordings of music and oral reports, which comprise historic stories, stories about the everyday life, myths and descriptions how to produce certain objects, as for example sifters, arrows or bows. Parts of the oral reports taken by Manfred Rauschert are currently stored at the Phonogrammarchiv Wien. Of these recordings some parts were chosen for transcription and translation into Portuguese and German. At the explicit request of our Amerindian partners, we will also publish them in a printed form and provide a template for bi-lingual schoolbooks (Apalai-Portuguese and Wayana-Portuguese).

It is one of the objectives of this project to represent multiple perspectives on the ethnographic material, which will be included into the database and will at the same time be the research base to study transcultural processes. In order to create a database which could include multi-perspective approaches to the material, we selected a semantic structure for the database. Semantic databases work with a wikilike structure and could not only interconnect the objects on diverse levels but could present different approaches and interpretations of one and the same object or issue. On this base e.g. it is possible to register the indigenous classification of a given object as well as the classification made by collectors and/or anthropologists in the museum. In result of this multi-perspective approach, it is possible to make obvious the complex network of relations and interpretations, which is inscribed into the objects.

#### IV. CONCLUSION

In conclusion it became obvious during the consultative workshops, that for public museums it is still a major challenge to create a non-hierarchic situation for consultations. Due to a compendium of rules and constraints which were established in museums to meet their complex obligations and aims, they are almost closed for different approaches to objects than the ones determined by the museum itself. In result, the constraints for instance prevent the establishment of emotional relationships between persons and objects during consultations. But this, according to our experience with the Wayana, seemed to be the “natural” way to handle the objects. They explored them physically and emotionally and established a relationship with the objects as part of an identity shaping process. Since university museums mostly don't have very elaborated if any hierarchical structures, non-hierarchic working conditions for consultations are much easier to create.

A low threshold access for everybody who considers certain cultural or ethnographic objects as part of his/her own cultural or even personal heritage or wants to study them, should be guaranteed by every museum. Because of the special characteristic of anthropological museums, that their collections are linked to a large number of societies, scattered all over the world, an access to collections provided by internet-connected databases or as a stationary-database leads at least to a digital repatriation of materials forming the cultural heritage of societies far from the physical archives. In addition, by providing platforms to offer and share knowledge related to the digitized material chances are created to establish a knowledge circulation between different societies and cultures, which possess the potential to equalize asymmetric relations. It might also create the preconditions to make considerations about the actual place for keeping cultural heritage archives in their physical form irrelevant.



## V. BIBLIOGRAPHY

Assmann, Jan, 1988: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: J. Assmann & T. Hölscher (Eds.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. Main.

Dietrich, Stefanie-Thalia, 2009: Kulturerhalt oder Revitalisierung? Die Schamanenbänkchen der Aparai-Wayana Brasiliens der Sammlung Rauschert in der Bonner Altamerika-Sammlung. Mag. arbeit eingereicht an der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität Bonn, Ms.

Fliedl, Gottfried, 1996. Die Erfindung des Museums: Anfänge der bürgerlichen Museums-idee in der Französischen Revolution. Wien.

2007: Je näher man ein Wort ansieht, desto mehr zieht es sich zurück: Museum. Zur Geschichte des Museums. Reader zum Workshop 9. und 10. November 2007. Graz, Wien.

Ganslmayr, Herbert, 1989: Die Bewegung "Neue Museologie". In: Hermann Auer (Ed.), Museologie: neue Wege – neue Ziele; Bericht über ein internationales Symposium. München u.a.: Saur. pp. 79-84.

Gell, Alfred, 1998: Art and Agency: an anthropological theory. Oxford.

Hauenschild, Andrea, 1988: Neue Museologie: Anspruch und Wirklichkeit anhand vergleichender Fallstudien in Kanada, USA und Mexiko. Bremen: Übersee-Museum.

Kohl, Karl-Heinz, 2003: Die Macht der Dinge. Darmstadt.

Krappmann, Lothar, 2000: Soziologische Dimensionen der Identität: strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart.

Rauschert, Manfred, 1982: Erlebte Völkerkunde: Berichte, Beobachtungen und Begegnungen mit Naturvölkern Südamerikas. Bonn.

1996: Kulturerhalt der Aparai-Wajana-Indianer. Vorgeschichte, Ablauf und Zukunftserwartung eines Indianerprojektes. Ms. Bonn.

Slenczka, Anne, 2013: Lokale Musealisierung als Identitätsstrategie in Mexiko. Die Konstruktion von materiellem Kulturerbe, Vergangenheit und Raum in einem indigenen Gemeindemuseum – eine Ausstellungs- und Kontextanalyse. Hamburg, Verlag Dr. Kovač.

# **HACERLE LA GUERRA A LA GUERRA: TOLIMA EN EL POSTCONFLICTO (COLOMBIA)**

Uribe Sarmiento, John Jairo

# HACERLE LA GUERRA A LA GUERRA: TOLIMA EN EL POSTCONFLICTO (COLOMBIA)

## I. PRESENTACIÓN

“Todos los que votan sí descansen en paz, estable y duradera”

Tweet publicado por Héctor Cuesta durante las campañas en favor y en contra de la referendación del acuerdo de paz a través del plebiscito

La ponencia discute los imaginarios sobre la paz y el postconflicto (post-acuerdo) en el departamento del Tolima alrededor de dos ejes: 1) el rechazo a la participación política de las FARC como "castigo" ciudadano a su accionar violento y 2) la creación de un ambiente de tensión en el que se gestionan miedos y odios y en el algunos de los promotores de la paz se han empeñado en hacer una guerra a la guerra.

La discusión se alimenta de los resultados de la encuesta de percepción ciudadana aplicada por el programa Ibagué Cómo Vamos<sup>1</sup>, así como de entrevistas, sondeos de opinión y grupos focales desarrollados en varios municipios del departamento del Tolima (Chaparral, Lérica, Ibagué).

En esta perspectiva, vale la pena decir que la imagen negativa de las FARC no sólo responde a la crueldad de sus actuaciones (que no puede minimizarse), sino que refiere el modo como sus contrarios han elaborado una imagen a la medida de sus preocupaciones, intereses y perspectivas. Las FARC se convirtieron en el enemigo del país a través de un proceso comunicativo que lideró el expresidente Uribe desde el año 2002 (López De La Roche, 2014; Bonilla, Rincón y Uribe, 2013). Esta estrategia se desarrolló a partir de la ruptura de las negociaciones entre el gobierno colombiano (en cabeza de Andrés Pastrana) y dicha guerrilla entre 1998 y 2002. Dichas negociaciones sirvieron, paradójicamente, para que todos los actores armados (grupos de autodefensa, guerrillas y, finalmente, las fuerzas militares) se fortalecieran e intensificaran sus acciones: las FARC venían adelantando las llamadas “pescas milagrosas” en las que secuestraban a quienes caían en retenes ilegales, todo ello como un componente de una estrategia que pretendía cercar a Bogotá; las autodefensas disputaron los territorios que controlaban las guerrillas desarrollando acciones terroríficas como masacres, asesinatos selectivos y amenazas a líderes. Así que el impulso que recibieron las fuerzas militares del país a partir del llamado Plan Colombia que firmara Pastrana y que capitalizó el gobierno de Uribe, contribuyó a que muchos ciudadanos lograran sentirse seguros para viajar por el país, ya que las FARC debieron retirarse y abandonar prácticas como las mencionadas “pescas”. En este contexto, la retórica presidencial no sólo destacó los logros obtenidos, sino que sirvió para promover una visión particular de la historia del país, de sus problemas, de su identidad. Dicha retórica se concentró en el odio contra el adversario (López De La Roche, 2014) de modo que quien no estuviera alineado con las opiniones del presidente, terminaría como aliado del enemigo. Puede afirmarse que esta estrategia comunicativa no sólo contribuyó a generar un ambiente de apoyo a las fuerzas armadas legales (aspecto clave para su relativo éxito militar), sino que se desarrolló como una estrategia de gestión de lo social:

---

<sup>1</sup> La encuesta de percepción ciudadana en Ibagué se aplicó a 1.001 personas por Ipsos Napoléon Franco. La muestra fue ponderada por nivel socioeconómico, género, zona de la ciudad, rangos de edad y ocupación, con base en información del Censo DANE 2005 con proyecciones de población 2016.

Margen de error: Para el total de la muestra, 3,1% con 95% de confianza para fenómenos de ocurrencia del 50%. Se aplicó del 27 de octubre al 28 de noviembre de 2016. Ver Ibagué Cómo Vamos (2016).

los odios y los miedos se convirtieron en vectores ordenadores de la vida cotidiana de los colombianos.

Como ejemplo de este complejo fenómeno (que requiere de mayor investigación, análisis y precisión), se puede abordar el proceso de discusión del acuerdo de paz en el marco del plebiscito. Tal análisis se abordará a partir de dos estrategias: el seguimiento a algunos actores políticos claves en twitter durante la campaña y el análisis de las representaciones sociales sobre esta guerrilla y sobre el proceso de paz. A continuación, se presentan los resultados preliminares del Observatorio Regional de Paz, un proyecto de investigación financiado por la Universidad de Ibagué y que adelanta el grupo de investigación Zoon Politikon.

## II. GUERRA A LA GUERRA: GESTIÓN DE ODIOS Y MIEDOS

El 2 de octubre de 2016 los ciudadanos colombianos votaron el plebiscito que el gobierno nacional convocó con el propósito de refrendar el Acuerdo. En efecto, 6'431.376 personas votaron no al acuerdo de paz, esto es, el 50.21% del total. Durante los meses de agosto y septiembre se desarrollaron campañas a favor y en contra, algunas organizadas alrededor de los partidos políticos, otras por iniciativa de diversos actores con cierta visibilidad pública. Como se intentará demostrar a continuación, algunos de los promotores del “no” apelaron al miedo y al odio para fundamentar sus campañas, mientras que los promotores del “sí”, respondieron atacando a sus contendores. Ambos bandos se agredieron desplegando lo que podría denominarse como una guerra simbólica. Uno de los escenarios de dicha confrontación, fue el de las redes sociales. Para dar cuenta de este proceso se recogieron tweets publicados por promotores del “sí” y del “no”, así como las respuestas más importantes que desataron dichos tweets.

## III. GESTIÓN DEL ODIO

Daniel Samper es un periodista que desarrolla un canal de YouTube, a través del cual apoyó la firma del acuerdo de paz y su refrendación a través del plebiscito. Sus opositores no sólo atacaron sus ideas, sino que amenazaron su integridad: “Gracias a nuestra seguridad democrática aquí están felices los humoristas, así algunos sean parásitos. Siga así” (Tweet publicado por el expresidente Álvaro Uribe Vélez, líder de las campañas por el “no”). Otras acusaciones y ataques apelan a su posición social: “No es lo mismo vivir y hablar de la guerra desde el Chocó que desde el Chicó” (tweet por Andrés Clavijo, en respuesta a Daniel Samper). En efecto, su familia hace parte de la clase política nacional. En este sentido vale la pena recordar que su tío, el expresidente Ernesto Samper, se mantuvo en el poder en medio del escándalo político más importante de finales del siglo XX. Estos vínculos familiares también sirvieron como parte del arsenal que sus rivales emplearon contra Daniel Samper: “¿Eres medio cínico, verdad amigo? Qué tal, su tío fue presidente gracias al cartel de Cali” (twitter por Daniel Quintero).

Los ataques personales, es decir, los insultos, los señalamientos y las provocaciones, fueron empleados reiteradamente contra los promotores del sí. Iván Cepeda, senador y promotor del “sí”, fue tratado como asesino y tarado: “La mejor forma de acabar la guerra es sacando asesinos como Iván Cepeda, Piedad Córdoba, JM Santos, etc. del ámbito político” (publicado por Colombia NO). O, por ejemplo: “no sea tarado no es contra la tal paz es contra los acuerdos infames dictados por las FARC” (tweet por Guasón Veneno). Otros lo acusaron de “marxista” o de “comunista”, es decir, otorgaron a las posturas políticas de izquierda, un carácter negativo que emplearon a manera de insulto contra el senador: “Esta polémica está tan trasnochada como su marxismo-leninismo. Manipulador compulsivo” (por Aneurin1950). En efecto, según estos twitteres, quienes voten por el “sí” terminarán

“entregando” el país a las FARC: “Vote SI para que apoye el congreso fariano, Teodora Bolívar, Iván Cepeda Márquez y los 5 honorables senadores de las far Apoye el Socialismo” (por CH – MAX). De otro lado, los promotores del “sí” también fueron acusados de desarrollar tratos con las FARC para obtener dividendos: “ahora podrás sacar el dinero que te regalaron los narcoterroristas de las FARC” (publicado por Giorgio Rafael Suarez). Otro ejemplo en esta misma dirección sería el siguiente: “Mi Voto es No los colombianos q votan por el Si lo hacen por mermelada o como Funcionarios Públicos por miedo como B/quilla” (por Sergio S.)

Desde esta perspectiva, los acuerdos de paz terminarían beneficiando a las FARC, pues los combatientes desmovilizados contarían con dinero y otras prebendas: “Estoy haciendo lista de mis pecados para ver si hago méritos ante Gobierno y maldita sea, no me alcanzan ni para un empleo” (publicado por Silvio Ramírez). Es decir, la paz premiaría a los malhechores: “Hablan de paz y acomodan las FARC. NO al plebisantos” (por Rubén Darío Yepes), de modo que estos obtendrían el perdón sin dar nada a cambio: “para poder decir SI que perdón se acompañe de \$ para pagar daños ya que confesión los deja desvergonzados” (por Silvio Ramírez).

Como se puede leer, este tipo de argumentaciones coloca la discusión en función de la lógica “amigo-enemigo”. En efecto, de este modo se

“dificulta la posibilidad de dialogar, de llegar a acuerdos a partir del debate de ideas y propuestas de solución de asuntos que son de interés común. Las personas, los hechos y las cosas ya no se miden por lo que son en sí, sino en función de lo que representan a favor o en contra de la confrontación: nosotros-ellos” (Lozada, 2004. Pp. 196)

#### IV. GESTIÓN DEL MIEDO

La senadora Paloma Valencia Laserna<sup>2</sup> promovió el “no”. Considera el plebiscito como un engaño (“El plebiscito es un gran engaño. No pretende consultar la voluntad de los colombianos, sino fingirla”) y afirma que, si se rechazan los acuerdos de La Habana, se requiere la construcción de una paz a la medida de los jóvenes que conforman el país. No está de acuerdo con la participación política de los exguerrilleros de las FARC: “#PazesvotarNO Porq los crímenes merecen castigos Porq no debe haber asesinos secuestradores y narcotraficantes en la política”. Además de atacar a sus rivales, ella plantea una serie de advertencias como, por ejemplo: “reducción del Ejército es un grave error, aún con los acuerdos firmados se necesitará muchos soldados para controlar los nuevos criminales”. O, por ejemplo: “Vienen 7 actos legislativos para cambiar nuestra constitución al gusto de las FARC y 30 proyectos de ley bajo el #ActoLegislativoParaLaPaz”. Otro ejemplo más: “Defenderemos la justicia como fundadora de la paz y lucharemos contra la impunidad y el premio a los violentos”.

Su desconfianza frente al proceso es evidente y cuestiona al presidente: “De sus primeras verdades: el presidente reconoce q hace lo q le da la gana Ni Corte ni ley”. Cuestiona lo que para ella son las prácticas de quienes promueven el “sí” al sugerir que están “comprando” a la población: “Gobierno confunde recursos públicos con obligación de respaldar al gobierno. Casas por plebiscito Ayuda de Coldeportes por deportistas sumisos”. Los ataques también se extienden hacia los ministros: “Ministros: pareciera q después de 6 años de tener abandonada a Col han decidido q en posconflicto si van a gobernar”. En esta misma dirección, los llama mentirosos: “#CristoMiente todos los pecados de Santos

---

<sup>2</sup> Paloma Susana Valencia Laserna, es una analista política y abogada. Fue elegida Senadora de la República de Colombia por el Partido Centro Democrático para el período 2014-2018

pretenden lavarlos diciendo q Uribe hizo lo mismo. Jamás tuvo q comprar votos la gente lo quería”.

La campaña por el “no” se alimenta tanto del odio como del miedo: miedo a que las FARC se tomen al país y lo conviertan en otra Venezuela, con los mismos problemas del socialismo del siglo XXI. La búsqueda de la paz, en su argumentación, no puede reconocer a las FARC como actor político. En sus palabras, no es la paz del país, sino la paz de Santos: “Si gana el NO, podremos construir una paz a nuestra medida. A la medida del futuro de nuestros hijos”.

Por la misma línea, se exponen los comentarios del Senador José Obdulio Gaviria<sup>3</sup>: “El espíritu del acuerdo es una alianza política entre Santos y Timochenko”. Considera que el acuerdo fue firmado con el objetivo de perseguir a la “oposición” que él representa, es decir, de articular un movimiento en contra de la ideología del Partido Centro Democrático y que en efecto no brinda ninguna garantía para la ciudadanía, debido a que existen muchos vicios de fondo: “Ante el plebiscito propuesto por Santos, el lema de campaña por el NO debería ser: SI A LA PAZ, NO A LA ENTREGA”. Manifiesta esto debido a que él cree que no se hizo un buen acuerdo en lo concerniente a la dejación de armas y el sometimiento de las fuerzas de las FARC a la justicia. “Las FARC y el Gobierno acordaron un tipo de justicia que no va a perseguir a los crímenes de la guerrilla”. Otro ejemplo de este tipo de postura se puede ver en el siguiente Tweet: “Pretenden ser protagonistas de la política y no responder por sus crímenes”. En esta dirección, rechazan lo que consideran como impunidad: “En otras palabras: la amnistía es cero responsabilidades penales, civil y anula antecedentes penales. Impunidad total. Eso quieren, eso tendrán”.

También considera que votando por el “no”, se está en contra de lo que denominan como “la entrega del país a las FARC”. Desde esta perspectiva, apelan al recuento de los daños que ha causado la guerra: “Las FARC son una organización antidemocrática, lo que resulta un peligro. Porque tendrán un Centro de Pensamiento”. A este tema, se suma un continuo ataque al gobierno por el modo como negoció el acuerdo (“El SÍ es una alianza política entre el Estado y la guerrilla de las FARC”), así como por la manera como ha tratado a los opositores: “Gobierno no quiso venir a debate sobre "paz" al senado. Alegó "compromisos adquiridos con posterioridad" ¿Saben con quién? Con las FARC”.

Como se puede observar en este rápido panorama, la campaña por el “no”, gestionó los odios y temores que las FARC, el proceso y el mismo gobierno despertaron. En sus palabras, el proceso no se desarrolló como una negociación entre enemigos que han sostenido una cruenta guerra por más de cinco décadas, sino entre aliados. Esta alianza pone en peligro al país, pues tarde o temprano terminará en manos del comunismo. Sus detractores, los promotores del “sí”, son presentados como “traidores” que tienen un oscuro pasado, así como oscuras intenciones. Las alusiones al contenido del acuerdo son vagas, se reducen a enunciados como “impunidad” y “entrega del país”. Con algunas excepciones, los promotores del “no”, evadieron el debate sobre los acuerdos, atrincherados en su estrategia de movilización de emociones.

Cabe decir que la presente aproximación es aún preliminar y que refleja una parte del proceso, pues no todas las campañas por el “no” se alinearon alrededor de figuras como las que se han presentado, presentando lecturas mucho más profundas, matizadas y proactivas. Sin embargo, puede plantearse como hipótesis, que estos tweets evidencian una parte

---

<sup>3</sup> José Obdulio Gaviria Vélez es un abogado y político colombiano. Actualmente es senador de la República por el departamento de Antioquia, y miembro del partido Centro Democrático. Fue asesor presidencial de Álvaro Uribe Vélez durante la mayor parte de su gobierno, y se le considera el estratega detrás de las ideologías del expresidente.

importante del clima que generó el plebiscito y que contribuyen a entender el profundo rechazo a la participación política de las FARC, como se verá más adelante.

## V. GUERRA A LA GUERRA

Los ataques fueron respondidos. Por ejemplo, Daniel Samper<sup>4</sup> dirige sus dardos contra el expresidente Uribe, caricaturizándolo: “El amigo Uribe se opondrá con pies y manos al proceso de paz porque el amigo Uribe sabe que sin FARC tampoco hay Uribe”. Otro ejemplo de este tipo de tweet es el siguiente: “Uribe dice que las FARC terminarán de paramilitares: ¿se podría pensar que, por esa vía, terminará simpatizando con ellas?”. Así que frente a la idea de que existe una oscura alianza entre las FARC y el gobierno, Samper le recuerda con ironía a Uribe que muchos personajes del mundo respaldan el proceso: “La Corte Penal Internacional, Obama, Papa Francisco, todos cooptados por castrochavismo, mi doctor Uribe: ahora sí nos llevó el que nos trajo”. Con un tono similar, el expresidente Andrés Pastrana, quien desarrolló el fallido proceso de negociación con las FARC a finales del siglo XX, se convierte en objetivo de sus críticas: “No se preocupen que, si gana el NO, Pastrana renegocia el proceso de paz”, o por ejemplo: “Pastrana regaló a las FARC un reloj y 5 municipios; ahora protesta contra un proceso que a diferencia del suyo sí es serio”.

Daniel Samper se esfuerza por “desmarcarse” de la descripción que han hecho los promotores del “no” de su persona y su actuación. Es decir, se esfuerza por tomar distancia de las FARC: “Porque detesto a las FARC, celebro el proceso: desmovilizarlas es la victoria del estado sobre ellas... Las remataremos en las urnas”. De modo que quede claro que el apoyo al proceso de paz no significa apoyar a las FARC como actor político: “Como detesto a las FARC, pero jamás empuñaré un arma, estoy feliz de poderlas derrotar en las urnas. Por eso voy a votar por el SÍ”. El apoyo al proceso de paz, se convierte en una postura contra la muerte, contra la guerra: “Me resisto a que el destino de los jóvenes más humildes de Colombia, sean del ejército o de las FARC, sea matarse unos a otros: yo voto Sí.”

Desde su perspectiva, quienes promueven el “no” están del lado de la guerra y la muerte y por tanto deberían asumir los costos de su postura: “Si quiere más guerra, vaya a la trinchera y pelee usted mismo»: voto por el NO debería incluir esa cláusula”. En esta misma dirección, tales promotores evaden los debates, dedicándose a sembrar la discordia: “Que no se empiecen a chupar ahora los del NO, eso es cobardía... expongan sus puntos y debatan...”

Ahora bien, el también senador Iván Cepeda Castro<sup>5</sup>, desarrolla una estrategia similar: respuestas a los ataques, cuestionamientos a los rivales (“Cualquier forma de la envidia es mezquina. Pero sentir envidia porque se ha logrado la paz es ruin”), críticas (“En vez de resentimientos y envidia algunos expresidentes deberían sentir orgullo patriótico porque se está logrando la paz en Colombia”) y desafíos (“Hago este vaticinio: los primeros que pedirán cierre de Jurisdicción Especial para la Paz serán quienes hoy claman por "paz sin impunidad"), así como promoción de los beneficios del fin de la guerra, como por ejemplo:

---

<sup>4</sup> Daniel Samper Ospina es un periodista, escritor y YouTuber colombiano. Actualmente es columnista de la revista Semana y director de Productora Semana, una empresa de Publicaciones Semana. A mediados de 2016 se convirtió en youtuber. Actualmente tiene 1.854.032 seguidores en su cuenta de Twitter; 293.933 suscriptores en su canal de Youtube y 13.990.005 visualizaciones en el mismo.

<sup>5</sup> Iván Cepeda Castro es un político y defensor de derechos humanos colombiano, filósofo de profesión. Se desempeñó como representante a la Cámara entre 2010 y 2014, actualmente es senador por el Polo Democrático Alternativo. Es el vocero oficial del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (MOVICE), organización nacida en 2003 con el fin de agrupar a los familiares de víctimas de crímenes de lesa humanidad y las organizaciones que trabajan por los derechos humanos. Su labor en el campo de los derechos humanos le hizo merecedor del Premio Medalla de la Libertad Roger Baldwin en 2007.

“Votar SÍ es decirle Sí a Colombia”, o, “Hacer la Paz cuesta lo que valen 7 días de la guerra”, o también, “Viene un periodo de alegrías y cosas buenas para Colombia”.

Pero este enfrentamiento simbólico entre algunas figuras políticas, no se queda aquí. Algunos promotores del “sí” atacan a sus rivales a nivel personal: “creo que tú sigues a un dirigente político que creo las AUC y también habla de moral!” (Tweet por Daniel Bustos dirigido a Paloma Valencia). Su moral, sus creencias o su posición social, hacen parte de los argumentos: “Ninguno, ninguno, ninguno de estos politiqueros sabe de eso de "autoridad moral". ¡Cierren la boca y controlen la pluma!!!” (Tweet por Fernando Londoño Sua dirigido a Paloma Valencia). Otro ejemplo: “Sólo un desquiciado puede tuitear semejantes barbaridades al saber qué falta para el acuerdo final. Demasiada mala fe la suya” (Tweet por Gabriel Ángel dirigido a José Obdulio Gaviria). En ese mismo tono, se responde al fuego con fuego: “el odio q usted y su jefe crea entre los colombianos d bien, nos hacen pensar q la patria no merece haberlos parido” (Tweet por Álvaro Ernesto Rojas dirigido a José Obdulio Gaviria).

Como se puede leer, las campañas desarrolladas alrededor del plebiscito incluyeron y provocaron ataques y contra-ataques en los que se apeló a la descalificación personal, la mentira, las verdades a medias y la generación de temores. Cabe preguntar, si esta agresividad simbólica no supone la continuación del conflicto por otros medios. Así mismo, queda la pregunta por los efectos que este tipo de confrontación ha generado en el actual proceso de construcción de paz. Por lo pronto, como un aporte a la reflexión y al debate, se presentan algunos resultados de la encuesta de percepción ciudadana aplicada por el programa *Cómo Vamos*

## VI. RECHAZO DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS FARC

El 29 de junio del presente 2016, la revista *Semana* publicó un artículo que reseña una encuesta realizada en los meses de marzo y abril por el Barómetro de las Américas en zonas de consolidación territorial; los resultados reflejan que las personas están dispuestas a cohabitar, pero no a relacionarse con los excombatientes.

Este hallazgo es coherente con dos sondeos previos: 1) “¿Qué piensan los colombianos después de siete años de justicia y paz?” (Centro de Memoria Histórica, 2012); 2) ¿Qué piensan los colombianos del proceso de paz? (Orozco, 2013). Ambos instrumentos indagaron por la posibilidad de reconciliación y convivencia con exintegrantes de los actores ilegales del conflicto armado; si bien existe una aceptación media de la población para interrelacionarse en espacios sociales comunes con los desmovilizados, también se encuentra resistencia para la consolidación de relaciones sociales humanas estrechas, tales como la generación de vínculos emocionales entre sus hijos (as) con dichas personas (Centro de Memoria Histórica, 2012, p. 99).

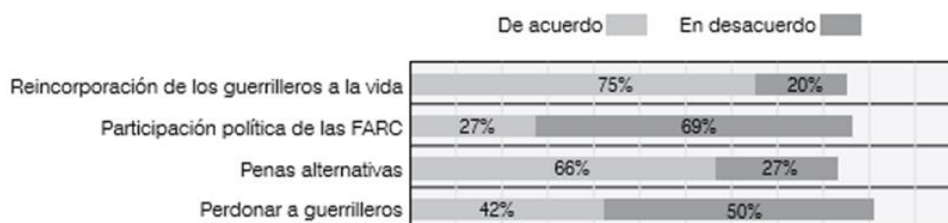
La Encuesta Nacional, ¿Qué piensan los colombianos después de siete años de Justicia y Paz? (Centro de Memoria Histórica, 2012), destaca que las aspiraciones de las víctimas combinan necesidades materiales y el reconocimiento con la dignificación de su sufrimiento. De otra parte, el 59,4% de las personas dice estar vinculada a un programa de atención a víctimas; el 7,7% a la Fiscalía General de la Nación; el 7,1% a la Defensoría del Pueblo y 6% a una ONG nacional.

En encuesta realizada por Ruiz (2013) cuyos resultados se publican en la revista de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas “Ciudad Pazando”, se abordan las actitudes e imaginarios de los bogotanos frente al proceso de paz. Para los propósitos del presente análisis se destaca la respuesta a la pregunta: Ante un eventual pacto entre el gobierno y la guerrilla estaría usted de acuerdo con:



- La reincorporación de los guerrilleros a la vida
- Participación política de las FARC
- Penas alternativas
- Perdonar guerrilleros.

**Ante un eventual pacto entre el gobierno y la guerrilla estaría usted de acuerdo con:**



Aquí el dato que nos interesa es reconocer que el 75% de la población Bogotá encuestada está de acuerdo con que los guerrilleros se incorporen a la vida, mientras que sólo el 27% está de acuerdo con su participación en política. Como se verá más adelante, la mayoría de los ibaguereños encuestados rechazan la participación política de los desmovilizados de las FARC, mientras que un poco más del 40% de ellos están dispuestos a tener a un guerrillero desmovilizado como vecino.

Es importante tener en cuenta que estas encuestas fueron realizadas en distintos momentos, por un lado, la encuesta realizada a los ciudadanos de Bogotá fue realizada en el año 2013, cuando aún no se había obtenido la firma de un acuerdo de paz, mientras que los datos de Ibagué (que se presentarán más adelante) se recolectaron a finales del año 2016.

En conclusión, ambas encuestas señala escenarios similares, a pesar de aplicarse en momentos distintos y en ciudades diferentes. Estas coincidencias sugieren la existencia de procesos de construcción de representaciones sociales a través de varios años a nivel nacional.

En un estudio financiado por USAID, denominado “Cultura política de la democracia en Colombia, 2013: Actitudes democráticas en el contexto del proceso de paz” (García, Rodríguez y Seligson, 2014), se aplicó una encuesta a nivel nacional que pretendía medir las actitudes de los colombianos hacia la eventual participación política de las FARC.

“Lo primero que indagamos en relación con el tema de participación política, fue la favorabilidad de la población respecto a que el gobierno colombiano genere las garantías para que los desmovilizados de las FARC participen en política. El gráfico muestra que entre el 65% (muestra zonas de conflicto) y el 71% (muestra nacional) de los encuestados no está de acuerdo con que el gobierno garantice la participación política de los miembros de esta organización” (p. 99)

García, Rodríguez y Seligson (2014) mencionan que más del 60% de los encuestados no comparte la idea de que las FARC, tras su desmovilización, formen un partido político. (p. 100)



García, Rodríguez y Seligson (2014) plantean, además: “En la misma línea de los resultados anteriores, los encuestados, tanto de la muestra nacional como de la muestra de zonas de conflicto, no aprueban la eventualidad de que desmovilizados de las FARC participen en elecciones local, de congreso o presidenciales, apenas el 15% acepta la participación de los desmovilizados de las FARC en elecciones locales. Por su parte cerca del 12% aprueba la participación de esta organización en elecciones presidenciales o del congreso.” (p. 101)

Tanto los datos de García, Rodríguez y Seligson (2014) como los publicados por Cárdenas (2013) coinciden en términos generales con los obtenidos en Ibagué. Esto demuestra la desconfianza que los ciudadanos tienen frente a las FARC como actor político. A continuación, se profundiza en el análisis de los resultados locales.

## VII. EL CASO DE IBAGUÉ: PERCEPCIÓN CIUDADANA.

A continuación, se analizarán algunas de las respuestas a las preguntas incluidas en la Encuesta de Percepción ciudadana aplicada en Ibagué a finales del año pasado. Estas preguntas se seleccionaron a partir del análisis de otras encuestas aplicadas en el país. Se preguntó a los encuestados qué tan de acuerdo estaba frente a las siguientes afirmaciones:

Puedo tener como vecino a una persona desmovilizada de la guerrilla

Usted tiene responsabilidad en el proceso de reconciliación

Las personas desmovilizadas de la guerrilla pueden participar en política

Las personas desmovilizadas de la guerrilla son víctimas del conflicto armado

Las personas encuestadas seleccionaron una de las siguientes alternativas:

Totalmente de acuerdo

De acuerdo

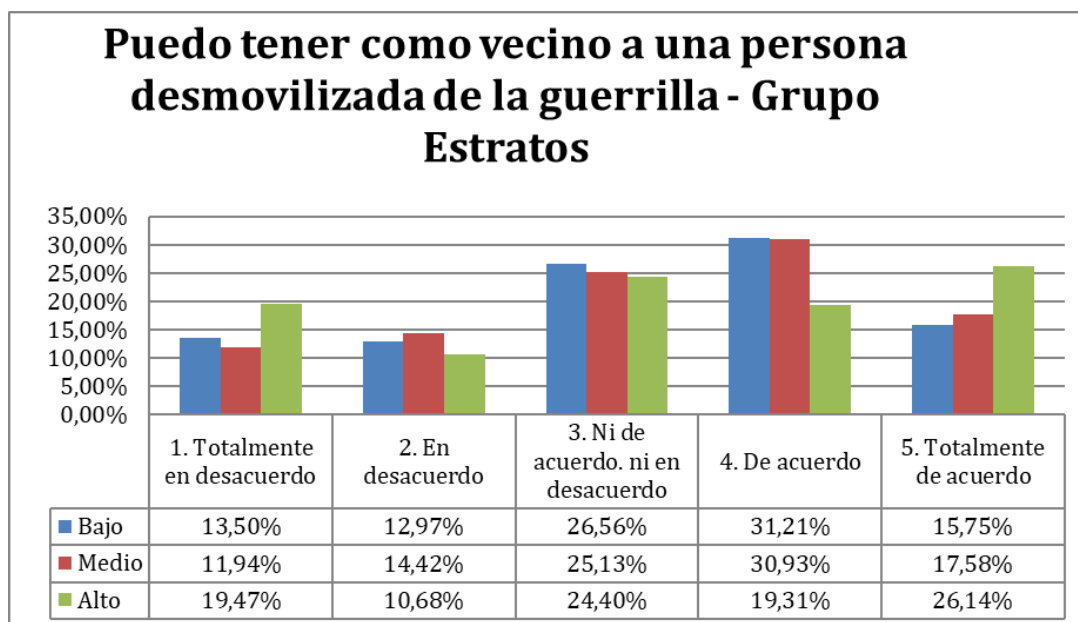
Ni de acuerdo ni en desacuerdo

En desacuerdo

Totalmente en desacuerdo

Las preguntas indagan específicamente los temas: 1) el nivel de acuerdo frente a situaciones sociales que el acuerdo de paz va a generar, como la convivencia con desmovilizados y su participación en política y 2) el nivel de responsabilidad en el proceso de reconciliación.

Para cada pregunta se obtuvo información por clase social (por grupo de estratos)<sup>6</sup>, por edad y por género, de modo que se observaron las diferentes posiciones frente a los temas señalados de los encuestados.



La pregunta: ¿puedo tener como vecino a una persona desmovilizada de la guerrilla? Pretende medir la capacidad del ciudadano ibaguereño para participar en esta atmósfera de reintegración en un escenario de post – conflicto, articulando valores como la aceptación y ejecutando acciones de reconciliación.

De acuerdo con los resultados que se observan en la gráfica, los encuestados de estrato alto presentaron el mayor porcentaje de quienes se encuentran totalmente de acuerdo con la idea de tener a un desmovilizado como vecino (23.14%). Sin embargo, solo el (19,31%) de este estrato se encuentra de acuerdo con esa posibilidad.

Al sumar quienes están de acuerdo con quienes están totalmente de acuerdo con la idea de tener a un desmovilizado como vecino, no se encuentran diferencias significativas, sin embargo, se observa que el estrato medio tiene el mayor porcentaje de personas con cierto nivel de acuerdo (48.51) mientras que el estrato alto tiene el menor porcentaje (45.45%).

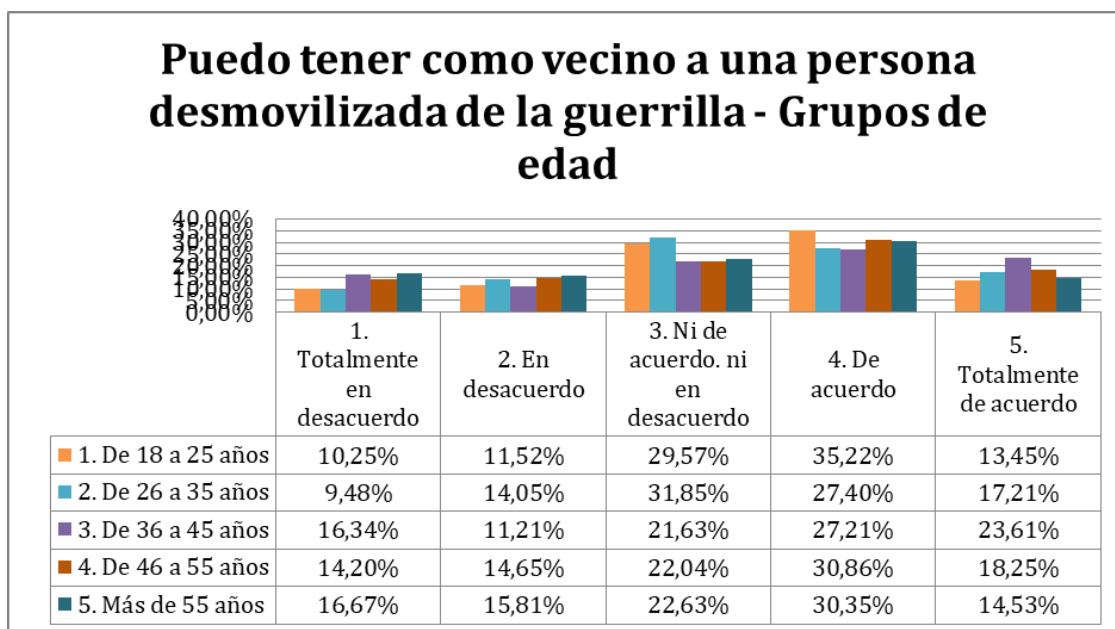
Por otro lado, es necesario decir que en cuanto a las personas que se encuentran en una posición indiferente, el estrato bajo representa el mayor porcentaje (26,56%), mientras que el estrato alto es el porcentaje más bajo, frente a esta posición indiferente (24,40%) aun cuando las diferencias no resultan ser muy significativas en este aspecto.

Ahora bien, en cuanto a los ciudadanos encuestados, que se encuentran totalmente en desacuerdo el porcentaje más alto, corresponde al estrato alto (19,47%), sin embargo, solo el 10,68% de este estrato se encuentra en desacuerdo con esta posibilidad. Al sumar quienes están en desacuerdo con quienes están totalmente en desacuerdo con la posibilidad de tener

<sup>6</sup> La clase baja implica los estratos 1 y 2. La clase media incluye los estratos 3 y 4. La clase alta se refiere a los estratos 5 y 6.

a un desmovilizado como vecino, el estrato alto es el que se lleva el mayor porcentaje con una diferencia significativa, equivalente al 30,45%.

El estrato alto tiene el mayor nivel de desacuerdo (30,15%) y el menor nivel de acuerdo frente a la posibilidad de tener a un desmovilizado de las FARC como vecino (45,45%). De otro lado, el estrato medio cuenta con el mayor número de personas de que tienen algún nivel de acuerdo frente a la posibilidad de tener a un desmovilizado como vecino (48.51%) y con un menor nivel de desacuerdo (26,36%).



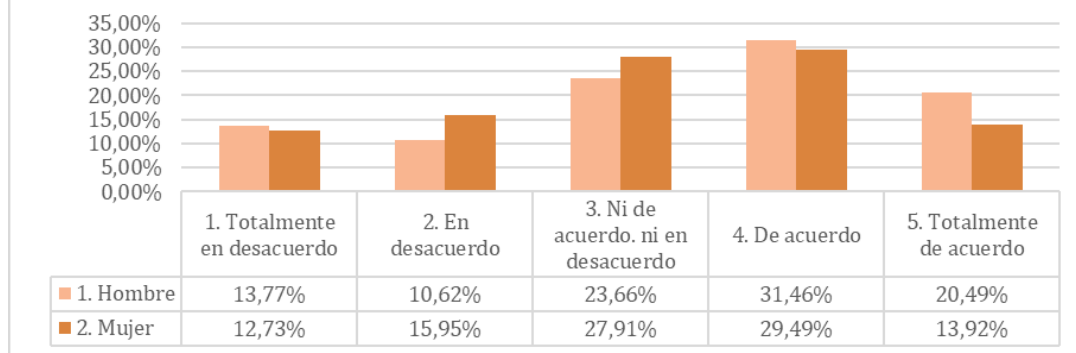
Al observar las respuestas a la pregunta por la posibilidad de tener a un desmovilizado como vecino, se encuentra que el grupo de personas de más de 55 es el que cuenta con más personas que tienen un nivel de desacuerdo con esta pregunta (32,48%), al mismo tiempo que sólo el 44,88% de los encuestados de esta edad, plantearon algún nivel de acuerdo con dicha posibilidad.

El panorama cambia para las personas de 18 a 25 años, pues éstos presentan el menor porcentaje de personas con algún nivel de desacuerdo frente a la posibilidad de contar con un vecino desmovilizado de las FARC (21,77%). Sin embargo, sólo el 48,67% de las personas de esta edad, respondió que estaba totalmente de acuerdo o de acuerdo con la pregunta, mientras que el grupo de mayor aceptación de dicha posibilidad es el de 36 a 35 años, con 50,82%, seguido del grupo de 46 a 55 años con 49.11%. Esto nos permite decir que los jóvenes están más abiertos a un posible escenario de reconciliación, en donde tengan que enfrentarse a este tipo de situaciones.

Ahora, las personas que se encuentran entre los 26 y los 35 años de edad en su mayoría se encuentra en una posición indiferente, esta indiferencia está representada por el 31,85% de los encuestados que manifiesta no estar ni de acuerdo ni en desacuerdo. Este grupo de edad, es el que menos personas están dispuestas a tener a un desmovilizado de las FARC como vecinos, pues sólo el 41,61% de estos tienen algún nivel de acuerdo con la pregunta.

El 50.82% de las personas entre los 36 y los 45 años manifestó algún nivel de acuerdo con la posibilidad de contar con un vecino desmovilizado de las FARC, de modo que este grupo es el que está más dispuesto a vivir esta posibilidad. Sin embargo, el 27,55% de los encuestados de este grupo de edad, manifestó algún grado de desacuerdo.

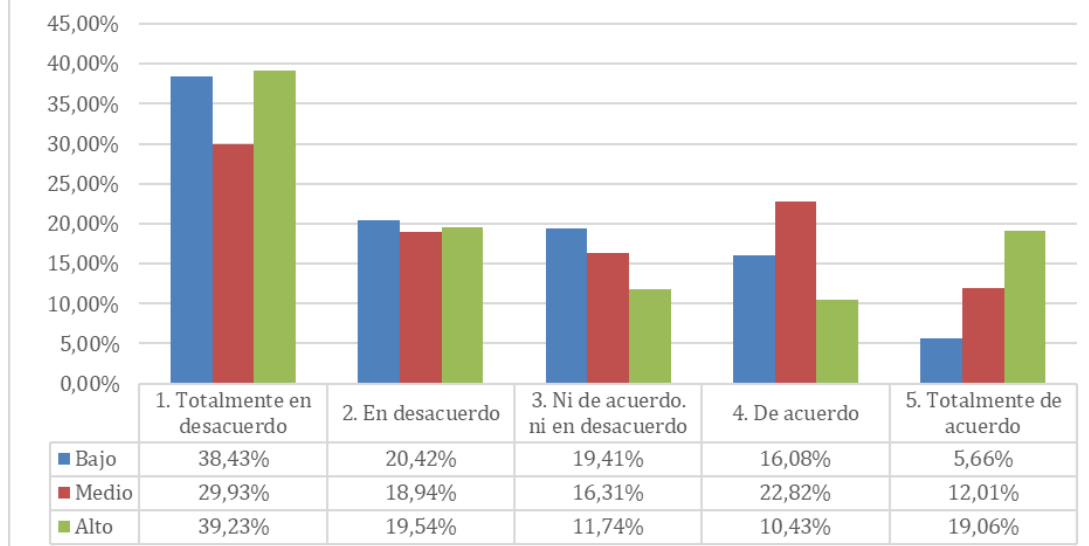
## Puedo tener como vecino a una persona desmovilizada de la guerrilla Grupos de género



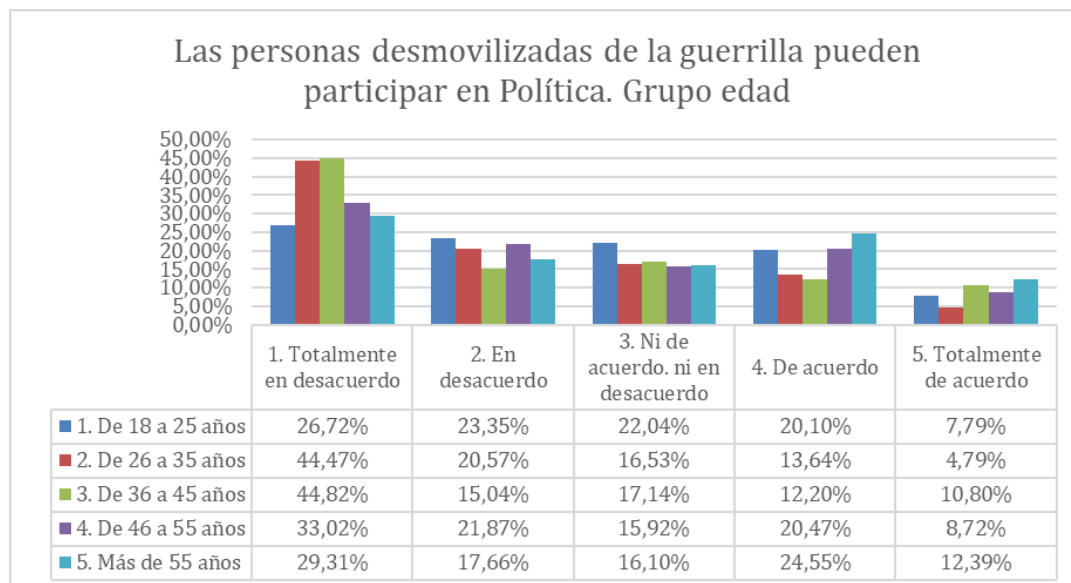
El 51.95% de los hombres tiene algún nivel de acuerdo con tener a una persona desmovilizada como vecino, mientras que sólo el 43.41% de las mujeres tienen la misma opinión.

En síntesis: los encuestados hombres, las personas pertenecientes a la clase media, así como aquellos entre 18 y 25 años y quienes tienen entre 36 y 45 años, se encuentran más dispuestos a tener un desmovilizado de las FARC como vecino.

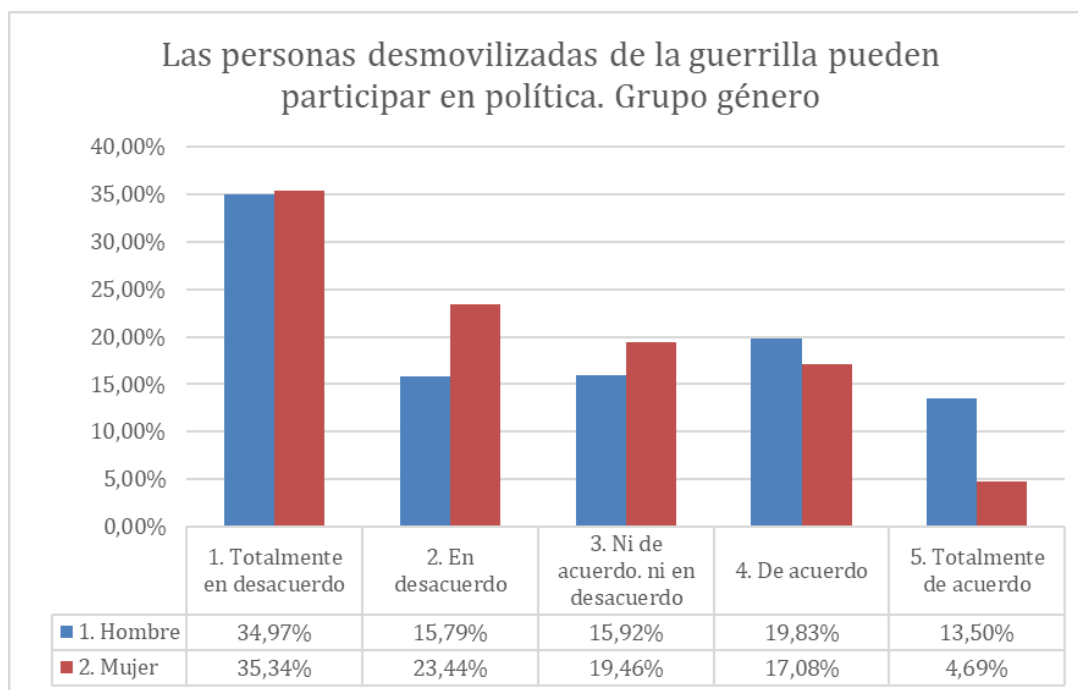
## Las personas desmovilizadas de la guerrilla pueden participar en política. Grupo Estratos



En contraste con los resultados obtenidos hasta ahora, la mayor parte de los encuestados rechazan la idea de la participación política de las FARC. Cerca del 60% de los encuestados de las clases baja y alta (58.85% y 58.77% respectivamente) están en desacuerdo o totalmente en desacuerdo con esta idea. En contraste, el 48.87% de encuestados de clase media están en desacuerdo, mientras que el 34.83% de dicha clase están de acuerdo con la participación política de las FARC.



EL 65.04% de las personas entre 26 y los 35 años rechazan la participación política de las FARC, mientras que sólo el 18.43% de ellos la aceptan. Un panorama similar se observa para los grupos de 18 a 25 años (50.07% rechazan la idea y el 27.89% la aceptan) y de 36 a 45 años (59.86% rechazo y 23% aceptación). Las personas de más de 55 años son más optimistas, es decir, el 36,94% de ellos aceptan la idea mientras que el 46.97% la rechazan.



Como en otros casos, más hombres están de acuerdo con la idea de la participación política de las FARC que las mujeres (33.33% de los primeros frente al 21.77% de las segundas). Sin embargo, más de la mitad de ellos y ellas rechazan esta afirmación (50.76% de los hombres y 58.78% de las mujeres).

En términos generales, los hombres, las personas mayores de 55 años y las que pertenecen a la clase media son quienes en mayor medida se encuentran de acuerdo con la idea de la participación política de los desmovilizados. Sin embargo, como se anotó, en todos los casos se destaca el rechazo a esta idea.

## VIII. LA CONTINUACIÓN DE LA GUERRA POR OTROS MEDIOS: A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como se ha presentado, las clases medias y los hombres están relativamente más de con las afirmaciones consideradas que las otras clases y género. En todo caso, existe cierta aceptación de la idea de tener a un desmovilizado como vecino. Sin embargo, la idea de la participación política de las FARC es fuertemente rechazada por todos los grupos analizados. En general, los mayores de 55 años rechazan en mayor medida que los demás grupos de edad las afirmaciones consideradas, con excepción de la participación política de las FARC.

Ahora bien, ¿cómo se relacionan estos resultados con el modo como los ibaguereños entienden el proceso de paz? Los grupos focales adelantados hasta la fecha, plantean algunas pistas. Una de ellas se refiere al miedo frente a la posibilidad que la actividad política de esa guerrilla, lleve al país a convertirse al socialismo del siglo XX. Durante una de estas entrevistas colectivas se preguntó por la opinión frente al resultado del plebiscito, uno de los participantes aludió a este tema:

Participante 2: pienso que la mayoría de colombianos queremos la paz, pero nos da miedo los poderes de la guerrilla (es decir) que ellos tomen poder y que ahí sí se arme un problema peor (...) La mayoría de la población quiere la paz, pero también sabemos que hay intereses económicos detrás de eso. Mucha gente piensa que ellos van a subir al poder para manejar las cosas como ellos quieren, es decir no quieren la paz, sino que van por el poder y por el dinero (Grupo focal No. 2 – Jóvenes clase media – 18 de mayo de 2017)

Como se observa, los argumentos defendidos por los promotores del “no” y debatidos por sus contrarios, se articulan a las reflexiones desarrolladas por los participantes del grupo focal: en tiempos de paz, las FARC siguen siendo una amenaza. Para los participantes en los grupos focales, el proceso de paz se encuentra atravesado por miedos, rencores y desconfianza. Dicha desconfianza no sólo se presenta frente a las FARC, sino que se evidencia frente al Estado y a los políticos. Así que, frente a la pregunta “Entonces ¿por qué creen que el plebiscito el “no” ganó?”, la primera reacción fue la siguiente:

Participante 2: Es más porque la gente ya no cree lo que dicen los políticos, desconfía (Grupo focal No. 2 – Jóvenes clase media – 18 de mayo de 2017)

Esta desconfianza se articula al modo como se desarrollaron las campañas, pues no se discutió el sentido y el contenido de los acuerdos, la competencia giró en torno a las fuerzas políticas que representaban las opciones. De modo que “la discusión era que Álvaro Uribe Vélez estaba en el “no”. La gente votó motivada por los comentarios que él y sus oponentes hacían, mas no porque realmente nos hayamos enterado de todo lo que hubiésemos tenido que saber” (Participante 5. Grupo Focal No. 2 - Jóvenes clase media – 18 de mayo de 2017). Al parecer el plebiscito sirvió para medir las fuerzas de los rivales políticos, para medir su capacidad para movilizar a la población entorno de sus caudillos:

Participante 5: se trató de ver quién iba con quién (...) ¿dónde votaron por el “no”? Pues en Antioquia, en la tierra de Álvaro Uribe Vélez. Eso muestra la división del país alrededor de los políticos. No se trata de la paz como tal, la cuestión es quien representaba el “sí” y quien representaba el “no” (Grupo focal No. 2 – Jóvenes clase media – 18 de mayo de 2017)

En otras palabras, algunas fuerzas políticas han canalizado eficientemente el dolor, el rencor y el miedo que las FARC han desatado en la población, de modo que la posibilidad del “Castro-Chavismo”, del socialismo del siglo XX, se conjugó con la imagen de una guerrilla dedicada al narcotráfico, indolente, capaz de todo por lograr sus propósitos:

Participante 6: ganó el “no” porque ha existido la guerra (...) el voto fue una forma que ellos utilizaron para manifestar que no querían que sus victimarios surgieran pues ellos habían matado a sus familias, entonces ¿por qué van a obtener el poder?

Participante 2: exacto, ahí hay rencor, pero no solo hay rencor, también hay miedo (Grupo focal No. 2 – Jóvenes clase media – 18 de mayo de 2017)

Estos testimonios aluden al modo como el rechazo a la participación política de las FARC se articula a la manera como se desarrolló la campaña del plebiscito y a los imaginarios que se han construido sobre la guerra, la política y los actores armados, tal y como se presentó al inicio de la presente ponencia. En esta dirección, el trabajo de Fabio López de La Roche (2014) señala varios aspectos a tener en cuenta en relación con lo que él denomina sentimiento “nacionalismo antifariano”:

“la obra retórica y discursiva adelantada sistemáticamente por Uribe Vélez de 2002 a 2010 (...) fue uno de los componentes centrales de un proceso profundo de redefinición afectiva de la nación, en dirección a su homogenización a través del odio compartido hacia un enemigo definido unilateralmente como ‘el enemigo número uno de la sociedad’: las FARC” (Pág. 545).

Alrededor de esta retórica el uribismo ha construido los fundamentos de su apuesta política. En este escenario, el plebiscito expresó la polarización que dicha retórica ha promovido. Como consecuencia, el plebiscito y el posterior proceso de refrendación de los acuerdos a través del congreso, contribuyó a que algunos sectores sociales se sintieran manipulados. En otras palabras, este proceso generó el efecto contrario al que los promotores del plebiscito plantearon formalmente, pues no contribuyó a que la ciudadanía se apropiara del proceso de paz.

Participante 1 – estudiante derecho: en mi opinión, el gobierno nacional se equivocó, porque el mecanismo del plebiscito lo que busca es que el gobierno nacional ponga una propuesta y que el pueblo la apruebe. Pero el acto legislativo 01 del 2016 estipulaba que si el congreso no aprobaba el acuerdo, no importaba que toda Colombia hubiese votado por el “sí”, ellos tienen la última palabra. Esa votación era algo simbólico. Lo que se causó con estas votaciones, fue que dividió a los colombianos. Las votaciones quedaron 49% del “sí” y 51% del “no”. En vez de desarrollar una iniciativa de paz, una iniciativa de unión, lo que pasó con esto fue que nos dividimos (Grupo focal No. 1 - Estudiantes universitarios y docentes – 12 de abril de 2016).

Esta perspectiva coincide con otras planteadas por jóvenes de clase media: “creo que lo que piense el pueblo es diferente a los intereses políticos, es decir, nosotros como pueblo podemos querer algo, pero mientras haya intereses políticos de por medio, todo eso es falso” (Participante 5 Grupo focal No. 2 - Jóvenes clase media – 18 de mayo de 2017). Así que el plebiscito además de profundizar la división, terminó por confirmar la profunda desconfianza en la política y en el Estado: “y la corrupción, ¿qué? Por ahí empieza el problema de que no haya paz, se roban todo lo que trabajan los otros, eso no es equitativo” (Participante 1 Grupo focal No. 2 - Jóvenes clase media – 18 de mayo de 2017).

Como se evidenció con ocasión los tweets relacionados con el plebiscito, la gestión del miedo y de los odios se desarrolló desde casi todos los sectores a través de los ataques personales, esto es, del esfuerzo por desprestigiar al enemigo. Uno de los temas empleados por ambas fuerzas, fue el rechazo a las FARC, bien por su indolencia frente a las víctimas, bien por el peligro que supondría su proyecto político: para unos, la alternativa era votar “no”, para otros, derrotarlos en las urnas. Este panorama contribuye a comprender el hecho de que los colombianos estén más dispuestos a convivir con los desmovilizados que a aceptar su participación política. Queda por plantear la siguiente hipótesis: tanto el resultado del



plebiscito, como las estrategias de campaña y el rechazo a la participación política, expresan el modo como las lógicas de la guerra, esto es, del esfuerzo por eliminación del enemigo (con la necesaria justificación), se han socializado, en otras palabras, cómo las lógicas de la guerra se han convertido en un referente cultural que contribuye a que los ciudadanos se definan a sí mismos y definan su participación en la vida colectiva. Se requerirá de más investigación para matizar y profundizar en esta cuestión.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

Bonilla, J., Rincón, O. & Uribe, C. (2013) Colombia: Álvaro Uribe Vélez o cuando comunicar es gobernar: comunicación política presidencial en Colombia, 2002-2010. En: Matías Ponce y Omar Rincón coordinadores "Caudillismo, e-política y teledemocracia". Montevideo: Editorial Fin de Siglo

Cárdenas, C. (2013) Víctimas, victimarios, reinserción y reparación en la práctica. Recuperado en: <http://lasillavacia.com/elblogueo/blog/victimas-victimarios-reinsercion-y-reparacion-en-la-practica-45436>

Centro de Memoria Histórica (2012) Encuesta Nacional ¿Qué piensan los colombianos después de siete años de justicia y paz. Recuperado en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/justicia-y-paz/que-piensan-los-colombianos-despues-de-siete-anos-de-justicia-y-paz>

Encuesta Nacional. ¿Qué piensan los colombianos después de siete años de Justicia y Paz? (2012) Centro de Memoria Histórica. Fundación Social. Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Universidad de los Andes.

Fundación Ideas para la Paz (2014) Fin del conflicto: desarme, desmovilización y reintegración -DDR. *Boletín de paz* #33, *Negociaciones de paz*. Recuperado en: <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/534dd40668414.pdf>

García, M., Rodríguez, J., y Seligson, M. (2014) Cultura política de la democracia en Colombia, 2013: Actitudes democráticas en el contexto del proceso de paz. Bogotá: Uniandes, USAID, Centro Nacional de Consultoría y Vanderbilt University

Giménez, G. (2007) Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Ibagué Cómo Vamos (2016) Encuesta de percepción ciudadana 2016. Publicada en: <https://drive.google.com/drive/folders/0B3hOWqfS62mWWXVBRnNRbkdKdEE>

Informes regionales (2015). DT Tolima “Reparamos a las víctimas, aquí comienza la paz”. Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas.

López de la Roche, F. (2014) Las ficciones del poder. Patriotismo, medios de comunicación y reorientación afectiva de los colombianos bajo Uribe Vélez (2002-2010). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Lozada, M. (2004) El otro es el enemigo: imaginarios sociales y polarización. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 10, (2), pp. 195-209.

Mesías, L. y Ugarriza, J. (2009) Dilemas de la reintegración de excombatientes en Bogotá. Preparado para el VIII Seminario de Investigación Urbano-Regional, Universidad Nacional, Bogotá. Recuperado en: [http://www.institutodeestudiosurbanos.info/descargasdocs/doc\\_download/266-dilemas-de-la-reintegracion-de-ex-combatientes-en-bogota+%&cd=1&hl=es-419&ct=clnk](http://www.institutodeestudiosurbanos.info/descargasdocs/doc_download/266-dilemas-de-la-reintegracion-de-ex-combatientes-en-bogota+%&cd=1&hl=es-419&ct=clnk)

Observatorio de la democracia (2013) ¿Qué piensan los colombianos del proceso de paz? Recuperado de: <http://www.obsdemocracia.org/fileman/files/INFORMES%20COL/2013/Primera%20Encuesta%20Nacional%20sobre%20el%20Proceso%20de%20Paz.pdf>

Organización Internacional para las Migraciones OIM (2015) Aprendizajes para la reconciliación. Experiencias de reconciliación entre excombatientes y comunidades receptoras. Bogotá, Colombia. Recuperado en: <http://www.oim.org.co/publicaciones-oim/reconciliacion-y-reintegracion/3457-aprendizajes-para-la-reconciliacion-experiencias-de-reconciliacion-entre-excombatientes-y-comunidades-receptoras.html>

Orozco, I. (2003) La postguerra colombiana: Divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación. Working Paper #306 – May 2003.

Pardo, N. (2005) Representación de los actores armados en conflicto en la prensa colombiana. Revista Forma y Función, 18, pp. 167-196.

Reporte. Caracterización víctimas del conflicto armado en Colombia. Tolima- Ibagué (2014) Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas.

Rettberg, A. (2008) Reparación en Colombia ¿Qué quieren las víctimas? Fiscalía, Universidad de los Andes y la agencia de cooperación alemana GTZ.

Rettberg, A. (2014) “Encuentro con los otros: perspectivas para la reconciliación en Colombia”, en Ana María Ibañez y Daniel Mejía (compiladores), Costos económicos y sociales del conflicto en Colombia: ¿Cómo construir un posconflicto sostenible?, Bogotá: Ediciones Uniandes.

Ruiz, J. D. (2013). Opinión pública y proceso de paz: Actitudes e imaginarios de los bogotanos frente al proceso de paz de la Habana entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC. Bogotá: Ciudad Pazando.

Tovar, C., Galindo, L. y Guzmán, L. (2008) Desmovilización y convivencia local: el punto de vista de las comunidades receptoras. Revista Diversitas, Perspectivas en Psicología, 4 (2), pp. 305-317.

Universidad de los Andes. Observatorio de la Democracia (2015) Cultura política de la democracia en Colombia, 2015. Actitudes democráticas en zonas de consolidación territorial. Bogotá: junio de 2015. Recuperado en: <http://obsdemocracia.org/>

Universidad Nacional de Colombia. Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (ODDR). Web oficial: <http://www.observatorioddr.unal.edu.co/>

**REPRESENTAÇÕES TAPUIAS:  
ENTRE A PRÉ-HISTÓRIA, A HISTORIOGRAFIA  
E A ICONOGRAFIA DE ALBERT ECKHOUT**

Borges, Claudia Cristina do Lago  
Silva, Vânia Cristina da

# REPRESENTAÇÕES TAPUIAS: ENTRE A PRÉ-HISTÓRIA, A HISTORIOGRAFIA E A ICONOGRAFIA DE ALBERT ECKHOUT

## I. INTRODUÇÃO

Muitos artistas, viajantes e cronistas que vieram ao Brasil no período colonial e buscaram registrar os bens da colônia e sua gente, deixaram os povos indígenas como segundo plano, ou, no mínimo como atores coadjuvantes. As imagens de povos selvagens e comedores de gente registrados em obras como as de Hans Staden, Andre Thevet e Theodore de Bry deram ao europeu um significado muito assustador do que era a colônia lusitana nas Américas e dos povos dessa terra. Foram os padrões cristãos e comerciais europeus que moldaram a percepção e o retrato da colônia lusitana no Velho Mundo, cujas terras foram descritas como repletas de matas, sem qualquer feito construtivo e de sua gente de pele negra, sem apego ou conhecimento dos hábitos civilizados, e desconhecedores das obras de Deus, do poderio do rei e das leis que regem os homens.

Assim, desde os primeiros registros, como a carta de Pero Vaz de Caminha (1501) até o século XIX, que os povos indígenas do Brasil são descritos apenas sob o olhar do outro. Na iconografia, muitas das representações foram feitas sem a presença de seus autores aqui no Brasil, mas sim com base em informações puramente descritivas dos viajantes que estiveram ou passaram nessas terras. Do mesmo modo, os documentos textuais que descrevem a gente da terra, mostram sempre os povos indígenas como impuros, selvagens e aptos a todas as barbáries. Diante disto, não haveria razão por parte de qualquer viajante, missionário ou colono conhecer os costumes e a história desses povos que aqui viviam.

As tradições, histórias e costumes desses povos só eram, e foram reconhecidas entre os membros de seus grupos e repassadas por diferentes gerações através da oralidade. A forma mais próxima de registro não verbal foram as pinturas e gravuras rupestres realizadas nos paredões rochosos com diferentes temáticas, estilos e contextos simbólicos. Porém, as representações rupestres já não eram mais praticadas entre os povos indígenas do Brasil quando da chegada do europeu, mas sim atribuídas aos antepassados.

Os anos de 1630 a 1654 representou a dominação holandesa no Nordeste do Brasil. Nesse ínterim, o então governador Johan Maurits van Nassau-Siegen contratou artistas, botânicos e cartógrafos para fazerem os registros do Brasil, e que, segundo Rebeca Brienen (2012, p. 79), essa era uma estratégia de divulgar não apenas a beleza e a riqueza da terra, mas também serviu como meio de incentivo político. Entretanto, ao encomendar as obras, Nassau não tinha a intenção de expô-las ou apresentá-las nas terras onde governou para que seu povo as apreciasse, ao contrário, elas foram objetos de observação e mostradas com curiosidade e excentricidade entre um seletivo público palaciano europeu (BRIENEN, 2012).

Entre os artistas presentes nessa expedição, estava o holandês Albert Eckhout, que permaneceu no Brasil entre os anos de 1637 a 1644. Durante esse período, Eckhout privilegiou as representações da paisagem, natureza morta e da gente da terra. Dentre as obras que apresentam os povos do Brasil, destacaremos três, Homem tapuia, Mulher tapuia e, a principal delas, Dança tapuia. Nestas obras, o artista buscou incluir detalhes peculiares da cultura tapuia, além dos elementos artísticos e paisagísticos, com o intuito de “fidelizar” ou ao menos mostrar como e onde vivam esses povos. Alguns desses detalhes estão presentes nas representações corporais, como pintura, adornos e armas.

Usando o gênero “naturalista, documentador e paisagista de excepcional domínio do desenho do modelo vivo e de inquestionável linguagem estilística individual” (Valladares

1981: 21), Albert Eckhout foi o primeiro a representar os aspectos culturais mais próximos da realidade dos povos indígenas. Pelas características do traçado da representação humana, a obra do holandês é considerada etnográfica, tal como descreve Chicangana-Bayona (2008: 597), visto que “[...] nas pinturas Eckhout se mantém fiel ao seu registro nos desenhos, sem mudar poses, proporções ou fisionomia”.

A interpretação que muitos críticos e analistas têm da obra *Dança tapuia*, bem como do casal tapuia, é que Eckhout tenha imposto em suas telas um significado de seu próprio mundo sobre aquilo que ele via, cujas formas robustas e expressões faciais, especialmente dos homens, é naturalmente traduzida como a bravura e, ao mesmo tempo, a selvageria. Ou seja, a ideia geral de que a obra é, em grande parte, resultado do imaginário do artista, não está, muitas vezes, relacionada às próprias práticas indígenas. Dito de outra forma, é como se Eckhout tivesse utilizado um cenário fictício com artistas reais encenando um ato para compor sua tela. Se pensarmos dessa forma, imediatamente eliminamos os elementos principais da obra, isto é, os tapuias, e centramos nossos olhares analíticos apenas no criador. Caímos assim no senso comum e excluimos os povos indígenas.

A pergunta que nos cabe então é quem eram os tapuias representados por Eckhout? Onde e como viviam? Por que então eles se tornaram de interesse para o holandês? Ao debruçarmos frente às três obras citadas do pintor, registramos alguns trabalhos de cunho histórico e crítico publicados de forma impressa ou em meio digital, e que abordam as imagens pelo viés da temporalidade, estética, formas, cores e demais aspectos considerados importantes para análise do gênero descritivo e naturalista do artista holandês. Neste artigo buscamos corroborar a afirmação do caráter etnográfico exposto por Eckhout ao demonstrar elementos da cultura dos povos do sertão brasileiro, os ditos tapuias, através dos detalhes e ações expressas nas telas *Homem Tapuia*, *Mulher Tapuia* e *Dança tapuia*, que estão, por sua vez também representadas nas pinturas rupestres na região do Seridó, Rio Grande do Norte.

Sob um olhar histórico e arqueológico, nosso objetivo é apresentar a permanência cultural dos povos indígenas, e que, no universo temporal que vai de cerca de 9.000 anos antes do presente até o século XVII da nossa era, ano de produção das telas por Eckhout, as práticas e costumes indígenas permaneceram praticamente incólume.

Além das imagens, que serão nosso objeto de discussão, textos historiográficos de viajantes e cronistas do período holandês servirão de suporte para identificarmos e, em certa medida, resgatarmos os elementos culturais dos tapuias. Deste modo, citaremos aqui autores como Zacharias Wagener (1634-1641), Elias Herckman (1639), Gaspar Barleu (1647), George Marcgrave (1648) e Joan Nieuhof (1682), cujas obras descrevem de forma singular as suas percepções sobre a gente do sertão. Muitas dessas obras foram traduzidas e republicadas por algumas editoras brasileiras ou pela Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, contribuindo assim para o resgate histórico desses povos.

Para análise crítica dos quadros de Albert Eckhout, recorreremos a alguns artigos acadêmicos ou mesmo obras completas, cujos autores se debruçaram sobre as telas aqui citadas, e com olhar aguçado, buscaram identificar nos traços, formas e cores as mais expressivas percepções do artista holandês sobre nossos povos indígenas. Quanto às imagens rupestres, extraímos as análises e descrições a partir de experiências particulares em trabalhos arqueológicos, realizados entre 2004-2008, nas áreas dos sítios arqueológicos situados nos municípios de Carnaúba dos Cantas e Parelhas, região do Seridó, Rio Grande do Norte (Fig.1).

FIGURA 1 – MAPA DA REGIÃO DO SERIDÓ, RIO GRANDE DO NORTE.  
LOCALIZAÇÃO DOS MUNICÍPIOS DE CARNAÚBA DOS DANTAS E PARELHAS



## II. ENTRE TELAS E ROCHAS: AS REPRESENTAÇÕES DOS TAPUIAS NA OBRA DE ECKHOUT E NAS PINTURAS RUPESTRES DO SERTÃO DO SERIDÓ

Por falarem uma língua diferente, os povos do sertão do Brasil foram genericamente denominados de tapuia pelos habitantes do litoral. Dispersos no interior do Nordeste do Brasil, os tapuias ocupavam as terras que iam do rio São Francisco ao rio Grande, ou Potengi (MEDEIROS FILHO, 1984, p. 22) e estavam distribuídos em diversos grupos. De acordo com as descrições de Elias Herckman (1639) e Joan Nieuhof (1682), os tapuias dividiam-se em duas grandes nações: os tarairius, comandados pelos chefes Jandui e Carcará, ocupantes das terras entre o rio Grande e o Cunhaú, e os cariris, também conhecidos por *bultrins*, que moravam nos limites da capitania de Pernambuco e Paraíba, e eram chefiados por Ceriou Keiou.

Ainda hoje, existe certa complexidade para identificarmos todos esses grupos e locais de ocupação, isto porque, como afirma Cristina Pompa (2003: 229), “A construção cultural do “Tapuia” torna mais difícil o trabalho de reconstituição etnográfica das dezenas de grupos diferentes das quais falam as fontes”. Além dos diversos grupos e suas associações e organizações em torno das alianças culturais, os registros europeus trazem diferentes nomes, grafias e idiomas para relacionar e citar os mesmos povos e locais, e, nestes termos, imbuídos de conceitos e parâmetros tupis.

Seguindo Olavo Medeiros Filho (1984), dentre as áreas de ocupação e dispersão dos povos tapuias está inserida a microrregião do Seridó, localizada no centro-sul do Estado do Rio Grande do Norte. Neste espaço geográfico, encontram-se os atuais municípios de Carnaúba dos Dantas e Parelhas, os quais abrigam os principais sítios arqueológicos da região. A sua riqueza arqueológica é composta, principalmente, pelos diversos sítios de pintura rupestre, bem como de antigos sepultamentos que comprovam a presença humana há, pelo menos, 9.400 anos A.P (Borges 2013: 101). Deste modo, associando as informações aferidas por Medeiros Filho, é possível afirmar que os tapuias citados pelos holandeses são provenientes dos mesmos grupos ocupantes desta região desde datas muito remotas.

Dentre eles, foram os tarairiu os principais aliados dos holandeses na conquista e domínio do Nordeste, e sob a chefia de Jandui, os neerlandeses conseguiram apoio de povos que compunham as aldeias Javós, Paiacus, Jenipapos, Canindés, Sucurus, Pegas, Panatis e

Caratiús para combater o principal inimigo: os portugueses (Medeiros Filho 1983: 26-28). E por acordos e alianças, a proximidade com esses povos serviu para que Albert Eckhout fizesse deles exemplares das gentes do sertão.

Realizadas entre 1641-1644, as obras sobre os tapuias feitas por Eckhout demonstram bem mais que formas físicas. Elas vão evidenciar composições naturais, pelo menos no âmbito do imaginário, da paisagem, da fisionomia e dos costumes dos gentios. Começando pela aparência física, o próprio Conde de Nassau descreve-os ao príncipe de Orange como “de corpo robusto, de boa compleição e de porte elevado” (Barleu 1940: 48), e acordado pelo próprio Barleu, ao afirmar que eles “São minazes no semblante, ferozes no olhar e de cabelos pretos” (Idem, p. 278). Essa descrição é exatamente expressa nas telas Homem Tapuia (Fig. 2) e Mulher Tapuia (Fig. 3), cujas feições e estruturas corpóreas traduzem para o artista, ao mesmo tempo, rudeza e selvageria. Com pouca ou nenhuma pintura corporal, os tapuias de Eckhout trazem principalmente em seus corpos adornos labiais, faciais, auriculares, penianos, braçais e tornozeleiras em formas de pulseiras. Os homens estão mais ornamentados, trazendo ainda cocares, enquanto as mulheres cobrem suas genitálias com folhas.

FIGURA 2 - ALBERT ECKHOUT, HOMEM TAPUIA, 1641; ÓLEO SOBRE TELA, 161 X 272 CM; NATIONALMUSEET, COPENHAGUE, DINAMARCA

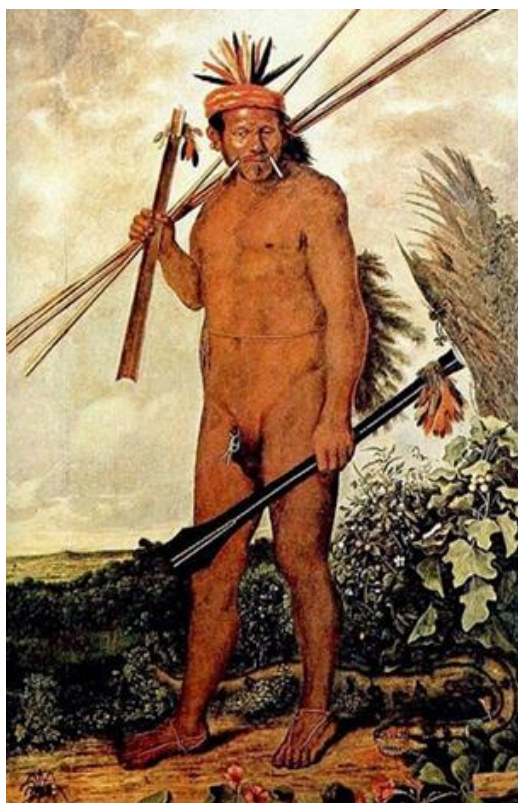


FIGURA 3 - ALBERT ECKHOUT, MULHER TAPUIA, 1641; ÓLEO SOBRE TELA, 165 X 272 CM; NATIONALMUSEET, COPENHAGUE, DINAMARCA.



A mulher tapuia de Eckhout transmite, ao mesmo tempo, a percepção de delicadeza através do seu olhar e de uma sutil expressão labial que sugere um sorriso, mas que logo é quebrado pelos elementos que compõem o acervo que ela carrega nas mãos e em sua cesta, isto é, partes de membros humano. Fisicamente, ela simboliza exatamente o que descreveu o alemão Zacharias Wagner entre 1634-1641 (1997: 169): “As mulheres tapuias são gordas,

atarracadas e de cabelos curtos”. Na representação da tela, a mulher tapuia tem suas partes pubianas cobertas por folhagem, o que, para os mais leigos, este poderia ser um elemento estético inserido pelo próprio pintor em decorrência dos preceitos morais e religiosos da época e comuns em muitas obras renascentistas. Porém, ao analisarmos os registros historiográficos, vê-se que esse é um elemento típico do costume tapuia, conforme continua Wagner: “como os homens, andam completamente desnudas, sendo, porém, mais pudicas e recatadas ao considerarem o belo avental verde rejeitado por Eva e por elas novamente utilizado”.

Nesta obra, o pintor nos fornece muito mais que uma visão impactante sobre as indígenas do sertão. Das informações etnográficas que ele nos proporciona, o primeiro, e mais óbvio, é a da prática da antropofagia. Além deste, podemos acrescentar a cesta como importante artefato material, indicador de um domínio tecnológico para este típico específico de acessório de uso cotidiano, bem como sua forma de uso, apoiado na cabeça, e não nos ombros, como comumente conhecemos ou usamos.

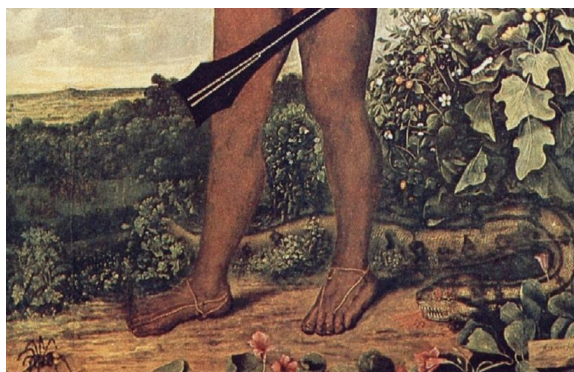
Seguindo a mesma lógica, o homem tapuia na representação de Eckhout, ao contrário da mulher, transmite imediatamente austeridade. Suas feições são rudes, de olhar penetrante e intimidador, e as armas que segura nas mãos complementam a impressão ameaçadora de índio um guerreiro.

Retomando a descrição de Wagner, os homens tapuias

São extraordinariamente altos, fortes e corpulentos [...], morenos de pele áspera e de longos cabelos negros; andam completamente nus e sabem recolher para dentro do corpo o membro viril, prendendo a parte saliente com uma pequena ligadura; adornam, em primeiro lugar, a cabeça e as armas com lindas plumas multicores. (1997: 168)

Na opinião de Olavo de Medeiros Filho (1984: 84), esse homem retratado por Eckhout seria o próprio rei Janduí, chefe dos tarairiu. O autor assegura sua afirmação baseado no fato da proximidade e aliança que este povo firmou com os holandeses, e por um detalhe também mostrado na tela: a de uma aranha caranguejeira posta no canto inferior esquerdo da imagem (**Fig. 4**). A presença da aranha parece não incomodar o guerreiro, e essa passividade pode estar relacionada com a explicação dada pelo próprio Olavo de Medeiros, cujo nome Janduí significa aranha-pequena. Neste caso, a introdução do aracnídeo na imagem não seria simplesmente a representação de uma espécie de animal presente no sertão, mas a referência ao próprio chefe tapuia. Além da aranha, Eckhout também acrescentou na composição cenográfica uma cobra, aparentemente recém-abatida, o que corrobora a ideia de coragem do guerreiro retratado.

FIGURA 4 – DETALHE DA IMAGEM DA TELA HOMEM TAPUIA. ALBERT ECKHOUT, 1641





As descrições historiográficas e iconográficas sobre os indígenas brasileiros feitos pelos conquistadores europeus no período colonial, indicam, de modo geral, uma pequena parte sobre a cultura dos povos da terra. Para os indígenas, a percepção de tempo não era a mesma entendida pelos europeus, a ideia de passado estava mais condicionada a uma concepção cosmogônica do que cronológica. Assim, preservar a memória de seus costumes e antepassados associava-se mais uma prática da narrativa oral do que da necessidade de se fazer registros ideográficos. Por estas razões, não temos como definir porque as pinturas rupestres não se desenvolveram para algum tipo de escrita, e nem porque elas deixaram de ser praticadas pelos diversos grupos culturais. O que sabemos é que os grafismos rupestres já não faziam parte do cotidiano das populações indígenas no período da colonização.

Diversos grupos culturais, em diferentes períodos considerados pré-históricos, utilizaram-se dos grafismos rupestres não apenas como demonstrações artísticas, mas, sistemas de representação e comunicação repletos de simbologias, com significados próprios de quem o fez e para quem eles se destinavam. No caso das representações pictográficas, esses grafismos identificam algo ainda mais específico, dentre elas as características técnicas, gráficas, estilísticas e temáticas. De outro modo, essas representações nos mostram o grau de percepção visual e imagética dos diversos grupos humanos, imbuídos não apenas do sentido de registrar aquilo que se vê, mas de inserir elementos sensíveis a percepção humana.

Em toda a extensão do sertão nordestino, tem-se a presença de grupos humanos que permeiam datações em torno de 50 mil anos A.P. Neste vasto marco temporal, os grupos nômades de caçadores e coletores percorreram e habitaram paisagens e ambientes peculiares. Comparando aos povos do sertão colonial, Marcgrave (1648) afirma na sua *História Natural do Brasil*, que os povos tapuias “vagam semelhantes aos nômades, ordinariamente por lugares incertos, porém entre limites determinados, entre os quais mudam os acampamentos segundo as estações do ano”. Tal relato é complementado por Neuhof (1682), ao afirmar que estes povos “Vivem de preferência no mato, alimentando-se de caça”. As informações descritas coincidem com as representações de pinturas rupestres, especialmente na área do Seridó, no Rio Grande do Norte, onde encontram-se os grafismos aqui analisados.

As pinturas rupestres do Seridó são classificadas pela arqueologia brasileira como Tradição Nordeste. Caracterizam-se pelas cenas em ação, cujas imagens antropomorfas e zoomorfas aparecem em movimento, num contexto cenográfico e narrativo, em que se percebe claramente as atividades executadas de forma individual ou coletiva. Pelo seu aspecto, é possível ainda dividirmos as cenas por grupos temáticos, tais como caça, rituais e mesmo cenas de sexo. Em grande parte das representações humanas, estas aparecem portando algum objeto ou adereços relacionados as suas práticas cotidianas e culturais.

Dos registros rupestres nos sítios de Carnaúba dos Dantas e Parelhas, vimos figuras humanas portando objetos que, claramente, eram utilizados nas ações de caça e luta. Para muitos cronistas ligados a Companhia das Índias Ocidentais, os tapuias utilizavam armas bastantes eficazes. Para Marcgrave e Niehof, esses povos não utilizavam arcos, mas a informação é contraposta por Barleu e Herckman. Porém, os cronistas são notórios em afirmar o uso de propulsores ou pranchas, cujo objetivo era facilitar o lançamento dos dardos em termos de alcance e velocidade. Numa ampla descrição de Herckman (1886: 281-282), os tapuias

Usam uma arma feita de pau-brasil, plana e aguda de ambos os lados, no meio um pouco grossa e levantada, na frente tem a largura de uma mão grande e é mui penetrante, com a qual arma tocando eles alguém, esse não se levantará mais do chão. Usam também de arco e setas, e geralmente de azagaias, com o que podem fazer muito dano entre os seus inimigos, porquanto lançam-nas como muito acerto. Para isso, servem-se de madeiras leves que em comprimento fazem eguaes a metade das azagauas; abrem em ditas madeiras um rego, onde colocam as azagaias, e as atiram com tal velocidade que, não encontrando nenhum osso,

atravessarão o corpo de um homem nu. Usam ainda de pequenos machados de mão com uns cabos compridos, como arma contra os inimigos.

Essas descrições das armas podem ser percebidas na obra de Eckhout, Homem Tapuia, cuja figura central aparece portando em sua mão esquerda um tacape, e na mão direita segura quatro dardos e um propulsor devidamente enfeitado. Além das armas acima descritas, Barleu (1940: 279) também cita o uso de clavas de pau e afirma que “Para eles [os tapuias] é glorioso porfiar na luta e no embate das lanças”. Essas clavas

[...] eram feitas de uma madeira preta, ou de outra similar também sólida, como o pau-brasil. Eram longas e largas, na sua porção inferior [...]. A clava dava aparência de um remo, ou mesmo de uma pá. Na porção inferior, os tapuia colocavam ossos ou dentes pontiagudos, para aumentar o efeito devastador da arma. (Medeiros Filho 1984: 53)

As armas mostradas por Eckhout surgem de forma clara nas pinturas do Seridó. Em Carnaúba dos Dantas, figuras humanas em cenas de caça ou luta aparecem segurando objetos de formas lineares (**Fig. 5**), em posição de ataque ou lançamento das lanças. Sobre o uso de arcos, poucas imagens denotam tal impressão de porte deste instrumento (**Fig. 6**). Em Parelhas, a imagem de uma figura humana segura um objeto semelhante a uma clava, cujo objeto aparenta ter cravos encrustados na sua superfície (**Fig. 7**).

FIGURA 5 – CENA DE CAÇA. SÍTIO XIQUE-XIQUE I. CARNAÚBA DOS DANTAS.  
FOTO: CLÁUDIA LAGO, 2007



Dentre as representações dos tapuias, Eckhout realizou, talvez, a mais expressiva obra: Dança Tapuia (Fig. 8). A tela mostra um grupo de homens, jovens, posicionados em forma circular, com braços e pernas em movimento, representando um momento de dança. Nesta ação, os homens estão com cabelos curtos, adornados com adereços auriculares e faciais, alguns usam cocar, e todos carregam em uma das mãos suas lanças e propulsores, ou um tacape. Ao lado deste grupo, duas mulheres tapuia observam a cena.

FIGURA 6 – CENA DE CAÇA. SÍTIO XIQUE-XIQUE IV. CARNAÚBA DOS DANTAS.  
FOTO: CLÁUDIA LAGO, 2007



FIGURA 7 - FIGURA HUMANA. MIRADOR DE PARELHAS. PARELHAS. FOTO:  
CLÁUDIA LAGO, 2007



Das muitas pinturas rupestres presentes nos sítios arqueológicos do Boqueirão de Parelhas, uma delas facilmente passaria despercebida se não fosse pela sua similaridade com a tela de Eckhout anteriormente citada. Trata-se de uma imagem de um grupo de figuras humanas, posicionados em fila, em perfeita representação de movimento de dança, com uma das pernas inclinadas numa posição de 90 graus, estando um dos braços arqueado voltado para baixo, enquanto o outro está estendido para o alto, segurando uma espécie de lança (Fig. 9). O grupo parece estar sendo guiado por um líder, este representado com um tipo de adorno na cabeça, provavelmente um cocá, e segura algum outro objeto, levantado para o alto, que, infelizmente, não é possível ser identificado.

FIGURA 8 – ALBERT ECKHOUT, DANÇA DOS TAPUIAS, C. 1641-1644; ÓLEO SOBRE TELA, 295 X 172 CM; NATIONALMUSEET, COPENHAGUE, DINAMARCA



FIGURA 9 - FIGURAS HUMANAS EM POSIÇÃO DE DANÇA. SÍTIO MIRADOR DE PARELHAS. FOTO: CLÁUDIA LAGO, 2007



De modo geral, se analisarmos as inúmeras figuras rupestres presentes nos sítios de Carnaúba dos Dantas e Parelhas, seja uma imagem isolada ou dentro de uma composição cenográfica, identificaremos elementos descritos nas representações iconográficas e historiográficas seiscentistas e setecentistas. O que nos permite afirmar a correlação entre os antigos grupos humanos presentes nessas regiões aos tapuias do período colonial.

### III. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chegada dos europeus no chamado Novo Mundo significou para os povos ameríndios, nas palavras de Enrique Florescano (2006, p.67), a quebra das suas relações com os deuses, o cosmo, o acontecer temporal e a própria ordem humana. Tudo o que os povos originários conheciam e viviam, foi substituído ou corrompido pela ideia da acumulação de riquezas, da delimitação territorial, da propriedade de terra e da construção de uma nova ordem cultural, social e religiosa (Stern 2006).

As descrições feitas pelos tantos viajantes e cronistas europeus, sempre vão mostrar os povos indígenas como seres brutos e adoradores do demônio. Por isso não nos

surpreendemos ao ver as imagens iconográficas que buscaram retratar a gente da colônia Lusitânia.

Dentre os indígenas descritos na historiografia, os tapuias são os que aparecem como os mais aguerridos e dados às mais selvagerias nessas terras. Ideia esta, provavelmente, acrescida pelos viajantes e pelos povos do litoral, inimigos daqueles do sertão. O pouco que conhecemos, advém desses relatos cheios de preconceitos e percepções deturpadas sobre o modo de vida desses homens e mulheres. Essa desfaçatez nos impede hoje de analisarmos mais profundamente a relação entre os povos aqui presentes quando da chegada dos europeus com outras populações ainda mais antigas. E por não termos registros escritos, não conseguimos identificar os contrapontos que nos mostrem a realidade de seus modos de vida.

Através da arqueologia, especialmente pelo estudo das pinturas rupestres, permitiu-se associar as imagens que aparecem nos paredões rochosos com as informações dadas pela historiografia. Entretanto, as similaridades só foram cabíveis porque as composições e estilos gráficos dos sítios do Seridó, pelo seu aspecto narrativo, nos possibilitou essas identificações e comparações. E nenhuma outra comparação entre os grafismos rupestres e a iconografia europeia foi tão ideal quanto as obras de Albert Eckhout.

#### IV. REFERÊNCIAS

Barleu, Gaspar (1940): História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil, sob o governo de João Maurício, conde de Nassau. Rio de Janeiro: Ministério da Educação.

Borges, Cláudia Cristina do Lago (2013). Uma narrativa pré-histórica. O cotidiano de antigos grupos humanos no sertão do Seridó. João Pessoa: Ed. UFPB.

Brienen, Rebeca Parker (2012). “O envolvimento mitológico do Brasil holandês: interpretação dos trabalhos de Albert Eckhout e Frans Port (1637-2011)”. Em: Vieira, H. C.; Galvão, N. N. P.; Silva, L.D. Brasil holandês. História, memória e patrimônio compartilhado. São Paulo: Alameda, pág. 75-90.

Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo (2008). “Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: O declínio da imagem renascentista do índio”. Em: Varia História, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40: p.591-612.

Florescano, Enrique (2006). “A conquista e a transformação da memória indígena”. Em: Bonilla, Heraclio. Os conquistados. 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: Hucitec, pág. 67-90.

Herckman, Elias (1886). “Descrição geral da Capitania da Parahyba”. Em: Revista do Instituto Archeológico e Geographico Pernambucano, tomo V, n. 31, Recife, p. 239-288.

Marcgrave, Jorge (1942). História natural do Brasil. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

Filho, Olavo de Medeiros (1984). Índios do Açu e Seridó. Brasília: Gráfica do Senado.

Neuhof, Joan (1942). Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil. São Paulo. Martins.

Pompa, Cristina (2003). Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC.

Quintas, Georgia de Andrade (2002). Albert Eckhout: o percurso de um olhar sobre a imagem etnográfica. Em: Anais do 26º Encontro da ANPOCS.

Stern, Steve (2006). Paradigmas da conquista. História, historiografia e política. Em: Bonilla, Heraclio. Os conquistados. 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: Hucitec, pág. 27-64.

Valladares, Clarival do Prado (1981). Albert Eckhout. Pintor de Maurício de Nassau no Brasil 1637-1644. Rio de Janeiro: Recife: Livroarte.

Wagener, Zacharias (1997). “Thierbuch”. Brasil Holandês. Rio de Janeiro: Editora Index.

**O GEORREFERENCIAMENTO NA VIGILÂNCIA  
EM SAÚDE E NA VIGILÂNCIA SOCIOASSISTENCIAL:  
A CONSTRUÇÃO DE UM MODELO PARA BUSCA ATIVA**

Sierra, Vania Morales

# O GEORREFERENCIAMENTO NA VIGILÂNCIA EM SAÚDE E NA VIGILÂNCIA SOCIOASSISTENCIAL: A CONSTRUÇÃO DE UM MODELO PARA BUSCA ATIVA

## I. INTRODUÇÃO:

O emprego da tecnologia da informação nas políticas sociais têm gerado controvérsias em razão das mudanças que instaura no processo de trabalho. Ainda que se possa considerar a tendência de ampliação da “divisão social” pelas dificuldades de acesso e os diferentes modos de uso da tecnologia, não parece razoável negar que se trata de uma ferramenta capaz de servir à garantia de direitos. Nesse sentido, se a tecnologia pode aumentar a desigualdade social, por requisitar mais qualificação profissional, conhecimento, informação, educação e renda, ela também pode potencializar as políticas sociais. Isso porque o aumento do controle que acentua a vigilância sobre os sujeitos pode, por outro lado, ampliar o controle sobre as situações que os afetam e podem ser evitadas ou resolvidas, com melhores resultados na avaliação da eficácia, eficiência e efetividade.

Considerando o potencial contraditório da tecnologia da informação (LOJKINE, 1995), esta proposta segue no sentido do fortalecimento da democracia, pela possibilidade da tecnologia da informação contribuir na formulação e implementação das políticas sociais, com o objetivo da garantia de direitos e do exercício da cidadania.

Este artigo resulta de uma pesquisa financiada pela FAPERJ, intitulada “Análise Georreferenciada da Situação da Saúde e Socioassistencial em Territórios Estratégicos do Estado do Rio de Janeiro”. Inicialmente será apresentada a definição de território e a importância do emprego do georreferenciamento dos dados; em seguida, o enfoque será sobre o tema da interdisciplinaridade e da intersetorialidade na Saúde e Assistência Social; por fim, serão apresentados o desenvolvimento da pesquisa na integração entre vigilância em saúde e vigilância socioassistencial.

## II. DO TERRITÓRIO AO GEORREFERENCIAMENTO DE DADOS

O conceito de território é definido com base na sociabilidade do lugar. Mais do que uma área geograficamente delimitada, o território é reinventado pela dinâmica das relações sociais, relações que se desenvolvem num espaço de produção, circulação e consumo. Não é apenas uma área ou um espaço delimitado juridicamente, o território é marcado pelas relações sociais, desenvolvidas nas experiências comuns do convívio. Segundo Milton Santos (1999), conhecer o território significa identificar as formas de uso, pois se trata do chão que é usado. São as várias formas de uso que fazem do território o “fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (SANTOS, 1999, p. 8).

O território como espaço geográfico é ativo, pois também exerce influência sobre as relações sociais. Pode ser pensado como um espaço de conflitos, de apropriação, de contestação e de disputas (JOSEPH, 1993). Nele, se produzem as demandas sociais, que tratam do acesso e da qualidade dos serviços. Levando em consideração que se trata de um território usado, remete a questão dos direitos e do exercício da cidadania.

Lefebvre (1974) define três momentos na produção social do espaço: o espaço concebido, o espaço vivido e o espaço percebido, que são diferentes modos de pensar e, portanto, viver, perceber, imaginar e conhecer os diversos territórios que fazem parte da nossa vida cotidiana,



podendo ser representados a partir de diferentes linguagens como a artística, a escrita, a oral, a gráfica, a cartográfica, dentre outras.

No território encontram-se os objetos como: as ruas, praças, rios, casas, escolas, farmácias etc. Em certo sentido, o território pode ser avaliado pelo que oferece em termos de serviços e de qualidade de vida. A perspectiva do urbano e do moderno estão sobre o território, como uma paisagem. É possível identificar se o território está ou não planejado, se expressa um determinado estilo, se está degradado pela precarização das condições de vida da sua população, pelo descaso e/ou violência.

Como espaço de resistência (SANTOS, 1999), o território é marcado não apenas pela cultura que nele se desenvolve, mas também pela possibilidade de embaralhamento de diferentes culturas, ou seja, pode ser identificado pela sua capacidade de absorção (JOSEPH, 1993). De certa forma, é possível avaliar o território pela acessibilidade, seja pela possibilidade de livre circulação ou oferta de serviços.

O território, portanto, comporta relações sociais e “coisas”. Quer dizer, instituições, transportes, comércio. Sendo assim, pensar o território implica em considerar a forma como as pessoas o vivenciam no seu cotidiano. Mais do que registrar os acontecimentos relevantes, conhecer o território requer assinalar as formas de sociabilidade, considerando tanto os aspectos positivos, ou seja, capacidade de absorção e acesso aos serviços, como as evitações e as diferentes formas de exclusão.

É nesse sentido que o emprego de uma ferramenta tecnológica para análise do território se justifica. Mapear os serviços e conhecer a percepção dos sujeitos acerca do seu acesso e modo de funcionamento se traduz numa estratégia relevante, à medida que permite refletir sobre a relação entre modos de vida e oferta e funcionamento de serviços no território. Portanto, se “território é território usado” (SANTOS, 1999), é sobre a sua capacidade de provisão às necessidades que ele pode ser avaliado, mediante critérios de “justiça social”, ou seja, pela possibilidade que comporta de garantir direitos.

O emprego do georreferenciamento propicia que a visualização espacial dos dados de cada território contribua na potencialização do trabalho de vigilância nas políticas sociais. Pensar a relação entre vigilância e provisão de serviços levando em consideração o território consiste, portanto, numa estratégia para intervenção qualificada, cuja meta principal é o exercício da cidadania pela possibilidade de sua concretude, e não apenas como uma relação entre direitos e deveres.

### III. GEORREFERENCIAMENTO EM SAÚDE E ASSISTÊNCIA SOCIAL: O TERRITÓRIO COMO BASE PARA O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA INTERDISCIPLINAR E INTERSETORIAL

O georreferenciamento é uma ferramenta facilitadora ao desenvolvimento de projetos das mais diversas áreas do conhecimento. Com o avanço da informática, a sofisticação dos sistemas de banco de dados tem permitido não apenas o maior controle da informação, como também a observação dos dados no território, bem como a realização de comparações no tempo. Os dados georreferenciados fornecem uma representação geoespacial da informação que proporciona melhores condições para o planejamento e avaliação de políticas públicas. Isso porque a maior parte da informação obtida refere-se a uma posição geográfica, sendo, portanto, uma “informação que vem acompanhada de outra informação adicional relativa a sua localização” (OLAYA, 2014:3). À medida que nos tornamos mais conscientes da importância do lugar nas

avaliações de políticas, reconhecemos o quanto o georreferenciamento pode potencializar a eficácia, a eficiência e a efetividade das políticas sociais.

Segundo Sposati (2009:14), "a concretização do modelo de proteção social sofre forte influência da territorialidade, pois ele só se instala, e opera, a partir das forças vivas e de ações com sujeitos reais. Ele não flui de uma fórmula matemática, ou laboratorial, mas de um conjunto de relações e força em movimento".

No âmbito da gestão de políticas, tanto o Sistema Único de Saúde (SUS) quanto o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) reconhecem a importância do território, da descentralização e da intersetorialidade na implementação dessas políticas. O SUAS recomenda o mapeamento da rede de assistência, dos projetos, programas e serviços. O Ministério Público instituiu o Mapa da Saúde em 2011, pelo Decreto nº 7.508. Conforme o artigo 5º desse mesmo decreto, o mapa da saúde é a "descrição geográfica da distribuição de recursos humanos e de ações e serviços de saúde ofertados pelo SUS e pela iniciativa privada, considerando-se a capacidade instalada existente, os investimentos e o desempenho aferido a partir dos indicadores de saúde do sistema".

Apesar da Constituição Federal de 1988 ter instituído o sistema de Seguridade Social, integrando a Saúde, a Assistência e a Previdência Social (Art. 194), os sistemas de políticas permanecem autocentrados.

O sistema de Seguridade Social tem esbarrado em diversos obstáculos em sua implementação, não apenas por motivos de ordem econômica e política, mas também pelas dificuldades na sua forma de operacionalização, posto que a integração das políticas sociais requer a intersetorialidade e a confluência entre os diferentes campos do saber. Segundo Monnerat (2011), "o conceito de intersetorialidade se volta para a construção de interfaces entre setores e instituições governamentais (e não-governamentais), visando o enfrentamento de problemas sociais complexos que ultrapassem a alçada de um só setor de governo ou área de política pública" (2011:42).

Neste sentido, a seguridade e a intersetorialidade se constroem simultaneamente, haja vista o direito universal da garantia da proteção social. Além disso, a intersetorialidade requer a interdisciplinaridade, se constituindo num sistema complexo, que sugere a integração de diferentes áreas, bem como mudanças institucionais e ações intersetoriais (LÜCK,2002).

Para melhorar o desempenho institucional, a consideração com o território, a promoção da intersetorialidade, interdisciplinaridade e o esforço para a integralidade nos serviços constituem aspectos que podem ser organizados a partir de um sistema de informação, capaz de fornecer uma base de orientação para as diferentes formas de ação, aprimorando com isso a qualidade da intervenção.

Por levar em consideração o território, o georreferenciamento da informação da saúde e da assistência social elaborado de forma simultânea, além de propiciar a elaboração de diagnósticos sociais, favorece a comunicação entre pesquisadores e gestores, viabilizando a intersetorialidade, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade.

Daí a importância da construção de um banco de dados georreferenciado com estrutura flexível e capacidade para formular intervenções, com foco em pessoas que se encontram em situação de vulnerabilidade. Mais ainda, deve permitir a identificação e a localização daqueles que não conseguem acessar os serviços de proteção social. Em síntese um banco para análise conjunta da vigilância em saúde e socioassistencial, com funcionalidade de busca ativa.

#### IV. A VIGILÂNCIA EM SAÚDE E A VIGILÂNCIA SOCIOASSISTENCIAL

O conceito e aplicação da vigilância em saúde tem um acúmulo de conhecimento no mundo e no Brasil, sendo empregada pelos higienistas desde as primeiras décadas do século XX. A vigilância em assistência social é recente e só aparece na Lei Orgânica da Assistência Social de 1993.

Entretanto, a revolução informacional trouxe duas novas interfaces entre o cotidiano e os conceitos técnicos de vigilância em saúde e vigilância socioassistencial. A primeira remete a discussão de uma sociedade capaz de monitorar e avaliar de forma ineditamente ampla todos os seus cidadãos, através de ferramentas de uso privado por empresas ou governos, ou de ferramentas de uso público como redes sociais; o que recebeu a denominação de sociedade da vigilância (*surveillance society*). Na direção contrária, através das mesmas ferramentas, a segunda indica a possibilidade de realizarmos intervenções que promovam justiça social, pela garantia da cidadania de forma mais direta, concreta e oportuna.

Sendo assim, a vigilância em saúde e a vigilância socioassistencial ganham novos contornos para sua aplicabilidade que permitem: (a) ampliar, genericamente, sua ação, através da maior capacidade de processamento de dados; (b) avançar seus escopos para novas áreas relacionadas à saúde e à socioassistência com a utilização de novas ferramentas; e (c) uso intersetorial e integrado das ações.

Como exemplos da capacidade ampliada do processamento de dados, podemos citar o maior número de condições de saúde monitorados pelos sistemas nacionais e regionais de vigilância. No Brasil, diversas doenças infecciosas, até então consideradas de interesse secundário e, por falta de estrutura de processamento de dados, sem sistema de acompanhamento, foram incluídas no sistema de notificação compulsória. E no mundo, diversos sistemas de registros nacionais de cânceres e registros internacionais de identificação de cepas de bactérias com resistência a antibióticos se desenvolveram, graças a maior capacidade computacional para lidar com o grande número de dados desses registros.

O avanço dos escopos inclui, por exemplo, o monitoramento em tempo quasi-real de novas epidemias, através de ferramentas de compartilhamento de informações, redes de experts, e redes sociais temáticas. O surgimento no Brasil de uma vigilância socioassistencial, nos moldes da já bem desenvolvida vigilância em saúde, pode ser encarada como uma forma de maior abrangência de uma ferramenta previamente estabelecida.

Desde o pós-guerra discute-se a importância dos determinantes sociais da saúde. Progressivamente o tema foi ganhando espaço nas discussões acadêmicas e hoje é uma unidade da Organização Mundial de Saúde - OMS. Entretanto, na América Latina, a discussão aprofundou-se para mais do que uma categoria de determinantes da saúde, passando a uma compreensão de que a própria saúde é um conceito social e, sendo assim, socialmente determinado em todos os seus aspectos. Daí o conceito de "determinação social da saúde", de uso comum em textos latinoamericanos, principalmente brasileiros. É importante ressaltar que é frequente a contraposição entre "determinantes sociais da saúde" e "determinação social da saúde" em muitos destes textos, com profundas implicações ideológicas identificadas pelos autores. Seja falando em determinantes ou determinação, ambas as linhas de raciocínio naturalmente implicam na avaliação e análise em saúde em conjunto com a avaliação e análise social.

Entretanto, mesmo no Brasil, onde a vigilância em saúde está bem desenvolvida e a vigilância socioassistencial está institucionalizada, não observamos nenhum passo para essa consideração conjunta. Sendo assim, até o momento, não há nenhum marco teórico ou

metodológico elaborado para uma abordagem conjunta das vigilâncias em saúde e socioassistencial. E, como já mencionado acima, a ferramenta tecnológica propicia essa construção.

A vigilância no sentido que está sendo tratada aqui significa o controle sobre situações que poderiam ter sido evitadas ou que necessitam de intervenção, em vista do risco à cidadania ou até à vida. Dessa forma, a vigilância é o exercício do poder sobre os sujeitos ou sobre os serviços, em determinado território. Não é feita da mesma forma sobre qualquer território, nem mesmo sobre qualquer sujeito. O trabalho da vigilância é atravessado pela classe social (o seu foco principal), a raça, o gênero, etnia e determinados grupos sociais.

A vigilância em saúde e socioassistencial também seguem o mesmo sentido. Ao trabalhar com a ideia de vulnerabilidade e risco tem o seu foco definido sobre as situações que envolvem grupos sociais, pertencentes a uma determinada classe, raça, gênero. Todavia, ela é feita com o propósito de exercer o controle pela possibilidade de mudar a situação. Significa garantir o direito à seguridade social a todos aqueles que dela necessitam.

Diversas estratégias para a atuação conjunta harmônica entre a vigilância em saúde e a vigilância socioassistencial podem ser sugeridas.

Podemos pensar em (1) coletas de informação de agravos à saúde e dados sobre a situação social que sabidamente estão relacionados para resolução conjunta dos problemas pelas respectivas ações da área da saúde e da socioassistência. Também podemos sugerir (2) superposição de dados sobre agravos e fatores de risco ambientais à saúde com os dados sociais para evidenciar associações e, eventualmente, relações causais, que permitam a redução dos agravos e fatores de risco ambientais adequando diretamente suas "causas" sociais. Outra forma de uso intersetorial de dados é (3) a busca ativa. A partir de informações de saúde, é possível encontrar aqueles que estão em vulnerabilidade e risco social para fornecer o acesso à cidadania faltosa, ou o caminho reverso: a partir da situação social encontrar aqueles com necessidades em saúde.

O uso do georreferenciamento como proposto em nosso trabalho potencializa essas sugestões pois facilita e expande a compreensão do território, que é onde as condições de saúde e as condições sociais acontecem, pois é no território que as intervenções serão feitas. No caso específico da busca ativa, o georreferenciamento é apropriado pela possibilidade de inclusão de indivíduos por vizinhança espacial, além de permitir identificar áreas específicas com vulnerabilidades sociais e em saúde que transcende informações disponíveis em tabelas.

## V. O DESENVOLVIMENTO DO BANCO DE DADOS

A partir da discussão, ainda em andamento, de princípios teóricos e metodológicos que permitam a atuação conjunta da vigilância em saúde com a vigilância socioassistencial, demos início a construção de um banco de dados que permitisse perscrutar oportunidades e desafios dessa atuação conjunta.

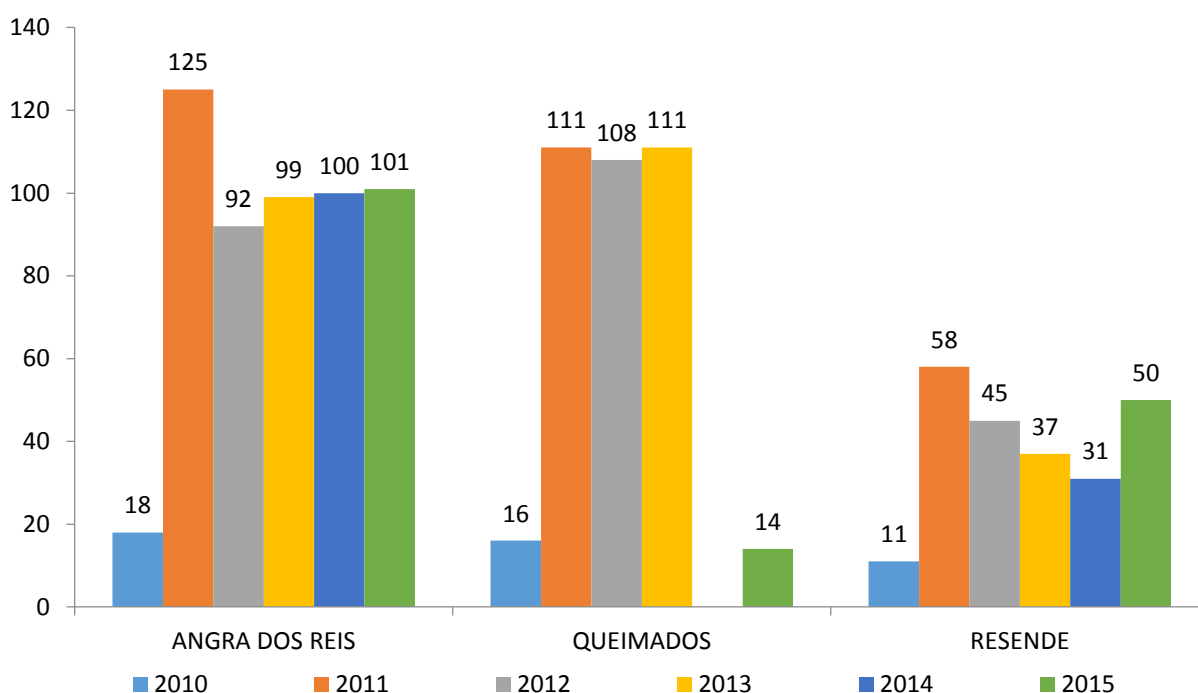
Esta fora do escopo deste artigo, e será detalhado em outra oportunidade, os detalhes técnicos do banco de dados inicialmente elaborado. Resumidamente, o banco de dados foi construído da forma descrita a seguir. Com o apoio da Secretaria de Estado de Saúde e da Secretaria de Estado de Ação Social do Rio de Janeiro, respectivamente, o banco de dados do Sistema de Agravos de Notificação Compulsória (SINAN) e o banco de dados do Cadastro Único do SUAS foram disponibilizados, de forma desagregada (ou seja, todos os casos de notificação compulsória e todas as pessoas incluídas no cadastro único), dos anos de 2010 até 2015, dos três municípios participantes do projeto: Angra dos Reis, Queimados e Resende. Estes



fontes alternativas de água, por exemplo. E todos esses mapas podem ser superpostos em camadas para comparação visual das distribuições espaciais.

Os mapas das páginas seguintes ilustram a evolução do número de casos novos de tuberculose nos três municípios de 2010 a 2015. Abaixo, colocamos o gráfico com a incidência de tuberculose nestes mesmos anos para ilustração. A tuberculose é uma doença infecciosa e transmissível que ainda é um sério problema da saúde pública no Brasil e possui profundas raízes sociais.

#### CASOS DE TUBERCULOSE



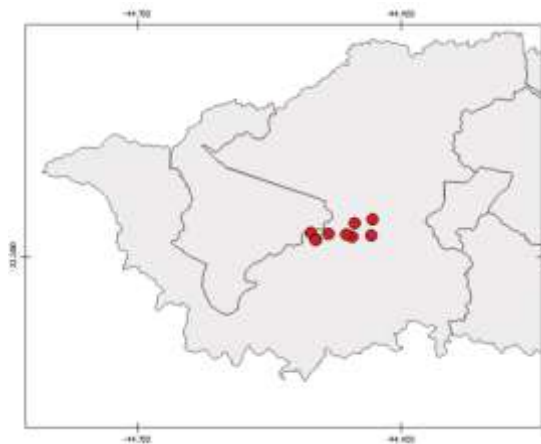
Para análises de correlação espacial e espaçotemporal, estudos estatísticos de vizinhança e outros métodos de análise espacial de dados, tanto de dados de pontos como dados de área, utilizamos sempre que necessário, amostras da população de cada município fornecidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que é parceiro deste projeto e a origem institucional de um dos coautores (PSS) deste trabalho.

Foram encontradas diversas dificuldades para realização do projeto, muitas delas já antecipadas pela literatura científica, foram enfrentados. Na verdade, um dos motivos deste nosso pioneirismo, é o esforço e a preocupação em criar métodos formais para suplantar as diversas dificuldades que sempre foram impeditivas para elaboração de projetos deste tipo.

Entre elas podemos listar as diferentes arquiteturas dos bancos de dados originais, a alimentação inadequada desses bancos, endereços incompletos dificultando geocodificação, e dificuldades políticas para compartilhamento intersetorial das informações. Estas dificuldades deverão ser descritas e analisadas detalhadamente em outras ocasiões.

CASOS DE TUBERCOLOSE EM RESENDE – RJ

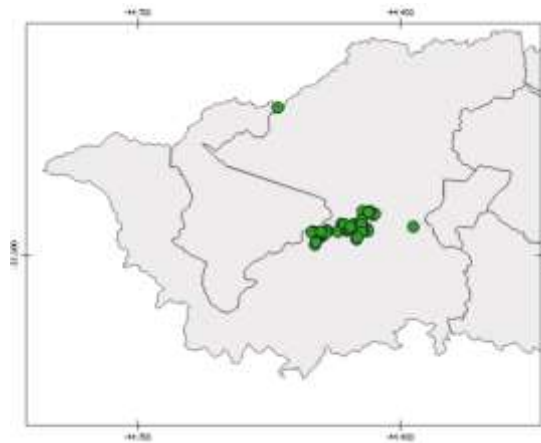
2010



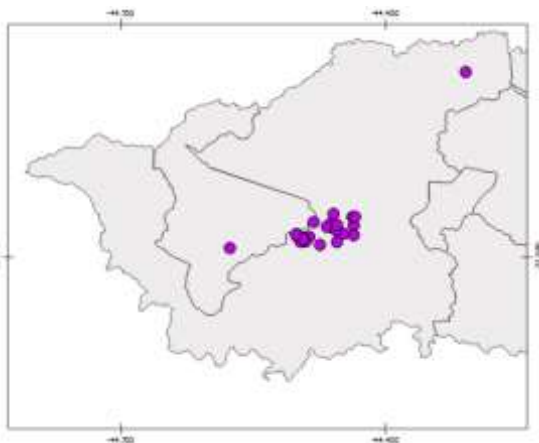
2011

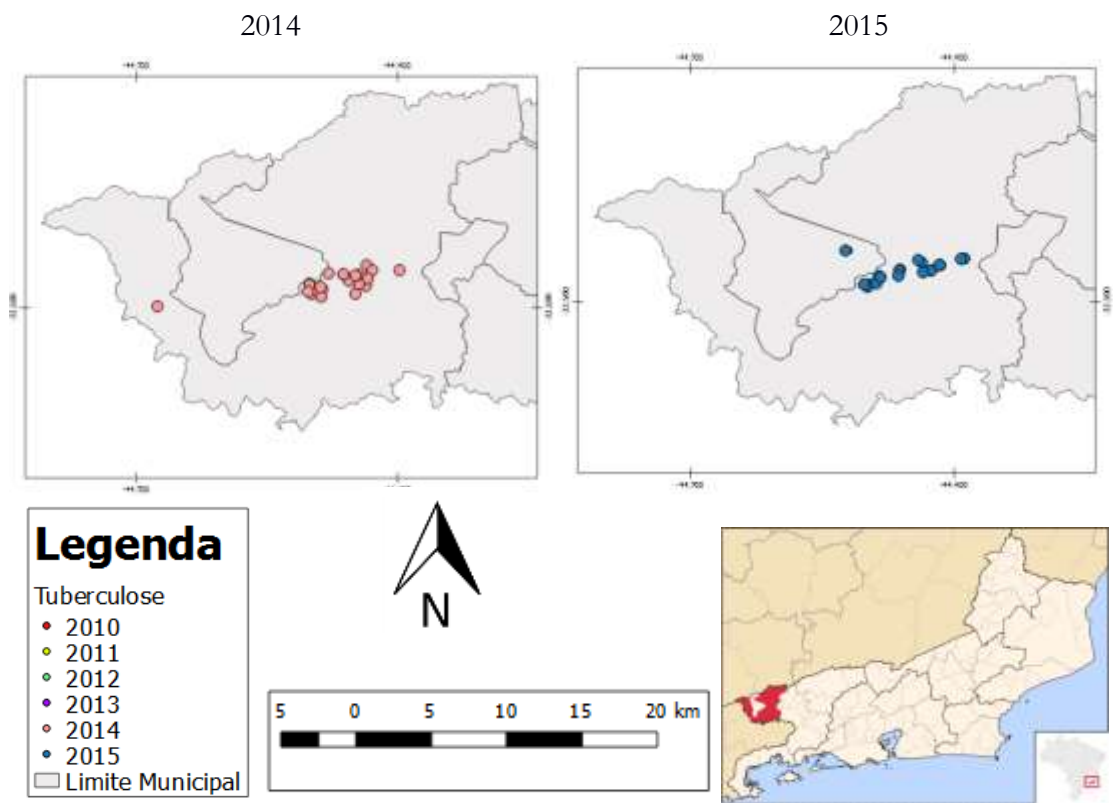


2012

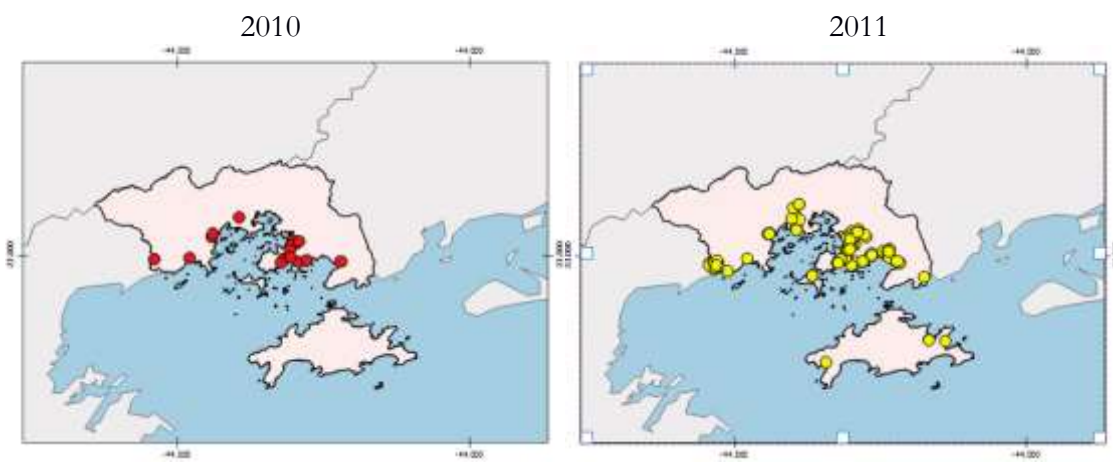


2013

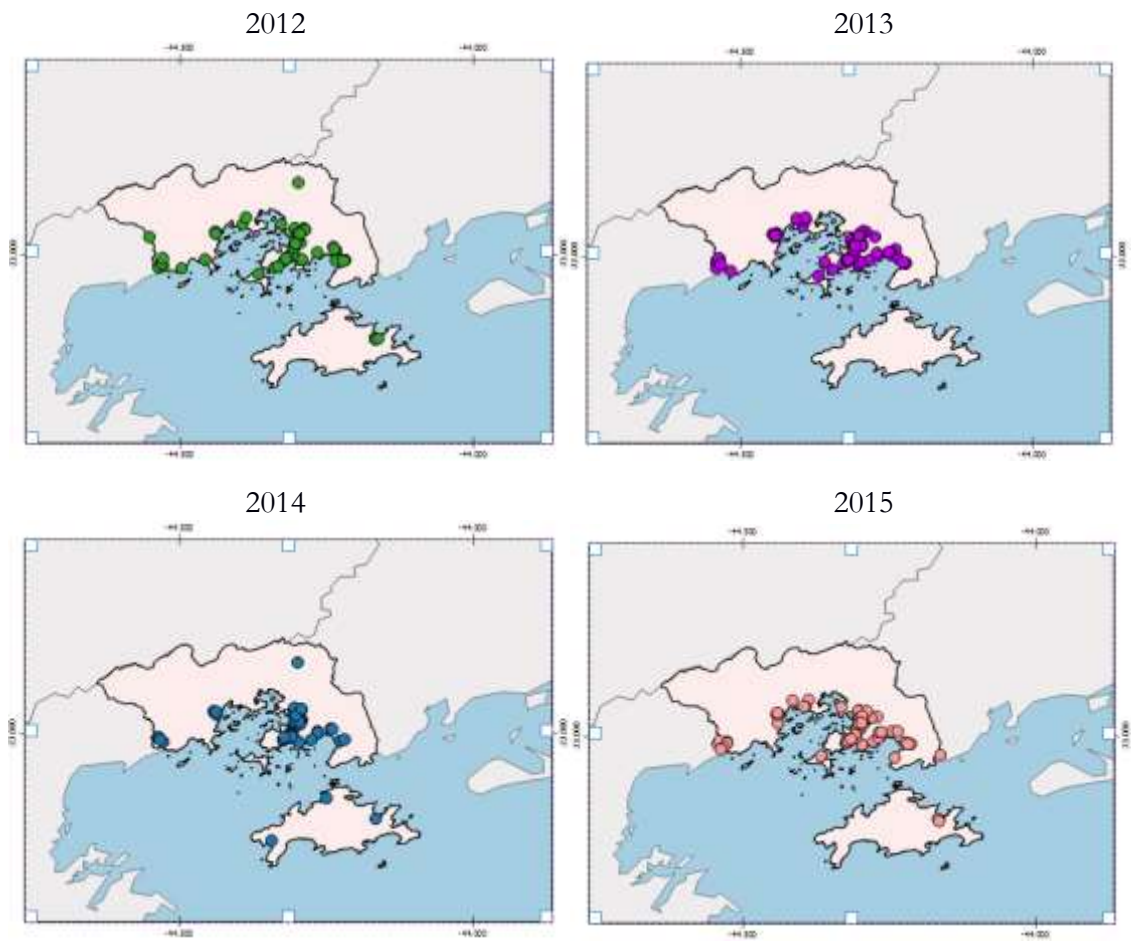




CASOS DE TUBERCOLOSE EM ANGRA DOS REIS – RJ





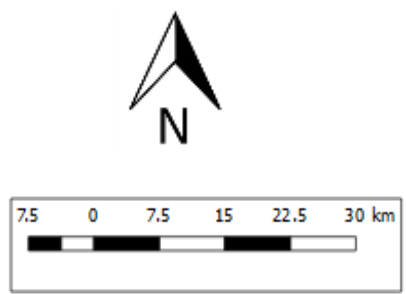


**Legenda**

Tuberculose

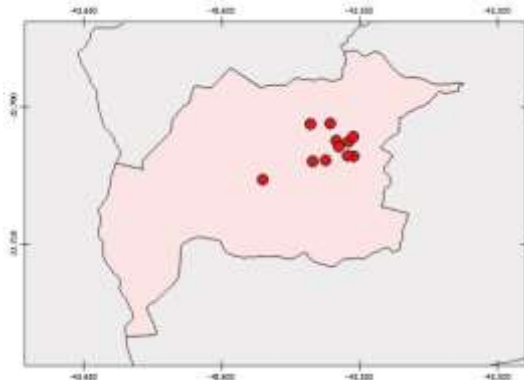
- 2010
- 2011
- 2012
- 2013
- 2014
- 2015

□ Limite Municipal

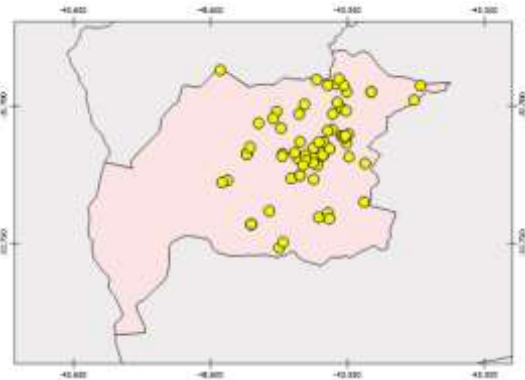


# CASOS DE TUBERCOLOSE EM QUEIMADOS – RJ

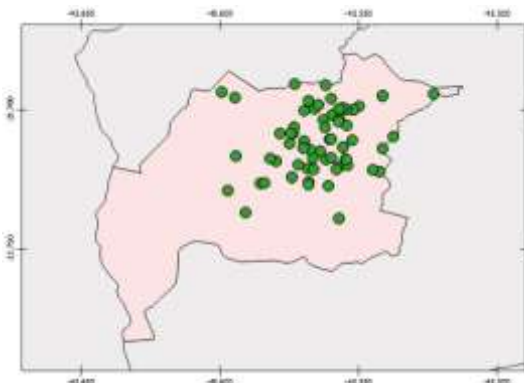
2010



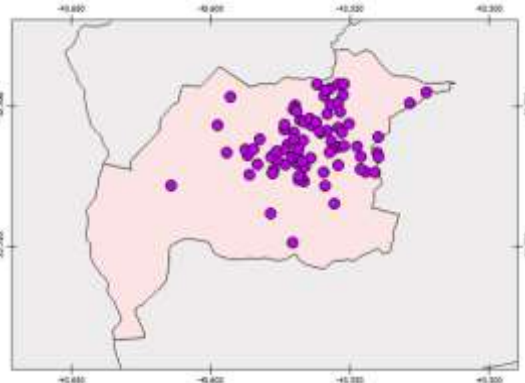
2011



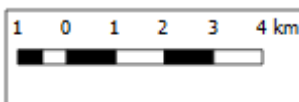
2012



2013



2015



## VI. MODELO PARA BUSCA ATIVA

O desenvolvimento de um modelo para a busca ativa consiste em uma das funcionalidades do banco de dados e das ferramentas construídas para acessá-lo. O modelo resulta de uma sequência de passos analíticos utilizando os dados de saúde e socioassistenciais, a partir das informações georreferenciadas, fornecendo um diagnóstico territorial. Com o diagnóstico, são identificados os indivíduos de maior vulnerabilidade e os fatores socioambientais que não foram visibilizados pelos métodos de vigilância habitual. Ao mesmo tempo, permite a localização das estruturas públicas de atuação social que estão mais capacitadas à intervenção adequada. Sendo assim, ao identificar no território os sujeitos e fatores de vulnerabilidade socioambientais, os profissionais da saúde e os profissionais da assistência social passam a contar com a informação básica para a sua intervenção.

Evidentemente, todo o trabalho de busca ativa não se resume nessa sequência de passos analíticos. O georreferenciamento é uma ferramenta tecnológica que contribui na execução da política, mas não é suficiente. As políticas são implementadas por pessoas que muitas vezes vivenciam o território e possuem informações primordiais, sendo elas mesmo atores importantes e parte desse mesmo território.

O diagnóstico socioterritorial deve ser elaborado nos diversos equipamentos construídos para execução de políticas públicas, incluindo os centros de assistência social, escolas, centros de saúde, e com a participação de lideranças e usuários. Entre os agentes públicos, destacamos os agentes comunitários de saúde, ligados às equipes de saúde da família, que já fazem o mapeamento do território. Como desdobramento desta linha de raciocínio, a construção conjunta do diagnóstico territorial com atores de diversas áreas de atuação - neste nosso caso: profissionais da saúde e socioassistência - com troca e compartilhamento de informações, significa a possibilidade de otimização dos resultados para todas as áreas. Obviamente, pode e deve ser estendida esta lógica para outras áreas de atuação como educação, infraestrutura e obras etc.

## VII. CONCLUSÃO

Estamos em desenvolvimento de um projeto pioneiro para abordarmos a vigilância em saúde e a vigilância socioassistencial em conjunto. Neste projeto, elaboramos ferramenta versátil que permite a elaboração, monitoramento e avaliação de políticas públicas, principalmente nas áreas sociais e de saúde, por diversos atores sociais incluindo gestores, pesquisadores e a própria população geral.

Também vislumbramos que a busca ativa será facilitada pela capacidade de análise de dados de saúde e sociais, bem como a inserção dessas informações no território, permitindo a identificação de situações que passem despercebidas pelos mecanismos de vigilância habituais. Prevemos ainda que a busca ativa permitirá encontrar as situações de maior vulnerabilidade resgatando para o exercício de cidadania indivíduos até então excluídos dos processos de proteção social.

Muitas das diversas dificuldades enfrentadas pelo projeto tinham sido previstas e por isso, tiveram suas soluções previamente traçadas.

Acreditamos que esse projeto é um passo importante para a abordagem de problemas sociais complexos, de características interdisciplinares, a partir de suas raízes.

## VIII. REFERÊNCIAS

JOSEPH, Isaac. Du bom usage de l'ecole de Chicago. In: Roman Joel (ed.) *Ville, exclusion et citoyenneté*. Entretien de la ville II. Paris: Esprit, 1993.

LOJKINE, Jean. *A Revolução Informacional*. São Paulo, Cortez, 1995.

MONNERAT, Gisele Lavinias e SOUZA, Rosimary Gonçalves. Da Seguridade Social à intersectorialidade: reflexões sobre a integração das políticas sociais no Brasil. *Rev. Katálysis* vol.14 no.1 Jan./June 2011

LÜCK, Heloisa. *Pedagogia interdisciplinar: fundamentos teórico-metodológicos*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; 2002.

OLAYA, Victor. Sistemas de Información Geográfica, 2014. Disponível em: Web <http://volaya.es/writing>. Acesso em 02/04/2018.

SANTOS, Milton. O território e o saber local: algumas categorias de análise. *Cadernos IPPUR*. Rio de Janeiro, ano XIII, n.2, p.15-26, 1999.

SPOSATI, Aldaiza. Modelo brasileiro de proteção social não contributiva: concepções fundantes. In: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS); Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). (2009). *Concepção e gestão da proteção social não contributiva no Brasil*. Brasília: MDS/UNESCO, 2009.

# **VIVENCIAS DE ARTRITIS REUMATOIDE EN COMUNIDADES MAYA YUCATECO**

Cruz Martin, Ana Gabriela  
Pelaez Balestas, Ingris  
Loyola Sanchez, Adalberto  
Garcia, Hazel

# VIVENCIAS DE ARTRITIS REUMATOIDE EN COMUNIDADES MAYA YUCATECO

## I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se articula dentro del Proyecto de prevalencia y antropología de la medicina de malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en pueblos indígenas mayas, mixtecos y zapotecos, como parte del trabajo del Grupo Latinoamericano de Estudio de Enfermedades Reumáticas en Pueblos Originarios (GLADERPO). Y es el resultado de una tesis de maestría desde la Antropología médica y se realizó gracias al trabajo en conjunto de diversos profesionales y personas de la comunidad de Chankom. El objetivo de esta ponencia es presentar algunos resultados del estudio y una reflexión sobre la pertinencia del quehacer antropológico.

Algunos estudios previos habían mostrado que en Yucatán existe una alta prevalencia de artritis reumatoide comparado con la prevalencia nacional, así: prevalencia de AR a nivel nacional 1.6%, prevalencia de AR en Yucatán 2.8% y la prevalencia en población maya yucateca 1.1% (Peláez Ballestas, *et al.* 2015; Alvarez-Nemegyei, *et al.* 2011). Aunado a esto, la mayoría de los estudios realizados sobre enfermedades reumáticas en general y en artritis reumatoide en particular se encuentran concentrados en población urbana y países desarrollados (WHO: 2003:23), existiendo poca información acerca de esta enfermedad en comunidades rurales, en México y específicamente en comunidades mayas. Estos fueron los antecedentes que mostraban la pertinencia de realizar una investigación en una comunidad maya-yucateca. Además, en estos estudios se mostraba una mayor incidencia en mujeres que en hombres en una razón de 2.5:1 (Ortiz Garcia (S/A); Salter 1986:205, Imboden, Hellman y Stone, 2005: 147).

Una fase previa, epidemiológica, de este estudio identificó a 18 personas con diagnóstico de AR, a través de la revisión de médicos, reumatólogos y rehabilitadores; a estas personas se les invitó a participar en la fase antropológica. Los objetivos de dicha fase consistieron en realizar entrevistas semiestructuradas y registro de observación y realización de las etnografías pertinentes. Es en esta etapa que este trabajo se articuló teniendo como objetivo describir y analizar las vivencias de hombres y mujeres con artritis reumatoide desde la perspectiva de género y de cuerpo.

## II. APROXIMACIÓN TEÓRICA DEL ESTUDIO

La reflexión teórica de la interpretación de las narrativas, estuvo en relación a lo propuesto por Csordas en su fenomenología cultural y *ser en el mundo*. Csordas propone una idea de la cultura fundamentada en el cuerpo humano (Csordas 1994: 6). Así, el autor propone que se requiere de un concepto donde sujeto-objeto sean complementarios, sugiriendo el término “estar/ser en el mundo” (*being in the world*), un término que viene de la tradición fenomenológica y que captura el sentido de existencia inmediata. Esta distinción entre “ser en el mundo” y “representación” es crítica, porque estar en el mundo es condicional, se habla de experiencia y experiencia vivida. Las representaciones son nominales y en términos generales la distinción entre “representación” y “ser en el mundo” corresponde a las disciplinas de semiótica y fenomenología (Csordas 1994: 10). De tal manera que, propone el término *embodiment* como “un campo metodológico definido por la experiencia perceptual, una forma de presencia y

compromiso en el mundo” (Csordas 1994:12). El *embodiment* como paradigma u orientación metodológica requiere que el cuerpo sea entendido como un sustrato existencial de la cultura; no como un objeto que “es bueno para pensar” sino como un sujeto que es necesario para ser. Una vez que Csordas propone el término *embodiment*, lo expande cuando habla de la fenomenología cultural del *embodiment*, el autor especifica que este concepto es nuestra condición existencial fundamental, nuestra corporalidad (*corporeality/bodiliness*) en relación con el mundo y otras personas; no es solo como una entidad orgánica, sino como aquella “carne” compartida, implicada mutuamente y que nunca es anónima (Csordas 2011: 137).

Es importante comentar sobre el termino vivencia, retomado desde el *Erlebnis* de Dilthey y que se corresponde con la propuesta de Csordas, atendiendo a estas características: a) es un modo de existir en lo real, una experiencia vivida; b) es histórica, se da lógica y continuidad al presente con referencia al instante pasado; c) es selectiva., lo que tiene una conexión significativa la vida (curso vital); d) es relacional, se construye en interacción con el medio social. (Dilthey, 1944: 5-79).

### III. METODOLOGÍA

A toda la población participante en este estudio tanto en la fase epidemiológica como antropológica, se les presentó y explicó en maya a través de un traductor miembro de la comunidad, de qué trataba el proyecto, si aceptaban o no participar y qué podían retirarse si así lo decidían; una vez autorizado de manera verbal, firmaron o colocaron huella digital en un documento de consentimiento informado tanto en maya como en castellano; dicho documento fue autorizado por miembros representantes de la comunidad (autoridades de salud locales). Se realizó un estudio cualitativo de corte etnográfico, se utilizaron las técnicas de observación participante y no participante y entrevistas semiestructuradas a profundidad. Las observaciones se realizaron en diferentes espacios como en las viviendas, consultas con los médicos y acompañamiento a hospitales locales. Además del grupo de 18 personas con AR (13 mujeres y 5 hombres) también participaron sus familias en entrevistas semiestructuradas e informales (ver cuadro 1).

Las entrevistas obtenidas fueron transcritas de manera literal, en una segunda versión se ordenaron cronológicamente y en una tercera versión se organizaron cada uno de los relatos en tres ejes: origen de la enfermedad, actividades antes y después de la enfermedad y manejo del dolor. Con toda esta información se construyeron las gráficas para mostrar esquemáticamente cada una de estas trayectorias, una vez analizadas cada una de ellas se representó una trayectoria-esquema general, en dichos esquemas se resaltaban los tres ejes antes descritos integrando los aspectos biográficos de cada persona (ver esquema 1).

### IV. RESULTADOS

Chankóm es un municipio de los 106 que conforman el estado de Yucatán, se localiza entre dos destinos turísticos la zona arqueológica de Chichen Itzá, y la ciudad de Valladolid considerada pueblo mágico. Cuenta con 17 localidades y en seis de ellas se localizaron a las personas con diagnostico de AR<sup>1</sup>. Chankóm ocupa el 9o lugar de marginación estatal (entre 106

---

1 Chankóm es lacabecera municipal, las comisarias son: Nicté-Há, Pambá, San Isidro, Ticimul, Tzukmuc, Xanlá, X-Bohom, X-kalakdzonot, X-Cocail, X-copteil, X-katún, X-tohil, Checmit, San Juan X-kalakdzonot y X-Kopchén. Las localidades donde se localizan las personas diagnosticadas con artritis reumatoide fueron: Chankóm, Ticimul, X-kalakdzonot, X-Cocail, X-kopteil e X-katún.

municipios). De acuerdo al censo de población y vivienda del 2010, Chankóm contaba con 4,464 habitantes, 2276 hombres y 2188 mujeres, de esta población, el 83.66% hablaba alguna lengua indígena y el 71.21% refirió saber leer y escribir. La tasa de alfabetización reportada fue del 96.9% (INEGI: 2010). Pese a las cifras en alfabetización, se cataloga como una de los lugares con alta marginación ya que cuenta con un 20.56% de población analfabeta y 42.67% tiene la primaria incompleta. Además de acuerdo a la CONAPO (2010), solo 46 de los 4,464 habitantes del municipio tienen un nivel de estudios profesional y el promedio de escolaridad de la población de 15 años es de 5.5 años, cuando en el resto del Estado es de 8.2 años (INEGI, 2010).

La ocupación principal es el campo, la milpa particularmente y todo lo cosechado en ella es para autoconsumo. Aunada a esta, están el el bordado de hipiles, blusas y vestidos y el hurdido de hamacas, productos que son vendidos en Valladolid, Mérida o Cancún<sup>2</sup>. En menor escala está la apicultura. Otra de las actividades que reditúan dinero es trabajar fuera, en Chichén Itzá o en Mayaland, el hotel de ahí, ya sea como parte del ballet folclórico, como ayudante de cocina, o limpieza.

CUADRO 1. CARACTERÍSTICAS SOCIODEMOGRÁFICAS DE LOS PARTICIPANTES

		Lugar	Edad	Estado civil	Grado escolar	Idioma
1	Hombre	X-copteil	65	Casado	0	Maya
2	Mujer	X-copteil	54	Casada	0	Maya
3	Mujer	X-copteil	67	Soltera	0	Maya
4	Mujer	X-copteil	62	Casada	0	Maya
5	Hombre	X-copteil	63	Soltero	0	Maya
6	Hombre	X-copteil	60	Casado	1° primaria	Maya/español
7	Mujer	X-cocail	30	Unión libre	3° secundaria	Maya/español
8	Hombre	X-cocail	73	Viudo	Primaria completa	Maya
9	Hombre	X-copteil	68	Casado	1° primaria	Maya
10	Mujer	X-copteil	40	Casada	0	Maya
11	Mujer	X-katún	42	Casada	0	Maya/español
12	Mujer	X-katún	64	Viuda	0	Maya
13	Mujer	Xanlah	41	Casada	0	Maya/español
14	Mujer	Xkaladzonot	40	Casada	0	Maya/español
15	Mujer	X-cocail	61	Casada	1° primaria	
16	Mujer	Ticimul	56	Casada		Maya/español
17	Mujer	Ticimul	46	Viuda	1° primaria	Maya/español
17	Mujer	Chankóm	51	Casada	1° primaria	Maya

El municipio no cuenta con un sistema de transporte público ni con red telefónica al que pueda acceder la población. Si bien algunos particulares cuentan con celular estacionario y rentan sus servicios por 5-20 pesos (2.5 a 10 USD, dependiendo de la duración de la llamada), estos suelen estar averiados o “sin crédito”. En fechas recientes se crearon *cybers* en algunas localidades, pagando 5 pesos (2.5 USD) se puede tener acceso a internet por media hora. Para poder llegar a la cabecera municipal de Chankóm es necesario desviarse unos 10 km de la carretera principal, tomando un taxi cuyo costo va de los 30 a 90 pesos dependiendo del número de pasajeros (30-45 USD). Una vez en la cabecera municipal, para moverse al resto de las localidades también se

<sup>2</sup> Es importante mencionar que en la mayoría de las personas eran contratadas por un intermediario quien proporcionaba los materiales para trabajar (hilos y telas) y les pagaba por producto terminado. Eran pocas las personas que lograban comprar por sí mismos los insumos y comerciar las prendas.



debe tomar taxi, el costo varía de 20-250 pesos mexicanos (2.5- 125 USD) dependiendo de la cantidad de pasajeros y de la distancia; los caminos son pequeñísimos y mal pavimentados.

Como se comentó con anterioridad, se identificaron a 18 personas con artritis reumatoide, cinco hombres y 13 mujeres. Todos mayores de edad.

ESQUEMA 1. TRAYECTORIA GENERAL DE LA VIVENCIA DE PADECER AR



## V. VIVENCIA DE PADECER ARTRITIS REUMATOIDE: RELACIÓN TRABAJO-SER EN EL MUNDO

Desde la biomedicina la AR es considerada una enfermedad sistémica, es decir no se limita solamente al dolor e inflamación de cualquier articulación del cuerpo, sino que compromete al sistema inmune, el propio sistema considera a las células del cuerpo enemigas, las ataca, inflamando articulaciones, deformándolas, causando dolor a lo largo de la vida; no tiene cura y su tratamiento va encaminado a disminuir el dolor y prevenir la discapacidad psico-físico-social (Taylor P. *et al*, 2016: 685–695). Algunos de los testimonios de las personas con AR describen este vivir:

Celia (67 años, 25 años con AR), comenta sobre sus visitas al médico y el dolor que no cesa.

“le dije [al doctor] que si tiene pastilla para para el dolor porque no puede levantar y [le] en a dar eso [las pastillas] [...] aunque estoy tragando la pastilla no pasa [el dolor]”

“le dieron medicinas, paso un poco el dolor, pero cuando se gastan las medicinas empieza el dolor, a veces no ha terminado [las pastillas] y regresa el dolor”.

Carlos(65 años, 20 años con AR) sobre la discapacidad y que raíz de los dolores ha dejado de realizar sus actividades en el campo.

“la tumba, cortar el palo con el hacha, no puedo porque es fuerza así, eso uno no puedo, si puedo... [pero] no así de antes [que] nada sentía.¡Ay diooooo!, antes de eso, este puro puro tumba, a la hora de la tumba, temprano desde las seis vuelve a las cuatro de la tarde todo el día estoy trabajando así [...] Ay diooooo! Ahorita no, no puedo hacer eso [trabajar la milpa], tengo un poco de mi milpa pero solo un poco”

■ Actividades  
■ Trayectoria del padecimiento  
■ Manejo del dolor  
■ Origen de la AR

Rocío (30 años, 23 años con artritis idiopática juvenil) sobre la deformidad y la incertidumbre producida por la enfermedad.

“tiene miedo a que no pueda caminar bien con el paso de los años, lo pienso mucho, estoy pensando cómo voy a terminar con esta enfermedad [...] están este deforme mis dedos y los otros no, [se pregunta] cómo, cómo, cómo se me dio esta enfermedad”

A partir de los esquemas realizados las trayectorias coincidían en cómo estas personas soportaban umbrales del dolor muy altos para poder continuar con sus labores y deberes: labores de agricultura, de cuidado de animales, de limpieza del hogar, preparación de alimentos, proveyendo para ellos mismos y los suyos, realizaban estas labores a pesar del dolor. Llega un punto en que el dolor llega a ser insoportable (crisis de dolor), obligando a las personas a permanecer en hamaca, sin poder realizar sus labores, sin poder moverse y en clara dependencia de otros para bañarse y comer.

A lo largo de toda la trayectoria (que no finaliza con la investigación, sino que hasta el día de hoy se sigue construyendo), se puede observar como coexisten diferentes tratamientos: tratarse con hierbas que generan calor, utilizar insectos, ingesta indiscriminada de corticosteroides<sup>3</sup> que se consiguen de manera fácil en cualquier tienda de la localidad, visita a autoridades tradicionales (como los curanderos o *j-men*, hierbateros) quienes les dicen que usen ciertas hierbas o que tomen baños con ellas, hasta visitas con médicos alópatas, que pueden ser los médicos en formación de las clínicas comunitarias (centros de salud), o médicos particulares de ciudades cercanas. Es muy importante resaltar que 17/18 personas diagnosticadas con AR no conocían la enfermedad que padecían ni habían recibido la atención médica especializada que esta enfermedad requiere sino hasta la llegada del proyecto GLADERPO<sup>4</sup>. Es con este grupo que se imparte atención por parte de reumatólogos, rehabilitadores, antropólogos y miembros de la comunidad (enlaces comunitarios) y reciben la medicación especializada. Si bien estas personas refieren hasta el día de hoy ciertos eventos de dolor, ya no ha sido un dolor incapacitante y la mayoría ha podido regresar a sus actividades productivas, a excepción de dos personas que por la ingesta de corticosteroides a largo plazo han sufrido destrucción del hueso (necrosis) de la cadera.

Retomando el punto sobre el trabajo y las actividades, era complicado diferenciar entre conceptos occidentales como actividad productiva y actividad de ocio. Las actividades que consideraríamos trabajo, son vistas como trabajo y a la vez pasatiempo. Así, ir a la milpa y realizar labores de bordado por ejemplo era algo que permitía ingresos económicos y sustento pero que también disfrutaban. El trabajo-actividad es el eje en el que las personas construyen su ser, aquello que les da sentido de vida y propósito. Una persona que no hace trabajo-actividad, es una persona que no es:

---

3 Estos medicamentos ocasionan efectos secundarios muy graves como Síndrome de Cushing, mayor riesgo para desarrollar diabetes e hipertensión, adelgazamiento de la piel, pérdida de cabello, osteoporosis y necrosis en articulaciones.

4. Este grupo tiene por objetivo hacer estudios epidemiológicos, antropológicos y genéticos sobre las enfermedades reumáticas en pueblos originarios de Latinoamérica. En Yucatán los resultados de las fases epidemiológica y antropológica confluyeron en la realización de un trabajo de intervención comunitaria para brindar atención especializada a las personas con AR, por parte de reumatólogos y especialistas en rehabilitación, así como el acompañamiento de figuras llamadas "enlaces", personas de la misma comunidad bilingües que recibieron capacitación sobre temas de salud.

“[...] hasta con el dolor me pongo hacer el trabajo porque si me acuesto en mi hamaca pues a la enfermedad eso le gusta que esté tirado en la hamaca y no pueda hacer nada” (Susana, 40 años, 9 años con AR).

“Es que yo quiero trabajar, yo quiero hacer [aunque] sea un poco de trabajo [...] porque no me gusta acostar[me] [o] sentar[me] [...]tengo que hacer un poco de trabajo o sea que no fuerte [...]Pos, así como me siento no estoy contento porque yo soy trabajador no me gusta acostarme” (Daniel 60 años, 10 años con AR).

“[...] yo no soy una persona floja, yo no soy una persona este que no sabe trabajar, les voy a enseñar trabajar, yo sí lo voy hacer, y pues yo soy una persona muy abusada” (Mario 63 años, 25 años con AR).

Como estamos acostumbradas desde chicas a trabajar el campo, me gusta chapear, me gusta ir a leñar, me gusta sembrar, me gusta cosechar, me gusta tumar, a veces es lo que extraño [...] porque yo sola ya no puedo hacer las cosas. (Gladiola 45 años, 8 años con AR).

Más allá del valor existencial del ser que implica el trabajo, hay una dimensión muy práctica, si estas personas no trabajan no generan ingresos, no generan forma alguna de sustento, mermando la ya condición precaria en que viven. El municipio de Chankóm, es considerado una región de alta marginalidad. Esto significa que personas en un ambiente de marginación, están en una situación de mayor vulnerabilidad al padecer esta enfermedad. Se han reportado que el costo anual de la AR es de \$5534.8 (alrededor de 280.50 dolares norteamericanos) por paciente, lo que genera gastos catastróficos en el 46,9% de los hogares analizados, provocando el empobrecimiento en el 66,8% de los hogares y se asoció con gastos catastróficos (Álvarez-Hernández, Peláez-Ballestas, *et al*, 2012). En un estudio anterior, se vio que hasta 15% del ingreso familiar se destina a gastos por padecer artritis reumatoide, lo que representa un alto costo en la población (Mould-Quevedo, Peláez-Ballestas, *et al*, 2007:230), no hay forma en que personas con este tipo de ingresos puedan costear de su propio bolsillo un tratamiento adecuado, pertinente y en tiempo para la AR.

El tema de la pobreza y la falta de ingresos para poder enfrentar esta enfermedad dan cuenta de la desigualdad que se vive en el municipio y hacia las comunidades mayas. Aunado a esto encontramos las desigualdades de género.

## VI. RELACIONES DE GÉNERO

Las cuestiones de género se agrupan en tres temas principales: Cuidado, cambio de actividades y violencia. El primer tema se refiere a las atenciones que las personas con AR necesitaban, específicamente cuando perdían la movilidad. El cuidado es una actividad que tradicionalmente se ha considerado femenino y nuevamente, se esperaba que al llegar a campo me encontraría con esposas e hijas que cuidan, sin embargo, fue agradable ver que esta tarea era compartida por los hombres, ya fueran esposos o hijos: Y que estos apoyaban incluso en actividades del hogar como llevar a moler el maíz o barrer la casa. María (40 años, 3 años con AR) comenta:

“[...] solo el chiquito [su hijo menor] cuando ve si no casi no puedo yendo a moler si está doliendo mucho mi brazo [me dice] mami lava el nixtamal yo lo llevo ps me ayuda así lo lleva,

creo que está dando cuenta así como que no estoy muy bien así. [...] ta viendo que me duele algo ps me ayuda, a veces si no he lavado trastes ps él lava traste mi esposo, él sí cocina, me ayuda así”

Sobre el cambio en las actividades, es importante señalar que si bien la milpa se ha considerado una actividad primariamente masculina, durante el trabajo de campo y las entrevistas era común encontrar mujeres que se dedicaban a ella, acompañando a su esposo además de dedicarse a las actividades del hogar. Al llegar a momentos de discapacidad, las personas ya no podían realizar sus actividades diarias, estas se trastocaban, las mujeres ya no podían ir a la milpa o realizar sus actividades en casa, los hombres ya no podían realizar sus labores agrícolas. Los hombres con AR se dedicaban entonces a otras actividades: tallar máscaras, tejido de henequén, alimentación de animales de traspatio, actividades que se consideran “femeninas”, pero que en contexto de enfermedad y discapacidad esto pierde relevancia, importando el sentirse útil de alguna manera y contribuir al hogar. Al respecto comentan:

Antes iba [a la milpa] cuando no me dolía, antes que se me presente la enfermedad pues si iba [...] pus voy ayudar, sacar pepita, de las calabazas así sacar la pepita, voy a ayudar, solo eso, es temporal; cargo leña, con mi sobrino nos vamos está cerca si no está lejos, pero cuando empezó la enfermedad ya ni aleñar, mi papá ya no me deja, ‘[no]te vayas a caer en el camino’ me dice y me sentía yo inútil porque no podía hacer nada, sí, pero ahora no pues ... trabajo, no digo que ya está curado, siempre me duele, si, cuando cambia el tiempo así, tiempo de lluvia me da un poco de problema, ya cuando trago mis pastillas, ya se me pasa. (Esperanza 42 años, 5 años con AR).

El último tema, la violencia al interior de las familias, es una realidad que se vive día a día y que rompe con la idea romántica de tranquilidad en las comunidades rurales. A pesar de existir un centro estatal que se encarga de atender a personas que viven violencia, su labor queda corta e insuficiente cuando se trata de trabajar en las comisarías más alejadas. El centro se encuentra en la cabecera municipal, como se comentó con anterioridad no existe transporte adecuado y continuo para llegar a él desde las localidades, para poder dar el servicio de asesoría y seguimiento es requisito que la mujer víctima de violencia se traslade hasta el centro y solicite el apoyo; para poder trasladarse el costo del taxi va de \$50 a \$250 (2.5 y 12.60 USD) dependiendo de la lejanía. Este centro atiende solamente a mujeres que son víctimas de violencia; sin embargo, dos de los hombres con AR que padecen discapacidad viven situaciones de violencia por parte de sus familiares. La violencia se encuentra en diferentes sentidos de hombres a mujeres, de mujeres a mujeres, de mujeres a hombres, de hombres a hombres y los esfuerzos estatales no están siendo suficientes ni para atender los casos, ni para prevenirlos.

## VII. REFLEXIONES FINALES

La artritis reumatoide en las personas mayas yucateco representa una limitante importante para la realización de su trabajo y actividades diarias, poniendo en riesgo su subsistencia y la propia existencia (el propio ser). Esto sucede en un contexto de pobreza, donde los ingresos diarios de las familias no son suficientes para poder cubrir las necesidades de salud y donde el sistema de salud se ve insuficiente para dar atención a las personas que padecen una enfermedad crónica como la AR ya que no se realiza un diagnóstico oportuno, los medicamentos especializados no son accesibles a la comunidad y no existe atención especializada en el primer y segundo niveles de los centros médicos en la región. Además, el municipio no cuenta con una

red de transporte ni de comunicaciones para poder atender emergencias o para que los traslados sean factibles y accesibles. Si bien la AR no tiene cura, si es posible un tratamiento que permita a quien la padece minimizar el dolor y continuar con sus actividades productivas. Para esto el diagnóstico en las primeras etapas es vital, pues ahorra a las personas dolor y deformación.

Aunque se ha hecho hincapié en los medicamentos biomédicos especializados ha sido porque son estos a los que la población no tiene acceso, sin embargo, es importante mencionar que diversos tratamientos médicos (alópatas y tradicionales) conviven sin contradicción en las personas entrevistadas, las trayectorias mostraron que tanto hombres como mujeres con AR utilizan simultáneamente hierbas, pomadas y antiinflamatorios. Asimismo, la relación frío/calor tiene una presencia importante al tratar de explicar el origen de la enfermedad en los propios términos de las personas entrevistadas. Se considera que sería necesario un análisis a mayor profundidad sobre este tema en particular para investigaciones posteriores.

Si bien las trayectorias no mostraron mayores diferencias de la vivencia de la enfermedad entre mujeres y hombres, un análisis desde una perspectiva de género relacional permitió dar cuenta de que las divisiones de tareas por sexo no son tan rígidas como se pudiera pensar. Landy Santana (2009:33-38) hace un extenso análisis y descripción de como las tareas de milpa, eran llevados a cabo por las mujeres y hombres desde el periodo colonial. Asimismo, se observó ciertas tareas adjudicadas tradicionalmente a las mujeres (como el cuidado, el bordar a máquina, el tejer, cuidado animales de patio), eran llevadas a cabo por hombres. Judith Ortega (1999:439) ya ha mencionado que en ciertos conjuntos rurales de Yucatán existen grupos en los que las formas de socialización respecto a la reproducción y sexualidad no corresponden del todo al modelo hegemónico de relación entre géneros y en este tenor vale la pena dar cuenta de estas realidades y de estudiar más fondo la forma de ser hombre desde el contexto maya rural. Otro aspecto muy importante que se pudo visibilizar con la perspectiva de género es la violencia que se vive en la comunidad y particularmente las personas con AR al presentar una discapacidad grave que limita su movimiento y que los coloca en situación de vulnerabilidad.

La atención adecuada para esta enfermedad permite una reducción del dolor y que las personas puedan continuar con sus actividades cotidianas y de esta manera continuar sintiéndose útiles, ya que aportan con su trabajo ganancias económicas o materiales al hogar. Es esta actividad, este trabajo lo que da sentido a la vida de las personas. Retomando lo planteado al principio, en aspectos teóricos, el cuerpo se considera todo aquello que nos permite estar en el mundo, como aquello que se construye y que construye mundos, a través de la experiencia; es decir la vida misma construida mediante una vivencia práctica. Hay una relación indivisible en el “cuerpo-trabajo-ser útil”, el trabajo es el eje central sobre el que se construye al sujeto, y este trabajo solo puede ser entendido y construido a través de la experiencia, por y con el cuerpo. Sin el trabajo se deja de ser útil, se pierde el sentido de ser, la persona deja de ser. Es por esto que una atención asertiva que permita que las personas retomen sus actividades es tan importante, ya que no solo es una cuestión orgánica o biológica, no solo es disminuir el dolor, no solo es tratar de controlar al sistema inmunológico, no solo es un “pobrecito no puede levantarse de la hamaca”, sino que es todo un padecimiento que puede deshacer al sujeto, que puede trastocar su sentido de vida hasta perderlo.

De manera que es necesario continuar generando información sobre comunidades rurales e indígenas, así como acciones informadas y en conjunto con la comunidad, autoridades locales para brindar la atención integral que se necesita y que la población merece, que involucre no solo atención a la AR o a enfermedades musculoesqueléticas sino al problema de violencia, ya que sobre este tema no se cuenta con un programa integral sensible al contexto maya rural

que permita brindar apoyo y soluciones a quienes la viven. Como se mencionó en la introducción los contextos rurales son complejos, se necesita de las miradas de diferentes personas, es por esto que los trabajos en salud tienen que ser inter y transdisciplinarios, y contar con la participación de instituciones de salud locales, con la participación activa de los miembros de la comunidad incluyendo a sus autoridades, y sobre todo, estas relaciones e interacciones deben ser respetuosas, horizontales y negociadas entre todos para tener una atención culturalmente sensible.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Hernández E, Peláez-Ballestas I, Boonen A, Vázquez-Mellado J, Hernández-Garduño A, Rivera FC, Teran-Estrada L, Ventura-Ríos L, Ramos-Remus C, Skinner-Taylor C, Goycochea-Robles MV, Bernard-Medina AG, Burgos-Vargas R, (2012): "Catastrophic health expenses and impoverishment of households of patients with rheumatoid arthritis". En: *Reumatología Clínica*, 8[4], pp. 168-73.

Alvarez-Nemegyei José, Peláez-Ballestas Ingris, Sanin LH, Cardiel MH, Ramirez-Angulo A, Goycochea-Robles MV, (2011): "Prevalence of musculoskeletal pain and rheumatic diseases in the Southeastern region of Mexico. A COPCORD-Based Community Survey". En: *The Journal of Rheumatology*, 86 [Supl ], pp. 21-25.

Comisión Nacional de Población (CONAPO) (2010). Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2010. En: [http://www.conapo.gob.mx/es/conapo/indices\\_de\\_marginacion\\_2010\\_por\\_entidad\\_federativa\\_y\\_municipio](http://www.conapo.gob.mx/es/conapo/indices_de_marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio). (Enero 2014).

Csordas, Thomas (1994): "Introduction: the body as representation and being in the world". En Csordas Thomas (ed): *Embodiment and Experience the existential ground of culture and self*. Reino Unido: Cambridge University Press, pp. 1-21.

Csordas, Thomas (2011): "Cultural phenomenology Embodiment agency sexual difference and illness". En Mascia – Lees, Frances (ed): *A companion to the anthropology of the body and embodiment*. Estados Unidos: Wiley Blackwell, pp: 137-155.

Dilthey, Wilhelm (1944): *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Imboden, John, Hellman, David y Stone John (2005): *Diagnóstico y tratamiento en Reumatología*. México: Manual moderno.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) (2010). Censo de población y vivienda.

Mould-Quevedo Joaquín, Peláez-Ballestas Ingris, Vázquez-Mellado Janitzia, Terán-Estrada L, Esquivel-Valerio J, Ventura-Ríos L, Aceves-Avila FJ, Bernard-Medina AG, Goycochea-Robles MV, Hernández-Garduño A, Burgos-Vargas R, Shumski C, Garza-Elizondo M, Ramos-Remus C, Espinoza-Villalpando J, Álvarez-Hernández E, Flores-Alvarado D, Rodríguez-Amado J, Casasola-Vargas J, Skinner-Taylor C; Grupo REUMAIMPACT, (2008): "El costo de las principales enfermedades reumáticas inflamatorias desde la perspectiva del paciente en México". En: *Gaceta Médica de México*, 144 [3], pp. 225-231.

Ortega, Judith (1999): "Introducción". En Tuñón Pablos, Esperanza (ed): *Género y salud en el sureste de México. Volumen 2*. México: El Colegio de la Frontera Sur- Consejo Estatal de Población de Chiapas.

Ortiz García J (s/a): “Artritis reumatoide”. En: <http://www.facmed.unam.mx/deptos/familiar/atfm96/artritis.html> (Enero 2014).

Peláez-Ballestas Ingris. Álvarez-Nemegyei José. Loyola-Sánchez Adalberto, Escudero ML, (2015): “Prevalence and factors associated with musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in indigenous Maya-Yucateco people: a cross-sectional community-based study”. En: *Clinical Rheumatology* 35(Suppl 1), pp.5-23.

Salter, Robert (1986). *Trastornos y lesiones del sistema musculoesquelético*. 2ª edición. España: Mason Salvat Medicina.

Santana Rivas, Landy (2009): “La familia maya ante el impacto de la colonia en Yucatán”. En Paredes Guerrero, Leticia y Rosado, Georgina (eds): *Familia y relaciones de Género en Yucatán*. México: Universidad Autónoma de Yucatán.

Taylor Peter C., Moore, Adam, Vasilescu Radu, Alvir Jose, Tarallo Miriam (2016): A structured literature review of the burden of illness and unmet needs in patients with rheumatoid arthritis: a current perspective”. En: *Rheumatology International*, 36[5], pp.685-695.

World Health Organization (WHO) (2003). The burden of musculoskeletal conditions at the start of the new millennium. Report of a WHO Scientific Group World Health Organization. Technical Report Series, No. 919.

**REDES DE COMPADRAZGO Y VÍNCULOS DE PODER  
ENTRE AGRUPAMIENTOS FAMILIARES  
AGRO-PASTORILES EN LOS VALLES ORIENTALES  
DE JUJUY (ARGENTINA). PERIODO 1900-1950**

Fernández, Federico



# REDES DE COMPADRAZGO Y VÍNCULOS DE PODER ENTRE AGRUPAMIENTOS FAMILIARES AGRO-PASTORILES EN LOS VALLES ORIENTALES DE JUJUY (ARGENTINA). PERIODO 1900-1950

## I. PRESENTACIÓN

A lo largo del presente texto se describen analíticamente los vínculos de compadrazgo bautismal correspondientes a poblaciones vallistas de alta montaña en la provincia de Jujuy (Argentina), entre los años 1900 y 1950.

La unidad de análisis para la cual fueron consignadas las mencionadas actas bautismales, se encuentra ubicada en el sector sur-oriental de Jujuy, provincia argentina que se ubica en el extremo norte del país y cuyos territorios son colindantes con los vecinos países de Bolivia y Chile.

El área territorial y administrativa denominada Valle Grande -unidad de observación sobre la cual versa la presente pesquisa-, se encuentra situada en el interior de la provincia de Jujuy, y constituye desde fines del siglo XIX el espacio administrativo en el cual se han nucleado un total de diez poblados rurales<sup>1</sup>. Según la información censal oficial, la población total del departamento Valle Grande ha tenido una relativamente baja fluctuación a lo largo de los últimos tres decenios. Así, por ejemplo, mientras que en el censo poblacional de 1991 se registraron 1978 habitantes, en el 2001 la cifra asciende a 2380 y en el último registro censal nacional correspondiente al año 2010 la población vallegrandina llegó a 2451 habitantes, esto es, una diferencia de sólo 71 individuos entre los años 2001 y 2010.

Esta escasa variabilidad en los números totales de la población censada se explica en parte por el relativo aislamiento de toda la región vallegrandina con respecto al resto de los distritos que componen el interior de la provincia de Jujuy. Así, por ejemplo, mientras que el crecimiento inter-censal de la totalidad de la provincia de Jujuy fue del 9, 12%, el departamento Valle Grande creció un 3% dentro del mismo periodo. Asimismo, en lo que respecta a los datos de densidad poblacional provincial entre los años 2001 y 2010, el porcentaje fue del 9, 12 y, en el caso particular de Valle Grande, la densidad promedio llegó sólo al 0,3 %, constituyéndose esta última cifra en la más baja de toda la provincia.

Desde su constitución histórica como departamento hacia finales del siglo XIX, Valle Grande ha nucleado a un conjunto disperso de poblados rurales que se encuentran en terrenos heterogéneos en lo que respecta al clima, las áreas ecológicas, y las diferentes alturas sobre el nivel del mar. A todas estas características físicas del ambiente y el suelo vallegrandino, debe sumársele la inexistencia de rutas pavimentadas de acceso a ninguno de los diez poblados que componen actualmente el departamento, lo cual dificulta enormemente el traslado de los habitantes locales hacia los departamentos colindantes, y con muchísima más dificultad aún en lo que respecta al trayecto que deben realizar actualmente los campesinos vallegrandinos para llegar a la ciudad de San Salvador de Jujuy, el núcleo político-administrativo y de servicios más importante de la provincia.

---

<sup>1</sup> Los diez poblados del departamento Valle Grande de acuerdo a su ubicación en dirección Norte (por arriba de los 2500 metros sobre el nivel del mar) a Sur (por debajo de los 2500 metros sobre el nivel del mar), son los siguientes: Caspala, Doblonso (paraje), Santa Ana, Valle Colorado, Valle Grande, Yerba Buena (paraje), Santa Bárbara, San Lucas, Pampichuela y San Francisco.

Las investigaciones desarrolladas por Bellis & Slavutsky (1999), dan cuenta precisamente del escasísimo vínculo institucional y asistencial que ha existido históricamente, y persiste en la actualidad, entre el Estado provincial y el departamento Valle Grande.

Tal como lo ha señalado la historiadora Teruel (2006), la información brindada por el primer censo nacional del siglo XX (1914) en lo que respecta a lo que fue la ocupación laboral de la población de Jujuy, muestra que, salvo la región azucarera de la provincia, el resto del territorio se caracterizaba por la ocupación de mano de obra exclusivamente familiar para el trabajo agro-pastoril característico de las diferentes micro-regiones productivas. En el mismo texto, la autora menciona además que, a diferencia de lo ocurrido con la mayoría de las tierras productivas de la provincia de Jujuy, el área vallegrandina tuvo la particularidad de que el 58% de las unidades productivas familiares vinculadas a explotaciones agrícolas y de pastaje, quedó en manos de campesinos ex arrendatarios que en 1887 compraron las tierras fraccionadas de lo que fuera la finca Valle.

Muy posiblemente estas tres características estructurales, es decir, la marginalidad territorial, productiva y económica de Valle Grande con respecto al centro político-administrativo de mayor peso de la provincia, la predominancia de las actividades agrícolas y pastoriles en manos de conjuntos familiares con larga tradición histórica en la región, y el fraccionamiento y compra de parcelas de tierras por parte de los campesinos vallegrandinos ya desde fines del siglo XIX, configuraron las bases de la organización socio-cultural que se visualiza actualmente en toda esta región.

Los estudios socio-históricos sobre las formas de organización familiar y los conjuntos parentales dominantes desde hace más de 200 años en el área de estudio, evidencian la persistencia temporal y espacial de grupos emparentados, referenciados a través de conjuntos discretos de apellidos vinculados entre sí vía relaciones matrimoniales y apadrinamientos bautismales. Tales características se expresan en la región de estudio a través del alto índice de endogamia regional (uniones matrimoniales preferenciales dentro del departamento Valle Grande), como así también en lo que respecta a la marcada asociación local y regional entre una serie limitada de apellidos, y determinados territorios destinados al cultivo, pastaje y residencias de las poblaciones campesinas que habitan la región.

Asimismo, y según los análisis de Ferreiro & Fernández (2013), este aislamiento de la zona, no puede ser cabalmente comprendido sin antes reconocer, además de la marcada y sostenida endogamia regional que ha caracterizado al área, la relación estructural que ha existido y existe actualmente entre las redes parentales consanguíneas y políticas, las diferentes constelaciones familiares locales, y la organización socio-productiva desarrollada aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XIX en todo el valle.

En términos económicos y socio-demográficos, el periodo temporal que abarca la presente pesquisa (1900-1950), constituye un espacio-tiempo liminal entre lo que Teruel (2006) describió como el proceso de integración de la región del noroeste argentino en el mercado nacional a través de la producción azucarera a partir de 1870, dominante hasta los años 60' del siglo XX, y una etapa de diversificación productiva en la provincia de Jujuy que comienza a gestarse en 1930 dando lugar al crecimiento de la industria siderúrgica, cultivo de tabaco, la minería y la industria del papel.

Fernández (2013) en investigaciones anteriores describió el importante crecimiento del número de apadrinamientos bautismales exógenos al área vallegrandina entre el último decenio del siglo XIX, y las primeras tres décadas del siglo XX. Dicho periodo se corresponde en la historia local vallegrandina con el mencionado proceso de fraccionamiento de la finca Valle, y la compra por parte de los campesinos originarios locales de diversas parcelas de tierras aptas para cultivos y pastajes concretada en el año 1887.

Teniendo en cuenta este contexto histórico, la hipótesis central que explica esta apertura en los vínculos fuertemente endogámicos de Valle Grande hacia finales del siglo XIX, se encontraría asociada principalmente a la “necesidad” por parte de las mujeres locales que, ante la ausencia formal de la línea familiar del progenitor varón, establecieron puentes exógamos a Valle Grande a través de padrinos y/o madrinas ajenos a la fuerte tradición endogámica local. Esta “apertura” en la red vincular, especialmente en un contexto histórico donde la necesidad de dinero resultaba central para poder acceder a la compra de parcelas de tierras aptas para cultivo y pastaje, se evidencia en la presencia de conjuntos de facciones dentro de redes de apadrinamientos, cuyo denominador común es una marcada densidad vincular entre madrinas y padrinos exógenos a Valle Grande y/o padrinos/madrinas de pueblos diferentes al cual pertenecieron las madres de las hijas e hijos registrados como naturales.

Aproximadamente entre 1930 y 1950, este proceso previo de apertura en las redes de apadrinamiento comienza a declinar cuantitativamente para dar lugar, como se verá en detalle a lo largo del presente texto, a redes vinculares con mayor presencia de padrinos y madrinas consignados como pertenecientes al mismo poblado que las madres con hijas e hijos naturales, es decir, se constituye la situación diametralmente opuesta a las redes mapeadas entre finales del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX.

Es aproximadamente a partir de los años 30’ del siglo XX donde la estructura socio-productiva de la provincia nuevamente afectó el eje espacial-productivo, y junto con él todas las consecuentes re-agrupaciones poblacionales vinculadas a la mano de obra laboral. Según lo ha señalado Teruel (2006), en la década del 30’ no sólo ya se había incrementado notablemente la población cercana a los ingenios azucareros de la provincia, sino que además se disparaba el crecimiento poblacional de la región de valles templados ligadas al cultivo de tabaco, mientras que en la región de la puna -espacio cercano a la porción norte del departamento Valle Grande-, se introdujeron cambios a partir de la activación de la gran minería.

En el censo de 1947 Valle Grande marcó su punto más alto en lo que respecta al crecimiento poblacional, arrojando una cifra de 2130 individuos residentes. Teniendo en cuenta que el número de censados en 1914 para Valle Grande fue de 1721 habitantes y que hasta incluso el último censo del siglo XX (1991) no logra aproximarse a la cifra de 2130 habitantes consignados para 1947, resulta necesario indagar acerca de las condiciones socio-demográficas que han posibilitado el crecimiento de la población en su pico máximo en el 47’.

Como se detallará en los siguientes apartados, la transformación en series temporales cuantitativas de un conjunto de actas bautismales individuales que contienen una muy valiosa información cualitativa, permite entrever que este crecimiento población expresado en números totales en el censo, tiene su correlato en un sector del departamento Valle Grande. Más específicamente en la porción norte del distrito donde el poblado de Caspala crece de manera sostenida pero fundamentalmente surgen, dentro de esta misma porción norte, dos nuevos conglomerados poblacionales: Santa Ana a mediados de la década del 40’ y Valle Colorado hacia finales de la misma década del 40’.

En suma, y tal como se intentará demostrar al final del texto, este crecimiento poblacional entre la década del 30’ y la década del 50’ del siglo XX, ha sido acompañado a nivel micro con un fortalecimiento endógeno del sector norte del departamento vallegrandino en lo que respecta al número de apadrinamientos en manos de padrinos y madrinas locales (no exógenos) para con mujeres con hijas/hijos naturales. De este modo, es posible establecer un paralelo entre los movimientos poblacionales acaecidos a nivel

provincial entre el periodo 1930-1950, y el re-surgimiento de mecanismos socio-culturales de cohesión interna en el sector norte del departamento Valle Grande.

## II. EL ANÁLISIS DE REDES DESDE UN ENFOQUE METODOLÓGICO MIXTO

La principal herramienta metodológica con la que se ha trabajado la información ha sido el análisis formal de redes. Aplicar este enfoque, permitió el ordenamiento en series temporales de la información altamente cualitativa e individualizada que presentan las actas bautismales<sup>2</sup> consignadas para el área en estudio, transformando así un conjunto de actas singulares en una base de datos de carácter reticular. El tratamiento de la información en forma de red permite, tal y como lo ha señalado Bellotti (2015), descubrir los mecanismos sociales subyacentes que pueden funcionar a través de varios estudios de casos. Para alcanzar este objetivo analítico:

[...] el análisis de red puede combinarse igualmente con métodos cualitativos y herramientas estadísticas. La flexibilidad y la descripción detallada de los métodos cualitativos pueden ilustrar el trabajo relacional en el que los actores de las redes se relacionan para definir identidades, interacciones y estructuras de red, negociar convenciones culturales e intercambiar recursos simbólicos y materiales. (Bellotti, 2015, p.19)

Bajo esta perspectiva y teniendo en cuenta que los lazos de valores cualitativos establecidos a partir de apadrinamientos bautismales, se constituyen en general a través de vínculos asimétricos de poder y status diferenciales entre grupos sociales disímiles, la principal labor a realizar para el diseño de matrices y gráficos de redes, consistió en la construcción de series espacio-temporales con información cualitativa, factible de ser tratada analíticamente a partir de un enfoque metodológico mixto, es decir, una mirada teórico-metodológica que sea capaz de describir los contextos socio-históricos de nivel macro (datos censales, estadísticas descriptivas), junto con información cualitativa de nivel micro como lo son los mecanismos socio-culturales constructores de sentidos para los agrupamientos parentales y familiares de los conjuntos poblacionales locales.

De acuerdo con la información histórica reseñada en la presentación del texto, entre 1930 y 1950, comienza un proceso de diversificación productiva que implicó la movilidad de grandes conjuntos de trabajadoras y trabajadores no sólo hacia las empresas productoras de azúcar, sino que además comenzaron a tomar importancia las actividades vinculadas con los cultivos de tabaco en los valles templados, y la minería en la parte alta de la Quebrada de Humahuaca (por ejemplo, Mina El Aguilar), y la región puneña.

En Valle Grande, por el contrario, durante este periodo la población local no sólo crece en número, sino que, además, según lo dejan entrever la mayoría de los lugares de procedencia de los progenitores y los padrinos en las actas bautismales, la población vallegrandina ubicada en el sector norte del departamento se agrupa y conforma uno de los poblados más importante aún en la actualidad como lo es la Comisión Municipal de Santa Ana. En otras palabras, mientras que en gran parte de la provincia la población activa se

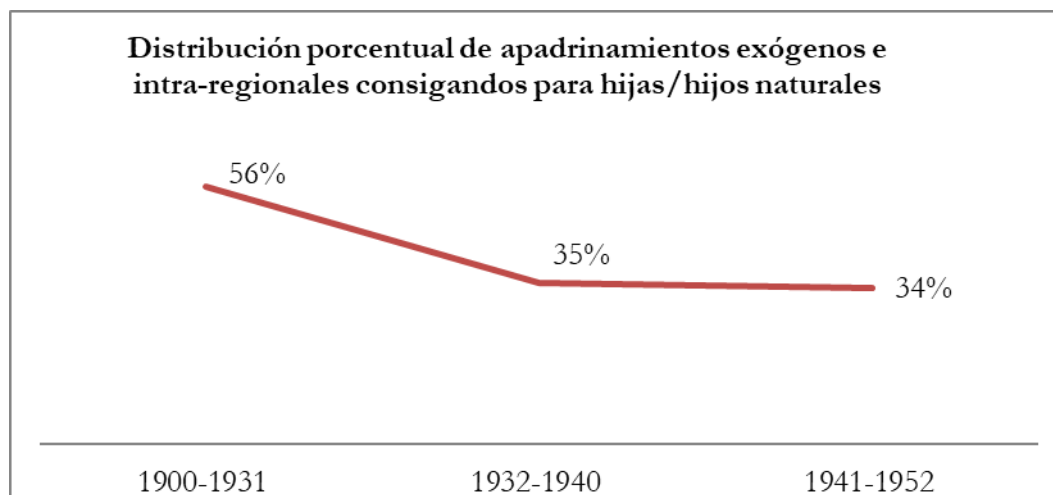
---

<sup>2</sup> Por lo general en las actas bautismales figuran, además de los nombres y apellido del niño o niña bautizada, nombres y apellido de la madre y el padre (en el caso que no sean consignados como hijos o hijas naturales), nombres y apellido de los padrinos, el lugar y fecha de nacimiento del bautizado o bautizada, el lugar y fecha de bautismo y el lugar de procedencia y residencia de todos y cada uno de los individuos que figuran en el acta bautismal. Asimismo, especialmente en las actas bautismales del siglo XIX y principios del siglo XX, es posible encontrar registros al margen del libro de actas donde se escribió información acerca del estado civil de los padres, el trabajo que realizaban y, en algunos pocos casos, el color de piel y la condición étnica de los padres y padrinos.

traslada hacia los mayores centros productivos concentrados en zonas bajas, la población de los valles de altura se re-agrupa para conformar nuevos conglomerados rurales.

Lo que subyace a la descripción del párrafo precedente, y que al mismo tiempo constituye uno de los principales ejes problematizadores de esta investigación puede sintetizarse en la siguiente incógnita: ¿Cuáles fueron los principales mecanismos socio-culturales que establecieron estas poblaciones de alta montaña para crecer en forma cuantitativa, sin “alterar” radicalmente las uniones altamente endogámicas y las redes de apadrinamientos con larga tradición histórica en la región? Para comenzar a responder a esta incógnita resulta necesario establecer cuáles fueron los apellidos que desde el siglo XIX hasta la actualidad aparecen de forma permanente tanto en las actas bautismales históricas, como así también en la contemporaneidad. Esto permite la re-construcción de un conjunto finito de apellidos locales y regionales que fueron registrados de manera persistente a lo largo de años. Así pues, la diferenciación entre los apellidos que resultan de larga tradición local-regional, de aquellos que han sido históricamente foráneos al área vallegrandina, establece una primera distinción para el armado de la base de dato reticular.

En el siguiente gráfico puede observarse la distribución porcentual de los apadrinamientos de bautismos asumidos por individuos (hombres y mujeres) desde el año 1900 hasta el año 1952 dividido en tres periodos temporales.



Nótese que se trata únicamente del porcentaje de apadrinamientos exógenos e intra-regionales, es decir que se incluyen aquellos padrinos y madrinas que residieron dentro del mismo departamento Valle Grande, pero no en el mismo poblado de la madre, y que fueron consignados únicamente para el caso de las madres con hijas y/o hijos registrados como naturales. En un trabajo previo, Fernández (2015) analiza en detalle un conjunto de 106 actas bautismales registradas con hijas y/o hijos naturales, las cuales surgieron de un total de 296 registros de bautismos acentados en actas entre los años 1900 y 1931. El porcentaje más alto que figura en el gráfico, surge del total de 106 actas de las cuales el 56% se correspondieron con apadrinamientos realizados por individuos exógenos al departamento Valle Grande y/o apadrinamientos intra-regionales.

En el periodo siguiente (1932-1940), de un total de 204 actas registradas sólo 47 de ellas refieren a madres con hijas e hijos naturales. De estas 47 actas, el porcentaje de apadrinamientos exógenos e intra-regionales llegó al 35%. Posteriormente se trabajó con un total de 352 actas correspondientes al periodo 1941-1952, de las cuales 107 han sido consignadas bajo la categoría de madres con hijas e hijos naturales. Del mismo modo que en los cálculos anteriores, el porcentaje del 34% que figura en el gráfico fue obtenido teniendo

en cuenta los apadrinamientos que provienen de por fuera del departamento Valle Grande, más los padrinos intra-regionales tomando como valor total las 107 actas pre-seleccionadas.

Con la información resultante de las diferentes variantes de apadrinamientos (locales, exógenos e intra-regionales), vinculados exclusivamente a madres registradas con hijas e hijos naturales correspondiente a los periodos temporales 1932-1940 y 1941-1952, se crearon dos matrices con formatos específicos para realizar los cálculos relacionales correspondientes.

### III. ANÁLISIS DE MATRICES Y REDES

De acuerdo con lo planteado por Freeman (2012), a finales de la década del 80' con la creación de programas informáticos específicos, los analistas de redes logran consolidar una parte importante de al menos cincuenta años de investigaciones continuas. Ejemplo de ello es el programa UCINET, el cual fue creado particularmente para el tratamiento matemático y topológico de datos relacionales, independientemente del tema y/o los tipos de investigación. La carga de datos en cuadros de doble entrada (matrices) dentro del mencionado programa informático, permite el cálculo de distintas medidas de la red (densidad, centralidad, cohesión, facciones, entre otras). Asimismo, y dado que dentro del paquete UCINET se incluye un sub-programa de gráficos para visualizar la información cargada previamente en la matriz, es posible evaluar no sólo los vínculos en términos de frecuencias y porcentajes, sino también la distribución topológica de los datos ya transformados en vértices y aristas.

En el presente estudio de caso, se confeccionaron dos matrices de datos denominadas técnicamente como matriz de modo dos. A diferencia de las matrices cuadradas, también llamadas matrices de modo uno, donde las filas y las columnas presentan la misma cantidad de categorías, las matrices de dos modos presentan modalidades distintas de datos en las filas y en las columnas respectivamente.

En las primeras columnas de las matrices de modo dos confeccionadas para los periodos 1932-1940 y 1941-1952 (una matriz para cada uno de los lapsos temporales), se registraron las informaciones (nombre, apellido y procedencia) de las madres de los niños bautizados, mientras que en las filas superiores de ambas matrices se usaron seis categorías vinculadas a procesos socio-espaciales surgidos tanto del trabajo de clasificación y selección de las actas, como así también de la labor etnográfica desarrollada *in situ* en los principales poblados del sector norte del actual departamento Valle Grande. Las categorías socio-espaciales utilizadas han sido las siguientes:

Mismo Poblado: Esta categoría expresa el vínculo entre aquellos individuos (madres, padrinos y madrinan) registrados con idéntico lugar de procedencia.

Intra-regionales: Refiere a los registros de actas donde la madre y los niños tuvieron como lugar de procedencia un mismo poblado, mientras que los padrinos y/o madrinan tuvieron como lugar de origen un territorio diferente al de la madre y los niños, pero siempre dentro de los pueblos que han conformado históricamente el departamento Valle Grande.

Exógeno: Bajo esta categoría se han agrupado al conjunto de padrinos y madrinan cuyas residencias fueron registradas en conjuntos poblacionales que se encuentran fuera del eje político-administrativo del departamento Valle Grande. Tal es el caso de los padrinos de niños vallegrandinos residentes en Humahuaca, Uquía, El Aguilar, San Salvador de Jujuy, entre otras ciudades.

Relatos de condenados: Esta categoría refiere a los poblados que se encuentran dentro del departamento Valle Grande y exógenos al mismo donde se hayan registrado lo que se conoce localmente como: "historias de condenados". De acuerdo con el análisis

desarrollado por Rubinelli (2016), los relatos de condenados en sus distintas variantes refieren a “[...] difuntos que se han transformado en tales porque, en vida, transgredieron alguna norma importante para la organización de la vida de su comunidad de pertenencia” (2016, p.21). Entre las transgresiones principales practicadas en vida y que constituyen causas de condena, se encuentra el hecho de practicar relaciones sexuales consideradas como incestuosas (padre-hija, hermano-hermana); pero la condena también es extensible a las relaciones carnales entre los padrinos bautismales, los progenitores (compadres), y entre padrinos-madrinas y ahijadas y ahijados. Rubinelli también señala que dichos relatos han sido registrados en diferentes escuelas rurales de Valle Grande, Humahuaca y los departamentos puneños en una encuesta nacional aplicada por maestros argentinos en el año 1921. Entre los años 2008 y 2010 he registrado mediante trabajo de campo etnográfico la existencia de relatos sobre condenados en los poblados de Valle Colorado, Santa Ana y Caspala.

**Mismo Apellido:** Refiere a los registros de actas donde la madre y los padrinos/madrinas de bautismo figuran con idénticos apellidos.

**Crecimiento poblacional:** Dentro de esta categoría se han consignado los casos donde tanto la madre, los niños y los padrinos/madrinas bautismales hayan sido anotados como residentes en los pueblos de Caspala y Santa Ana para el periodo 1932-1940, y Santa Ana junto con Valle Colorado para la fase temporal 1941-1952. En ambos periodos se trata de poblados que crecieron cuantitativamente hasta convertirse en conglomerados rurales relativamente independientes unos de otros.

Una vez establecida la información correspondiente a las filas y las columnas, se procedió a llenar las celdas que intermedian entre los códigos de los nombres y apellidos de las madres y las seis categorías reseñadas. Se utilizó una notación binaria, es decir, se aplicó el número 0 para señalar la no existencia de relación y el número 1 para marcar la existencia de relación.

Los cálculos de densidad establecidos a través del programa UCINET en base a las matrices trabajadas, arrojó los siguientes resultados: la matriz correspondiente al periodo 1932-1940 con un total de 47 nodos presenta una densidad de 0.376. Asimismo, se aplicó el cálculo de facciones, es decir, la concurrencia que presenta cada una de las seis categorías reseñadas. En el caso de esta primera matriz, las categorías que presentan una mayor densidad fueron: Mismo poblado, Crecimiento poblacional y Relatos de condenados.

De la matriz correspondiente al periodo 1941-1952 con un total de 107 nodos se obtuvo una densidad de 0.340 (número sensiblemente más bajo que la matriz primera). Con respecto a los índices de facciones, las categorías de mayor densidad por concurrencia fueron las mismas que en la primera matriz, sólo que se modificó el orden de estas de acuerdo a las relaciones de densidad. En primer lugar, se ubica la categoría Mismo Poblado, seguida de Relatos de condenados y luego Crecimiento poblacional. Sobre este último punto es necesario remarcar que bajo el periodo temporal analizado es donde comienza a surgir incipientemente el poblado de Valle Colorado con muy pocos bautismos, mientras que Santa Ana ya había comenzado a crecer desde aproximadamente 1945. El poblado de Caspala, por el contrario, ya estaba constituido como tal desde hace varios años atrás con lo cual, bajo este periodo, no fue tomado en cuenta dentro de la categoría de crecimiento poblacional.

A continuación, se exponen los gráficos de redes resultantes del ordenamiento matricial descrito en los párrafos precedentes.

GRÁFICO 2. REDES DE APADRINAMIENTOS ENTRE LOS AÑOS 1932 A 1940

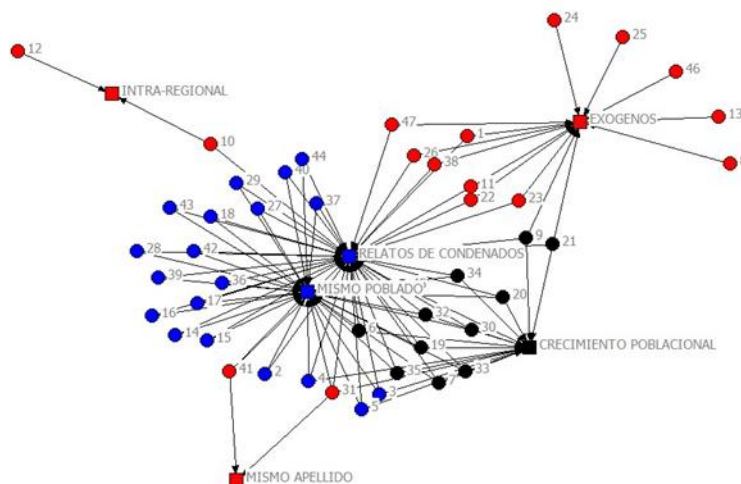


Gráfico realizado con el programa UCINET.6

GRÁFICO 3. REDES DE APADRINAMIENTOS ENTRE LOS AÑOS 1940 A 1952

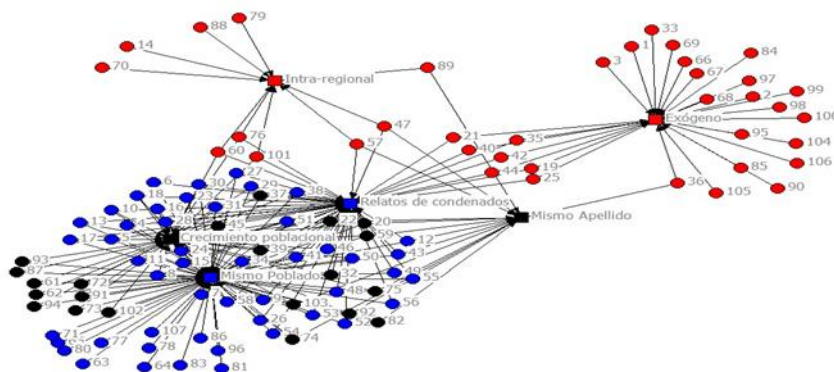


Gráfico realizado con el programa UCINET.6

Tal como se puede observar en ambos gráficos de redes, existe una diferenciación de colores para cada conjunto de nodos. Esta distinción en los colores se corresponde con las tres facciones en las cuales se han sub-dividido los dos grafos. Los nodos rectangulares (categorías) y nodos circulares (madres de los niños bautizados) coloreados con azul y negro representan las facciones del grafo con mayor densidad, esto significa que gráficamente expresan la posición de las categorías con mayor concurrencia de nodos circulares señaladas en el análisis de matrices.

En los dos grafos, y a pesar de que cada una de las redes presenta números bastante disímiles en lo que respecta a la cantidad de nodos, es posible identificar lo que el sociólogo norteamericano Burt (2005) ha denominado como agujeros estructurales en redes, con este



concepto se intenta dar cuenta de los espacios en blanco o con escasa presencia de nodos, pero que al mismo tiempo conectan a las partes con mayores conexiones entre los vértices y las aristas que conforman la red. También la ya citada socióloga italiana Bellotti (2015) define y utiliza el término *brokerage* para referirse precisamente a los nodos que no están conectados directamente, sino a través de la intermediación de otros nodos que ocupan estos agujeros estructurales.

En el presente estudio de caso, ambos grafos muestran la presencia de unos pocos nodos circulares que se encuentran entre dos nodos rectangulares, es decir, entre las categorías socio-espaciales referidas a los relatos de condenados y los apadrinamientos de origen exógeno a Valle Grande. El agujero estructural presente entre estas dos últimas categorías, constituye un primer indicio de los cambios producidos en las elecciones preferentes de apadrinamientos exógenos hasta 1930, y las elecciones de apadrinamientos endógenos a Valle Grande desde los primeros años de la década del 30' hasta 1952. De este modo, la posición estructural de los nodos en relación a categorías pre-establecidas muestra como, bajo determinadas condiciones de nivel macro, se activaron a nivel micro dispositivos cohesivos distintos de re-agrupamientos y fraccionamientos.

#### IV. REFLEXIONES FINALES

Para finalizar es necesario retomar aquí la incógnita planteada en torno a los principales mecanismos socio-culturales establecidos por las poblaciones en estudio para crecer en forma cuantitativa, sin “alterar” radicalmente las uniones endogámicas y las redes de apadrinamientos que han caracterizado históricamente a la región.

Tal como lo deja entrever la información de nivel macro, ha existido un crecimiento poblacional importante en Valle Grande reflejado en las cifras del censo de 1947. A la luz de la información analizada bajo el enfoque relacional de redes, es posible reconocer, combinando diferentes escalas de datos, algunas de las variables cualitativas que intervinieron en la dinámica socio-cultural endógena del crecimiento poblacional hacia mediados del siglo XX. En este sentido, la alta concurrencia presente en tres de las seis categorías socio-espaciales utilizadas, más la formación de agujeros estructurales en ambas redes, comienzan a mostrar indicio acerca de la relación entre los cambios en la procedencia de los padrinos bautismales, y la re-configuración de los mecanismos de cohesión social que han intervenido en el crecimiento poblacional local y regional dentro de lapsos temporales concretos.

En suma, lejos de haber alcanzado respuestas posibles a la pregunta planteada, a lo largo del texto se logró avanzar en la construcción de caminos analíticos sobre algunos de los hilos subyacentes entre las dimensiones micro y macro sociológicas regionales, caminos quizás más largos, pero no menos interesante que la búsqueda de respuestas a preguntas problematizadoras.

#### V. BIBLIOGRAFÍA

Belli, Elena & Slavutsky, Ricardo (1999): El lado oscuro de la reconversión productiva: Procesos económicos–sociales en territorios argentinos excluidos. En Actas del I Congreso El desarrollo cultural desde una perspectiva ética. La Habana, Cuba.

Bellotti, Elisa (2015): *Qualitative Networks, Mixed methods in sociological research*. New York, EE. UU: Editorial Routledge

Borgatti, Everett & Freeman (2002-2007). *Ucinet for Windows: Software for Social Network Analysis*. MA: Harvard. Analytic Technologies

Burt, Ronald (2005): "Dimensiones reticulares del capital social". En Porras, José / Espinosza Vicente (eds.): REDES. Enfoques y Aplicaciones del Análisis de Redes Sociales (ARS). Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana, pp. 245-276

Fernández, Federico (2013): Cambios y continuidades en las redes de padrinazgo en el oriente jujeño (Provincia de Jujuy-Argentina). En Actas del I Congreso Internacional: Nuevos Horizontes de Iberoamérica. Mendoza, Argentina.

Fernández, Federico (2015): "Redes de apadrinamiento en el oriente jujeño. Periodo 1902-1930". En Revista Estudios Sociales Contemporáneos, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. N° 12, pp. 34-48

Ferreiro, Juan Pablo & Fernandez, Federico (2013): "Nupcialidad, compadrazgo y endogamia en las yungas de Jujuy (Noroeste de Argentina)". En Revista Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-bresilie, Ediciones Presses Universitaires du Mirail. Toulouse, Francia, N° 101, pp. 21-56.

Freeman, C. Linton (2012): El desarrollo del análisis de redes sociales. Un estudio de sociología de la ciencia. Bloomington, EE. UU: Editorial Palibrio

Rubinelli, María Luisa (2016): Entre condenados, ucumares y gualichados. Relatos andinos tradicionales. San Salvador de Jujuy, Provincia de Jujuy, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy

Teruel, Ana (2006): "Panorama económico y socio-demográfico en la larga duración (siglo XIX y XX)". En Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX. San Salvador de Jujuy, Provincia de Jujuy, Argentina. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, pp. 295-350

# **LA MEDICINA TRADICIONAL MAYA - REVALORACIÓN Y RECONOCIMIENTO**

Gabriel, Marianne  
Arcila Novelo, Russell René  
Maldonado Rodríguez, Nadia C.

# LA MEDICINA TRADICIONAL MAYA - REVALORACIÓN Y RECONOCIMIENTO

## I. INTRODUCCIÓN

Son varias las culturas que parten de una visión integral del ser humano y de sus interacciones. Para los grupos originarios la salud se entiende en términos del equilibrio que tiene el individuo con su entorno: la naturaleza, el espíritu y la comunidad, incluyendo las normas sociales y las prácticas culturales de la etnia. Por ende, la enfermedad se explica a partir del desequilibrio de la persona en sus diversas dimensiones de interacción, integrando la multidimensionalidad colectiva en sus tratamientos, lo cual la posiciona en un paradigma contextualizado, que difiere enormemente del paradigma médico occidental de atención universal. (Arcila Novelo, Gabriel y Maldonado Rodríguez, 2017). Por tanto, la medicina tradicional maya parte desde la misma cosmovisión maya en donde los conceptos de salud y enfermedad deben ser entendidos de forma holística, incluyendo todas las dimensiones del individuo (ASECSA et al., 2004).

## II. MARCO DE REFERENCIA

La cultura es parte de nosotros, forma un sentido de identidad y pertenencia. Para la UNESCO la cultura contribuye a la erradicación de la pobreza y allana el camino a un desarrollo inclusivo, equitativo y centrado en el ser humano. Sin cultura no hay desarrollo sostenible. Por su parte la Agenda para el Desarrollo Sostenible 2030, por primera vez en el Programa Internacional de Desarrollo hace referencia a la cultura en el marco de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) relacionados con la educación, que corresponde al ODS 4 y meta 4.7 sobre la cultura de paz, reconciliación y apreciación de la diversidad cultural, así como el ODS 11 sobre ciudades y asentamientos sostenibles en la meta 11.4 que busca fortalecer los esfuerzos para proteger y salvaguardar el patrimonio cultural y natural en sus diversas manifestaciones en el mundo. Reforzando así también la seguridad alimentaria, la protección al medio ambiente, el crecimiento económico, las pautas del consumo y producción sostenibles, y la promoción de sociedades inclusivas y pacíficas. En ese contexto y con la finalidad de contribuir con la Agenda de Desarrollo Sostenible 2030, serán esenciales: la ejecución del programa UNESCO mediante la puesta en práctica de las convenciones de la organización sobre la salvaguarda del patrimonio cultural y natural y sobre las industrias culturales y creativas; la realización de programas conjuntos con otros organismos de las Naciones Unidas y la intensificación de la cooperación con las autoridades nacionales (Arcila Novelo, Gabriel, Maldonado Rodríguez, 2017).

La Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, firmada por México y otros 144 países más el 13 de septiembre de 2007, constituye una serie de derechos, resguardos y protecciones tal como se indica en el Artículo 11 que los pueblos indígenas “tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literarias”.

Así mismo, la Organización Mundial de la Salud define la medicina tradicional como la suma total de conocimientos, habilidades y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias oriundos de las diferentes culturas, sean o no explicables, y usados en el mantenimiento de la salud, así como en la prevención, diagnóstico o tratamiento de las enfermedades físicas o mentales.

### III. PERSISTENCIA Y ADAPTACIÓN

Por ello se considera importante, como estrategia para la revalorización de la medicina tradicional, primeramente, diferenciar con claridad entre medicina tradicional y medicina popular. Ya en el Congreso Mexicano de Etnobiología (Maldonado Rodríguez, Gabriel, Arcila Novelo, 2014) hablamos de esta diferenciación, pero conviene retomarlo en cada foro, para así verdaderamente convertirlo en una estrategia que rinda frutos.

Los conocimientos tradicionales son parte del legado que nos dejan nuestros antepasados, y lo que conservamos, se hereda a las siguientes generaciones; se viven, expresan, generan, transmiten y preservan de manera distinta en cada comunidad (Calan Tan 2012).

En las comunidades mayas contemporáneas es cotidiano utilizar los sistemas de salud pública que brindan medicina alópata, pero persiste también el recurrir a la medicina tradicional, especialmente si se trata de enfermedades o males culturales, como serían el mal de ojo, el mal viento, desajuste del “cirro”, entre otros. La investigación “Curar y ser curado en Teabo” (Brinkmann, 2012) expone la importancia de la medicina tradicional maya con sus especialidades terapéuticas y su atención cercana a las comunidades (in situ) y nos muestra que mientras más se visibilicen estas prácticas, implicará mejor reconocimiento de los médicos tradicionales mayas, de sus terapéuticas, medicamentos, y sobre todo la atención integral básica de la salud en el entorno socio-cultural de la población maya (además de ofrecer otras formas alternativas en el tratamiento de enfermedades a la población regional).

La medicina tradicional maya corresponde a una metodología establecida a través de la ritualidad propia y los conocimientos respectivos que van desde el diagnóstico hasta la resolución de la problemática consultada, incluyendo lo físico, lo emocional y lo espiritual. Su objetivo se enfoca en brindar bienestar integral de las personas en su ámbito socio-cultural en el marco de su relación con la naturaleza y lo sobrenatural. (Gabriel, 2014).

La medicina tradicional está respaldada por varios textos antiguos que hacen mención de su cosmovisión, integralidad y eficiencia. Por mencionar algunos podemos citar el libro “La relación de las cosas de Yucatán” de Fray Diego Landa quien menciona “que los mayas tenían especialistas para curar, médicos y hechiceros; y algunos padecimientos propios de la etnia”.

Durante la época colonial mucho del conocimiento terapéutico maya se conservó en textos escritos en lengua maya y con letras latinas, unos más y otros menos influenciados por los conocimientos hispanos y europeos. Encontramos recetarios mayas en los así llamados “Libros de Chilam Balam” como en el de Ixil, de Nah (Teabo), de Chan Cah y Kaua que se distinguen por el nombre del lugar en donde se encontraron. El Chilam Balam de Nah es copia del Chilam Balam de Tekax en su primera parte; la segunda parte es un libro para curaciones para las enfermedades en la región a mediados del siglo XIX y los remedios usados, la cuarta parte es una adición con nuevos remedios. Sus autores fueron José María y Secundino Nah, profundos conocedores de la medicina nativa (Manuscritos de Tekax y Nah 1981: Introducción) (Gabriel, 2014; Gubler, 1997, 2001, 2010).

Así mismo la medicina tradicional es congruente con la cosmovisión de los pueblos mayas, ya que incluye los conceptos de reciprocidad y equilibrio, la asociación con los colores y las direcciones cosmológicas. Por lo que todo tratamiento se elige en función de reestablecer el equilibrio del humano con su entorno sociocultural y natural, correspondiendo al manejo simbólico de la enfermedad. Como parte integral de la atención consta el ajuste a las normas culturales con el cumplimiento en los rituales agrícolas etc. (Gabriel, 2010).

En contraste, la medicina popular es considerada como una amplia gama de remedios caseros (Arzápalo 2005: 22). Los también llamados “remedios caseros” llevan consigo (en su mayoría) un conocimiento empírico transgeneracional sobre el manejo de síntomas comunes y cotidianos a través de alimentos, hierbas o elementos físicos para brindar alivio temporal. Por ejemplo: el uso de la manzanilla o de la canela para aliviar algún malestar estomacal o el caldo de pollo como apoyo en la recuperación, o que tal comer ciruelas para el estreñimiento, o tomar un té o infusión para poder dormir, etc. Elementos que, si bien están relacionados con nuestro entorno cultural y social, no cumplen con los requisitos suficientes para ser considerados como medicina tradicional, ya que carecen de los elementos necesarios manifestados en su práctica, como el aspecto ritual y la visión y atención holística del individuo.

#### IV. FORTALECIMIENTO Y REVALORACIÓN

Se considera fundamental como primera estrategia de revalorización de la medicina tradicional maya la diferenciación entre una práctica y otra, ya que la inapropiada analogía de conceptos demerita su importancia, reduciéndola a técnica complementaria de la salud occidental, cuando ya se ha documentado sobre la complejidad de su estructura, funcionamiento y sustento. Es importante reconocer a la medicina tradicional maya como una práctica viva que representa un método pertinente de atención a la salud desde un entorno cultural, y para hacerlo habrá que empezar por diferenciar nuestra conceptualización (Maldonado Rodríguez, Gabriel, Arcila Novelo, 2014).

La importancia de la revalorización de la medicina tradicional maya, su fortalecimiento y su re-posicionamiento entre los diversos modelos de atención primaria a la salud se deriva de la situación actual.

Los médicos y las parteras tradicionales en el área maya peninsular son personas de edad avanzada, conforme a los datos recabados en el proyecto “Revalorización de la medicina tradicional maya en las comunidades de influencia de la organización Jacinto Pat en el sur de la península de Yucatán. Ingresos justos por su oficio y sus productos” realizado por Arcila Novelo, Gabriel y Maldonado Rodríguez en 2013, el grupo de médicos tradicionales y parteras mayas con los que trabajaban en la zona sur del Estado de Yucatán, la edad promedio era de 64 años. Si tomamos en cuenta que la esperanza de vida de un mexicano alcanzó en 2018, los 75.8 años según el Consejo Nacional de Población (CONAPO), es de estimar, tomando como base 5 años de su estudio, que actualmente quedarían 6.8 años para la transmisión de conocimientos y prácticas terapéuticas a aprendices de medicina y partería tradicional maya; sin olvidar que para ello requerirán de buena salud. De no tener aprendices en este lapso de tiempo, estos conocimientos se perderán.

Estas personas, desde antaño han brindado atención básica y especializada a la salud en sus comunidades, desde los ámbitos físico, social, psicológico y espiritual, sin embargo la desacreditación de su labor, la competencia desleal de las grandes farmacéuticas y sus productos milagro, el débil apoyo y reconocimiento por parte de las instituciones sanitarias y las crisis económicas, han demeritado el estatus y la demanda para ejercer dichos oficios, haciéndolos poco atractivos para las generaciones más jóvenes, ya que su trabajo es poco remunerado. El proceso de transmisión de conocimientos implica permanecer durante muchos años al lado de los médicos y parteras con mucha experiencia; además se requiere del don para curar y una vocación para ejercer el trabajo (Arcila Novelo, Gabriel, Maldonado Rodríguez, 2015 a, b, c).

Esto nos permite redimensionar la gravedad del asunto, ya que de no hacer nada al respecto, las personas que ejercen la medicina tradicional, se irán con sus conocimientos, y nos conformaremos con hablar de la medicina tradicional maya como un referente histórico.

## V. ESPECIALIDADES MÉDICAS Y FORMACIÓN DIFERENCIADA

Como en el ámbito general de atención médica, la atención primaria y básica de la salud abarca los remedios caseros y conocimientos de la medicina popular y la atención primaria. Según el diagnóstico, se requieren especialistas, mismos que se agrupan en diversas áreas como a) huesero o bonesetter, correspondiente a quiropráctico y ortopédico, b) sobador o fisioterapeuta, c) partera y gineco-obstetricia correspondiendo a la atención ginecológica y obstétrica, d) herbolaria o fitoterapia, elaboración de farmacéuticos a base de plantas medicinales, la parte tangible del conocimiento farmacológico, y e) los especialistas rituales que atienden una gama amplia de rituales culturales y de curación y sanación. Sin hablar de especialistas más sofisticados como los culebreros, etc. que tienen conocimientos especializados de diversas especialidades enfocadas hacia cierto tipo de afectaciones como las mordeduras de víboras en este caso, y de los cuales quedan muy pocos.

Cabe recalcar, que hay médicos y parteras que tienen conocimientos en las diversas disciplinas, pero reconocen y comunican bien el alcance de su trabajo y donde el paciente debe acudir a otro especialista o al sistema de salud con los médicos alópatas.

Esto implica que los procesos de formación y aprendizaje se realicen de manera especializada y personalizada en un acompañamiento (discipulado) por parte del aprendiz que permite aprender en escenarios reales el oficio e integrándose de manera paulatina según el avance que tiene en los procesos de atención. Sin olvidar, que la base de ser aceptado como aprendiz es tener el don de poder curar y un llamado para insertarse en el proceso de aprendizaje, no solamente basta la vocación y el deseo de ejercer el oficio.

El desprestigio hacia la medicina tradicional maya (en contraste a otras medicinas alternativas como la homeopatía o la acupuntura, que gozan de cierto prestigio) incluye también la falta de recursos para los que enseñanza y los aprendices que no reciban becas para aprender estos oficios tradicionales (apoyo que obtienen cuando estudian en una institución de educación y formación formal).

Los enfoques de rescate de la medicina tradicional principalmente se dirigen a la parte tangible, proceso de partería y sobre todo la herbolaria. Sin entrar en detalles de los procesos del cultivo de plantas medicinales, su producción amplia y fuera del entorno natural acostumbrado, el análisis de las propiedades farmacológicas hasta su sustitución por productos sintéticos, se debe incluir la responsabilidad social de estos procesos de apropiación de conocimientos empírico. Aunque se invierta mucho en la investigación y producción de medicamentos, no es posible que las farmacéuticas ganen con la herbolaria de los pueblos indígenas y ellos ni tienen acceso a la medicina moderna, ni tienen la revaloración y reconocimiento, tampoco recursos para la transmisión de sus conocimientos a aprendices para asegurar la persistencia de la medicina tradicional. Parte del reconocimiento del saber intelectual de los médicos y parteras tradicionales debería consistir en proporcionarles a ellos y sus aprendices fondos para estos procesos de enseñanza y aprendizaje a su manera y bajo su tutela y con el apoyo profesional y científico cuando y en qué forma lo desearan.

## VI. REFERENCIAS

Arcila Novelo, Russell R. / Gabriel, Marianne / Maldonado Rodríguez, Nadia C. (2013) “Revalorización de la medicina tradicional maya en las comunidades de influencia de la organización Jacinto Pat en el sur de la península de Yucatán. Ingresos justos por su oficio y sus productos”. Proyecto Sedesol-Indesol, 2013.

Arcila Novelo, Russell René / Gabriel, Marianne / Maldonado Rodríguez, Nadia Celia (2015 a) Revalorización de la Medicina Tradicional Maya en las Comunidades de Influencia de la

Organización de Médicos Tradicionales Jacinto Pat en el Sur de la Península de Yucatán. En: Canto Sáenz, Rodolfo; Zarco Salgado, Margarita (coord.): Extensión y Responsabilidad Social. Los proyectos sociales en comunidades de aprendizaje implementado en la Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán: Ediciones UADY, 2015: 461-489.

Arcila Novelo, Russell R. / Gabriel, Marianne / Maldonado Rodríguez, Nadia C. (2015 b) Espacios de aproximación intercultural de los saberes tradicionales mayas. Ponencia presentada en el 4th Global Congress for Qualitative Health Research, March 18-20, 2015 en Mérida, Yucatán, México. Universidad Autónoma de Yucatán, Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi, Unidad Biomédica.

Arcila Novelo, Russell R. / Gabriel, Marianne / Maldonado Rodríguez, Nadia C. (2015 c) Revalorización y revitalización de la medicina tradicional como estrategia de salvaguardia de patrimonio cultural intangible. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Cuernavaca, Morelos, 3 a 6 de septiembre 2015 (Manuscrito entregado para su publicación).

Arcila Novelo, Russell R. / Gabriel, Marianne / Maldonado Rodríguez, Nadia C. (2017) “Interacción de Comunidades Interculturales (ICI)”. Ponencia presentada, en el V Foro Regional “Los compromisos sociales y territoriales: de Córdoba 1918 a los objetivos de desarrollo sostenible 2030 - balance y perspectivas”. Observatorio Regional de Responsabilidad Social para América Latina y El Caribe (ORSALC) 2017. Lima, Perú, septiembre 2017.

Arzápalo Marín, Ramón: (2005) La ciencia médica del maya peninsular. Perspectivas sincrónica y diacrónica. En: Península vol. 1, no. 0: 17-28.

Asociación de Servicios Comunitarios de Salud (ASECSA) / Eder, Karin / García Pú, Manuela (2002) Modelo de la medicina indígena en Guatemala. Expresiones del modelo en el grupo q'eqchi'. Editorial Magna Terra, Guatemala, 2004.

Brinkmann, David (2012) Heilen und geheilt werden in Teabo – Hybride Medizinkulturen und ihre Akteure im ländlichen Yucatán. Eine empirische Fallstudie. Magisterarbeit. Bonn: Philosophische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 2012.

Calan Tan, Samuel Antonio (2012) Interculturalidad y cosmovisión maya. México: USAID / Climate Change, 2012.

Gabriel, Marianne (2010) Reciprocidad y equilibrio – conceptos claves de la cosmovisión maya en rituales y ceremonias. En: Gabriel, Marianne / Liljefors Persson, Bodil (eds.): Mesoamerican Rituallity and Cosmovisión. Acta Americana, Journal of the Swedish Americanist Society / Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas. Vol. 18, No 1 & 2 (2010): 73-99.

Gabriel, Marianne (2014) La terapéutica maya peninsular en el marco de conflicto con la medicina intercultural y moderna. Manuscrito de conferencia, 2014.

Gubler, Ruth (1997) La medicina tradicional en Yucatán: fuentes coloniales. En: Arzápalo Marín, Ramón / Gubler, Ruth (Comp.): Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad. Mérida, Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 1997: 71-92. (Memorias, 2)

Gubler, Ruth (2001) La Medicina tradicional en Yucatán a través de los siglos. En: Gubler, Ruth (Coord.), Martel, Patricia (Comp.): Yucatán a través de los siglos. Memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador 1997. Mérida, Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2001: 229-247. (Memorias, 5).



Gubler, Ruth (2010) Continuity vs. Change in traditional yucatec curing practices: a tradition in Crisis. En: Gabriel, Marianne / Liljefors Persson, Bodil (eds.): Mesoamerican Rituality and Cosmovisión. Acta Americana, Journal of the Swedish Americanist Society / Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas. Vol. 18, No 1 & 2 (2010): 121-148.

Maldonado Rodríguez, Nadia C. / Gabriel, Marianne / Arcila Novelo, Russell R. (2014) Entre la terapéutica tradicional y el manejo popular. Ante la utopía de una atención pertinente integral e intercultural. Ponencia presentada en el IX Congreso Mexicano de Etnobiología, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 27 abril – 2 mayo 2014.

**SISTEMAS EPISTEMOLÓGICOS-OTROS:  
CONOCIMIENTOS LOCALES Y LA ESCUELA  
EN LA COMUNIDAD WIXÁRIKA DE WAXIETI**

García Chapinal, Itxaso

# SISTEMAS EPISTEMOLÓGICOS-OTROS: CONOCIMIENTOS LOCALES Y LA ESCUELA EN LA COMUNIDAD WIXÁRIKA DE WAXIETI (MÉXICO)

## I. INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XVI se ha impuesto en América Latina a partir de la colonialidad un sistema de conocimiento ajeno a las poblaciones locales. Éste se caracteriza por basarse en las experiencias occidentales y aceptarlas como “universales”. No obstante, las comunidades marginadas por la colonialidad han resistido y han mantenido sus sistemas epistemológicos, como ejemplifica el caso de Miwaxieti, una comunidad wixárika (México).

La llegada de la escuela ha creado tensiones en las comunidades puesto que interfiere en su educación local, es decir, en la transmisión y reproducción de sus saberes y en su sistema epistemológico. Ante esta situación es necesario valorar la epistemología local y analizar el papel que cumple la escuela, cómo influye en el sistema de conocimientos local y cuál es la opinión de los habitantes al respecto.

## II. LA COLONIALIDAD Y SU SISTEMA EPISTÉMICO

Desde la llegada de los europeos a América, se ha impuesto en este continente un patrón que margina a las personas indígenas, sus experiencias y sus conocimientos. Este patrón, así como su sistema social, económico y político, se basa en la colonialidad. Ésta es la unión de ciertos estados en un sistema jerárquico interestatal (Quijano/ Wallerstein 1992:551). Su jerarquización se basa en la raza, es decir, en las supuestas diferencias biológicas que sitúan por naturaleza a una persona en una escala inferior que a otras (cf. 553).

Esta clasificación racial no sólo influye en las relaciones sociales y económicas, sino también en los sistemas de conocimiento. El sistema epistemológico de la colonialidad se basa en las experiencias europeas, que son consideradas universales y objetivas. De esta manera, se olvida su localización (¿por qué, cuándo, dónde, por quién, con qué objetivo se produce el conocimiento?), al mismo tiempo que se tachan otros conocimientos como subjetivos o irracionales, marginándolos (Santa María Delgado 2007:199). Sus características más destacables son el método científico, la universidad como centro de producción de conocimiento y la división entre religión y ciencia.

En América Latina los europeos impusieron este sistema como único y, tras las guerras de independencia, las clases políticas e intelectuales lo aceptaron como propio y se involucraron activamente en su expansión. Por lo tanto, la colonialidad y su epistemología siguen vigentes en América Latina, imponiéndose sobre poblaciones marginadas, como los indígenas (Garcés 2007: 226). Un ejemplo de ello es el ímpetu con el que diferentes Estados de la región han impulsado la escuela pública.

La colonialidad también influye en la clasificación de los idiomas. Según sus reglas, el conocimiento debe de estar escrito en las lenguas imperiales europeas (español, portugués, italiano, francés, alemán, inglés). Después de las guerras de independencia, estas lenguas, especialmente el español y el portugués en América Latina, se convirtieron en las “lenguas nacionales” y en una herramienta fundamental para la construcción de unidades nacionales homogéneas (Mignolo 2000: 292). En este contexto, los demás idiomas quedan limitados al uso cotidiano y a expresiones culturales de los pueblos, pero en ningún caso para crear ciencia (Garcés 2007: 226).

Esta inferioridad de los saberes y los idiomas se ha extendido a las personas poseedoras de estos, a las que se les ha despojado de su posición de seres humanos y se ha afirmado su no-existencia. Esta expansión de la colonialidad a las personas se ha identificado como la “colonialidad del ser” (Walsh 2007: 29).

Le educación pública, especialmente la primaria, ha jugado un papel fundamental en la expansión y fortalecimiento de la epistemología colonial entre las poblaciones marginadas. Bajo lo que la clase política considera “educación de calidad” se ha impuesto como único sistema de conocimiento, ocultando así las desigualdades, el racismo y las jerarquías de género que implica (Mignolo 2014: 64). Actualmente, en las regiones indígenas de México se aplica un programa intercultural bilingüe en la educación primaria. No obstante, la interpretación de la interculturalidad y su aplicación en el sistema educativo mexicano tiene grandes limitaciones. En primer lugar, se ha entendido “lo intercultural” de forma unidireccional, como un deber de los pueblos indígenas para saber actuar en un contexto marcado por la discriminación y su carácter subalterno (Walsh 2010: 80). Además, se ha interpretado en términos lingüísticos, pero no se ha dado importancia a otras formas de pensar y de ver el mundo (cf. 81). Tampoco se ha considerado la opción de que la sociedad no indígena aprenda de otras formas de pensar y de conocimiento, ni el intercambio de saberes entre los diferentes grupos marginados. Por lo tanto, a pesar del cambio de discurso, el sistema educativo sigue sin considerar los conocimientos y sistemas epistémicos de la población a la que va dirigida.

### III. CONOCIMIENTOS – OTROS: EL CASO DEL PUEBLO WIXÁRIKA

A pesar de la marginalización y la imposición de la colonialidad y su epistemología, los pueblos indígenas han mantenido su sistema de conocimientos, principalmente caracterizados por la oralidad. Un ejemplo de esta resistencia es el pueblo wixárika.

Sus comunidades de origen se sitúan en la Sierra Wixárika, en la región del Gran Nayar. La República de México reconoce como wixárika un área de poco más de 4.000 km<sup>2</sup> (Ramírez de la Cruz 2002: 73). No obstante, el kiekari, como ellos llaman a su territorio, abarca una superficie de aproximadamente 90.000 km<sup>2</sup> (Liffman 2012: 94). Esta extensión está delimitada por grandes centros ceremoniales: Xapawiyeme (isla de los Alacranes, Jalisco) al sur, Hauxamanaka (Cerro Gordo, Durango) al norte, Haramara (San Blas, Nayarit) al oeste y Pariya Tekia (Cerro Quemado, Wirikuta, San Luis Potosí) al este. A estos cuatro lugares se le suma uno más en el centro, Teakata (Santa Catarina, Jalisco), el único que se encuentra en el territorio oficialmente reconocido como wixárika.

Gracias al control que los wixáritari han mantenido sobre su territorio y la entrada de extranjeros en éste, han podido conservar numerosos rasgos culturales. Esta situación se debe a cierto grado de autonomía que tuvieron durante la Colonia. Hasta 1722, año en el que la región fue conquistada, la Corona les otorgó ciertos privilegios, como tierras o la libertad de culto, a cambio de apoyo esporádico en la lucha contra las poblaciones del norte (Neurath 2002: 74). Después de la conquista, la presencia de colonos o miembros religiosos católicos aumentó, pero nunca estuvieron completamente integrados en el sistema colonial. No obstante, esto no fue un impedimento para adoptar nuevos utensilios o costumbres, como instrumentos musicales o la ganadería (cf. 21).

El mantenimiento de rasgos culturales y de su conocimiento ha llamado la atención de antropólogos desde finales del siglo XIX. Desde entonces, se han analizado por separado elementos del sistema epistemológico wixárika, como el idioma, el significado del territorio o sus rituales. Esta división no responde a las características de la epistemología wixárika, sino a la distinción entre religión y ciencia impuesta por la colonialidad. A continuación, analizaré los

elementos más importantes del sistema epistemológico wixárika basándome en el trabajo de campo que realicé en la comunidad de Miwaxieti, al norte de Jalisco.

### *III.1 Territorio: significado y usos*

El espacio que habitan los wixáritari para ellos no tiene sólo un valor económico, donde cultivan, sino también cultural. El hecho de que el kiekari abarque una extensión tan amplia, puede interpretarse como reflejo del pasado nómada o seminómada del grupo (Iturrioz Leza 2004: 216). La geografía es parte de la cosmología wixárika y el paisaje evidencias que cuentan su pasado, como si de “un escrito conceptual” se tratara (Liffman 2012: 104). Las peregrinaciones a lugares sagrados son una forma de leer y revivir esa historia, al mismo tiempo que se reivindica ese territorio como propio. Este mensaje se refuerza en las fiestas a través de las canciones de los mara’akate, o chamanes, que describen estos viajes como caminos ancestrales que deben seguir reproduciéndose (cf. 116).

Es por esto que la invasión de tierras que los wixáritari han sufrido desde la época colonial no es sólo una amenaza para su alimentación, sino también para su continuidad cultural. Uno de los símbolos por la lucha de su territorio en la actualidad es la gran movilización que surgió en contra de la explotación minera en la sierra de Real de Catorce, donde se encuentra Wirikuta, uno de los lugares sagrados wixárika más importantes. En este contexto, las peregrinaciones se han convertido en una herramienta política para defender sus reclamos territoriales (cf. 50).

El uso del territorio también está fuertemente ligado a su sistema de conocimientos. La principal actividad es la agricultura de subsistencia, que tiene un gran valor social y cultural. La vida familiar y social se organizan alrededor del cultivo de la milpa, cuyo principal producto es el maíz, en sus cinco variantes regionales. Este cereal es básico para el sistema wixárika, tanto que se consideran “los guardianes de los colores del maíz” (Anaya Corona/ Guzmán Mejía 2007:179).

La milpa es un elemento de unión no sólo de la familia, sino de toda la comunidad. Por un lado, todos los miembros de la ranchería colaboran en el cultivo del terreno familiar. Es un momento importante de transmisión de conocimientos de una generación a otra. Aquí, a través de la participación, los niños y jóvenes aprenden no solo los métodos tradicionales de cultivo sino también la simbología del maíz y su función en la cultura wixárika (cf. 175). Por otro lado, es una actividad que reúne a toda la comunidad. Al inicio y final de la siembra se llevan a cabo rituales en los centros ceremoniales en los que la comunidad se reúne y guiada por los mara’akate y otros cargos religiosos ofrendan tanto a los dioses como a los ancestros (Neurath 2002: 512). Estos rituales son un importante mecanismo social para reafirmar la identidad étnica, así como para transmitir y reproducir su cosmovisión (cf. 517).

### *III.2 Familia y mara’akame: fuentes de información y transmisión*

Los encargados de transmitir los conocimientos a las nuevas generaciones son los miembros mayores de las familias y los mara’akate (mara’akame en singular). Estos últimos juegan un papel social clave en las comunidades wixáritari. Cumplen diversas funciones, desde curandero hasta consejero y líder religioso. Reciben una formación especial muy larga que les convierte en expertos de la cultura y conocimiento local. Tienen el poder de comunicarse con los dioses a través de sueños, jícaras o pequeños cuencos hechos con calabaza, y la consumición del peyote, un cactus con efectos alucinógenos. Al mismo tiempo, su dios tutelar es Tatewari, el abuelo fuego, que representa la sabiduría y la ancianidad, dos elementos muy relacionados en la epistemología wixárika (Iturrioz Leza 2004: 165).

Como expertos, se encargan de una parte de la educación de los niños (Anaya Corona y Guzmán Mejía 2007: 137). Su función de maestro se muestra especialmente en la fiesta de Tatei Neixa, después de la recogida de los primeros productos de la milpa. Esta fiesta simboliza la iniciación de los niños de seis años en “el costumbre” (Neurath 2002:186). Junto con los niños, el mara’akame encargado de la ceremonia canta una canción que describe el primer viaje de los dioses a Wirikuta, uno de los centros ceremoniales más importantes. De esta manera, los pequeños no sólo aprenden el camino de los dioses, sino también las marcas que estos dejaron en el paisaje (cf. 290). La canción se podría interpretar como una lectura del paisaje.

Por otra parte, son los adultos de la familia, los padres y los abuelos, los encargados de transmitir a las generaciones más jóvenes el conocimiento local en el día a día. En el seno de la familia los niños aprenden conocimientos prácticos de interacciones cotidianas, como a hacer tortillas, coser o ir a por leña (Anaya Corona/ Guzmán Mejía 2007: 137). Es importante no olvidar que estos conocimientos prácticos están ligados a un complejo sistema epistemológico y de creencias. A través de la repetición y el aumento de sus responsabilidades en las actividades, los jóvenes asimilan la información. Asimismo, las reuniones familiares alrededor del fuego son otro momento importante de transmisión.

Es importante destacar el papel que tienen los ancianos de la comunidad en el sistema epistemológico wixárika. Son valorados por sus experiencias, ya que han vivido y/o participado en acontecimientos importantes en la historia wixárika. Además, conocen las historias de generaciones anteriores que ya no viven. Por ello, se les considera un vínculo entre el pasado y el presente y de la transmisión de esos conocimientos que poseen depende la continuidad del grupo (Iturrioz Leza 2004: 169). Por lo tanto, no sólo son una fuente de información por su relación con el pasado, sino que también juegan un papel importante en el futuro wixárika.

### *III.3 Idioma y oralidad*

Otro elemento identitario importante para los wixáritari es su idioma, el wixárika. Cuando se les pregunta qué les hace ser wixárika, muchos destacan el idioma. Éste pertenece a la familia lingüística yuto-azteca, una de las más extensas de América, y está estrechamente emparentado con el cora, lengua del grupo indígena homónimo con el que también comparten rasgos culturales (cf. 17).

Además de su importancia para la identidad grupal, es una herramienta básica para la transmisión de conocimiento local. Muchas palabras contienen significados simbólicos (cf. 159) y hacen referencia a conceptos que, en otros idiomas, como el castellano, no existen.

Al mismo tiempo, los conocimientos se transmiten oralmente. En las actividades diarias o momentos de reunión familiar, los adultos cuentan a los más jóvenes, historias de la comunidad o les explican el simbolismo de la acción en la que están trabajando, por ejemplo, en la siembra de la milpa.

## **IV. LA ESCUELA: CONFLICTO ENTRE CONOCIMIENTOS**

En Miwaxieti, como en otras comunidades wixáritari, el sistema epistemológico wixárika no es el único en la comunidad. A través de las instituciones estatales, como el centro de salud o las escuelas, la epistemología colonial está presente en la comunidad. Estas instituciones se basan en los contenidos y métodos de las universidades, por lo que en muchas ocasiones hay tensiones o conflictos, puesto que contradicen o no tienen en cuenta los conocimientos locales.

Cuando se les pregunta a los ancianos de Miwaxieti por su historia, se destaca la llegada de la escuela primaria como un punto de inflexión. Es por ello que me centro en las tensiones que existen entre la educación pública primaria y el sistema de conocimientos wixárika. Al mismo tiempo, es el ciclo escolar que más niños completan. Generalmente, los entrevistados se refieren a la primaria (desde los 6 hasta los 11 años) como “la escuela”, por lo que usaré este mismo término para referirme a la educación que los niños en Miwaxieti reciben en las aulas de la Secretaría de Educación Pública entre los 6 y los 11 años. La primera escuela se inauguró en la década de los 80 y en la actualidad, también hay un aula preescolar (desde los 3 hasta los 5 años) y una secundaria (desde los 12 hasta los 14 años).

#### *IV.1 Maestros y libros en cuestión*

Entre los contenidos que se imparten en la escuela, los adultos destacan el hecho de que los niños aprenden castellano, así como a leer y escribir. A pesar de ser una institución ajena, la aceptan, ya que ayuda a compensar las desigualdades reconocidas en relación con la sociedad mayoritaria (Durin/ Rojas 2005:166). Se espera que estos conocimientos ayuden a mejorar la situación de la comunidad, como explica un anciano que participó en el debate sobre la entrada de la escuela en la década de 1980: “[parafraseando una conversación] a partir de estos tiempos tendrán sus escuelas, que no les falte los estudios de los niños para que estudiados puedan apoyar a su comunidad y puedan salvar al pueblo”.

No obstante, la escuela se relaciona con la pérdida de interés y de identidad cultural entre los más jóvenes. El mismo anciano afirma que “ahora en la escuela como que ya no valoran todo eso [cazar, cultivo de la milpa, honrar a los ancestros]”. Esta misma opinión la comparten también madres de familia que asistieron a la escuela. Una joven madre de familia, de unos 20 años, dice que “la escuela les mete otras ideas [a los niños]”. Otra, que tiene tres hijos en edad escolar y cursó hasta la secundaria, se queja de que aprenden “nada más lo que dicen los libros”. Las dos coinciden en la importancia del conocimiento wixárika, descrito como hacer ofrendas o tejer, para el buen desarrollo personal de sus hijos.

Por su parte, el mara’akame asegura que “cuando se nos pide nuestros hijos, los padres de familia entregamos a los hijos al inicio del ciclo escolar pero no hay quien se encargue a vigilar culturalmente a los niños y maestros”. En estas declaraciones se muestra, por un lado, la desconexión entre la escuela y la comunidad en general, ya que “entregan” a los hijos, como si el hecho de asistir a la escuela los alejaría de su familia, a pesar de seguir viviendo con ella. Por otro lado, señalan a los profesores como parte del problema, a pesar de ser wixáritari, ya que, aunque ellos son los que reciben a los niños, no les transmiten los conocimientos locales.

Los profesores comparten, parcialmente, las opiniones mencionadas antes. Los cinco maestros, entre los que se encuentra una mujer, concuerdan que los conocimientos locales se están perdiendo porque los libros sólo hacen referencia a contextos urbanos y castellanoparlantes. Esta afirmación se confirma echando un vistazo a los libros escolares, que reparte el gobierno gratuitamente. Por ejemplo, los libros de castellano sólo van dirigidos a sus hablantes nativos. Igualmente, en el libro de la asignatura de “Formación Cívica y Ética” de sexto grado (2016), donde se tratan temas políticos y sociales, se les pregunta a los estudiantes si conocen a alguien que hable algún idioma indígena (cf. 89), cuando en la comunidad el primer idioma es el wixárika.

Los maestros, que en primaria son wixáritari, no se consideran aptos para impartir contenidos locales. Ni ellos ni los libros son fuentes de información en la epistemología wixárika. Esta situación ha creado tensiones entre profesores, padres de familia y el mara’akame que critica fuertemente a los maestros: “ustedes son gente wixáritari, aquí se les ha encargado toda comunidad, vienen a trabajar desde afuera, (...) nos han pedido nuestros hijos, ahora cuídenlo”. Añade que no

valoran los usos y tradiciones wixáritari y les reprocha que se comporten como teiwarixi, que literalmente significa vecino y es una forma de referirse a la sociedad mexicana no indígena. Esta desconfianza hacia los maestros, a pesar de ser wixáritari, puede que esté relacionada con el hecho de que su formación es ajena a la comunidad. Estos reciben su formación en la Universidad Pedagógica Nacional (UNP), por lo que pasan varios años fuera de sus comunidades de origen.

#### *IV.2 Jerarquía entre idiomas*

Oficialmente, el sistema educativo actual es bilingüe. En la escuela las clases se imparten en castellano y wixárika. Sin embargo, no se da el mismo uso e importancia a los dos idiomas, lo que influye en el proceso de identidad, ya que, como se ha mencionado anteriormente, el idioma materno es un elemento identitario clave para los wixáritari.

El castellano es una herramienta importante tanto para defender a la comunidad como para participar en procesos políticos y sociales a nivel regional, estatal o nacional. Es una de las razones por las que muchos padres quieren que sus hijos asistan a la escuela. A pesar de ello, también lo consideran una amenaza. Los profesores imparten las clases en castellano y usan el wixárika para aclarar dudas. Esta diferencia va en aumento según los cursos avanzan y en sexto, el último curso, prácticamente desaparece. Ésta no es una decisión personal de los maestros de Miwaxieti, sino la regla institucional. Además, los profesores argumentan que los alumnos tienen que dominar bien el castellano al final de la primaria, ya que la secundaria se imparte íntegramente en este idioma y los profesores no son indígenas.

Es importante destacar que el hecho de aprender nuevos idiomas no es dañino. El problema surge a raíz de la jerarquización de los idiomas que impone la colonialidad y la subordinación que ello implica para los hablantes nativos de lenguas no dominantes.

En la escuela, también aprenden a escribir y leer el wixárika. Sin embargo, la calidad de este aprendizaje deja mucho que desear. En primer lugar, el wixárika es principalmente una lengua oral. Solamente en las últimas dos décadas los lingüistas, que no pertenecen al grupo étnico, han desarrollado un sistema de escritura con el alfabeto latino. Éste se imparte en las escuelas, pero los profesores no reciben una formación adecuada para ello, ya que es un sistema en constante cambio. Asimismo, el contenido que se imparte en el idioma materno, los ejercicios que los alumnos tienen que llevar a cabo, están desconectados de los conocimientos locales o el significado simbólico de muchas palabras. Como consecuencia, hay una pérdida colectiva del simbolismo de algunos términos entre las nuevas generaciones, por lo que a veces no comprenden el código de reglas culturales o usan incorrectamente algunas palabras (Iturrioz Leza 2004:159).

#### *IV.3 Negociaciones*

A pesar de los conflictos, nadie en la comunidad quiere expulsar la escuela. Desde sus experiencias y formaciones, los diferentes actores sociales de Miwaxieti proponen varias soluciones.

Por una parte, los maestros quieren crear libros de lectura, no sólo de texto, en el idioma materno. Al mismo tiempo, la maestra de primero y segundo propone crear un currículum con contenidos locales con la ayuda de los padres de familia o el mara'akame que reconozca las fuentes de información del sistema local.

El mara'akame también le gustaría implicarse en la escuela. Su propuesta es crear una nueva figura, un “asesor cultural” u “orientador tradicional” que conozca “nuestra historia, identidad y cosmovisión”. Su función sería supervisar que tanto los niños como los maestros cumplan las reglas



culturales wixáritari, como hacer las ofrendas necesarias en la escuela para que los niños aprendan mejor.

Una anciana de unos 80 años relaciona el abandono por parte de las generaciones más jóvenes de prácticas religiosas y culturales, como las ofrendas en los sitios sagrados y el tukipa o centro ceremonial, con la pérdida de conocimientos locales. Por lo que su propuesta es que los más jóvenes se encarguen de llevar a cabo ciertas ofrendas mínimas. Desde mi punto de vista añado que el hecho de hacerse cargo de este tipo de actividades puede ser muy positivo, ya que estos actos son momentos importantes de transmisión donde aprenden y practican al mismo tiempo conocimiento locales, además de usar vocabulario rico en simbolismo unido a reglas culturales.

## V. CONCLUSIÓN

Como se puede observar con el ejemplo de la escuela primaria en Miwaxieti, la colonialidad sigue vigente en América Latina. La clase política e intelectual latinoamericana ha asumido como propio el sistema epistemológico decolonial, que se basa en las experiencias occidentales y en considerarse universal, y persisten en imponerlo a poblaciones marginadas por el mismo sistema. La educación pública primaria es una herramienta clave en este proceso.

No obstante, los grupos indígenas han resistido y han mantenido sus propios sistemas de conocimiento, como muestra el caso de los wixáritari. La epistemología wixárika se caracteriza por su relación con la geografía, la importancia de los ancianos y el mara'akame como fuentes de información y en el proceso de transmisión, así como por la oralidad y el aprendizaje a través de la práctica.

Entre el sistema local de conocimiento y la escuela, que es percibida como institución ajena, han surgido tensiones. La educación pública es considerada útil, porque pueden aprender castellano y a leer y escribir, pero la sienten como una amenaza para su epistemología a pesar de los programas interculturales bilingües. Es por ello que nadie en la comunidad quiere expulsar la escuela, sino adaptarla a sus necesidades y realidad social.

Es por ello que se debe poner en cuestión el sistema epistémico colonial y reconocer la variedad de conocimientos que existen. Es necesario también preguntarse cómo se debe adaptar la escuela a las necesidades locales y cómo se puede implicar a la población en el proceso de toma de decisiones de políticas que les influyen directamente.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Anaya Corona, María del Carmen/ Guzmán Mejía, Rafael (2007). *Cultura de maíz-peyote-venado: sustentabilidad del pueblo wixárika*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Conde Flores, Silvia/ Conde Flores, Laura Gabriela (2016). *Formación cívica y ética*. Sexto grado. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.

Durin, Séverine/ Rojas Cortés, Angélica (2005). "El conflicto entre la escuela y la cultura huichola: traslape y negociación de tiempos". En: *Relaciones* 26, 101, pp. 148-190.

Entrevistas personales en los miembros de la comunidad de Miwaxieti. Marzo-Abril 2015.

Garcés, Fernando (2007). "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". En: Castro-Gómez, Santiago / Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogota: Siglo del Hombre Editores, pp. 217-242.

Iturrioz Leza, Jose Luis (2004). *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*. Guadalajara: Secretaría de Cultura.

Liffman, Paul M (2012). *La territorialidad wixárika y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora: Colegio de Michoacán.

Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Neurath, Johannes (2002). *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Ciudad de México: CONALCUTA-INAH/Universidad de Guadalajara.

Quijano, Anibal/ Wallerstein, Immanuel (1992). "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". En: *International Social Science Journal* 44, pp. 549-557.

Ramírez de la Cruz, Xitakame Julio (2002). "Nosotros los huicholes". En: Iturrioz Leza, Jose Luis et al. (ed.). *Reflexiones sobre la identidad étnica Guadalajara*: Universidad de Guadalajara, pp. 71-78.

Santamaría Delgado, Carolina (2007). "El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos". En: Castro-Gómez, Santiago / Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 195-216.

Walsh, Catherine (2007). "Interculturalidad, colonialidad y educación". En: *Revista Educación y Pedagogía* 19, 28, pp. 25-35.

(2010). "Interculturalidad crítica y educación intercultural" En: Viaña, Jorge/ Tapia, Luis/ Walsh, Catherine. *Construyendo Interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, pp.75-96.

# **A EXPERIÊNCIA DO “PONTO DE MEMÓRIA” NA ESPANHA**

Elisa Tavares Duarte

## A EXPERIÊNCIA DO “PONTO DE MEMÓRIA” NA ESPANHA

### I. ANTECEDENTES. O INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS (IBRAM).

Em 2003, durante o primeiro governo do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o projeto de criação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) surge com a finalidade de gerir as políticas públicas para as instituições museológicas brasileiras. Não obstante, foi necessário esperar até 2009, para que o governo brasileiro sancionasse a Lei nº 11.906, de 20 de janeiro, através da qual se criava o IBRAM como autarquia federal, vinculado ao Ministério da Cultura (MinC). Até 2009, as políticas de apoio à museologia estiveram regidas pelo Departamento de Museus e Centros Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DEMU/IPHAN).

No artigo 2º da referida lei, definia-se instituições museológicas como:

os centros culturais e de práticas sociais, colocadas a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, que possuem acervos e exposições abertas ao público, com o objetivo de propiciar a ampliação do campo de possibilidades de construção identitária, a percepção crítica da realidade cultural brasileira, o estímulo à produção do conhecimento e à produção de novas oportunidades de lazer. (Lei nº 11.906).

Ainda assim, essas instituições deveriam dispor-se a tarefas de “comunicação, investigação, interpretação, documentação e preservação de testemunhos culturais e naturais” (Lei nº 11.906). Por outra parte, ao IBRAM caberia “garantir os direitos das comunidades organizadas de opinar sobre os processos de identificação e definição do patrimônio a ser musealizado” (Lei nº 11.906).

Além da missão de desenvolver políticas públicas, culturais, para garantir, preservar e divulgar o patrimônio cultural brasileiro em instituições museológicas, o IBRAM assumiu a responsabilidade pela Política Nacional de Museus (PNM), que antes correspondia ao IPHAN. Na ocasião da criação do IBRAM, o então diretor do DEMU/IPHAN, o antropólogo José do Nascimento Jr., assumiu a presidência da instituição. Na nota publicada no *site* do Ministério da Cultura, em 21 de janeiro de 2009, Nascimento declara que:

A aprovação da criação do Ibram e da instituição do Estatuto de Museus (Lei nº 11.904/2009) estruturam o setor museológico brasileiro e colocam o Brasil no mesmo patamar dos países de grande expressão na área museológica. Essa é a maior reestruturação na área dos museus já ocorrida no Brasil. (Ministério da Cultura, 2009).

De 2009 a 2013, José do Nascimento Jr. presidiu a instituição, quando foi exonerado pela então ministra da Cultura, Martha Suplicy, passando a presidir o IBRAM o ex-prefeito da cidade Ouro Preto (MG), e ligado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB/MG), Angelo Oswaldo de Araújo Santos, entre julho de 2013 e dezembro de 2014. Atualmente, o presidente do IBRAM é o advogado e museólogo Marcelo Mattos Araujo, que foi secretário de estado da Cultura, de São Paulo, entre 2012 e 2016 (*Site* IBRAM).

Entre 2009 e 2015, os investimentos no setor da museologia no Brasil representaram um crescimento da ordem de 100% (IBRAM 2015:10). A criação de uma autarquia do MinC dedicada exclusivamente ao desenvolvimento da Museologia e museus no Brasil, levou também ao estabelecimento de linhas de atuação em consonância com as políticas internacionais, que foram progressivamente ratificadas pelo governo brasileiro. Neste contexto de florescimento da

Museologia como área de conhecimento e atuação profissional no Brasil, nasce, em 2009, o programa Pontos de Memória.

## II. A NOÇÃO DE MATERIAL E IMATERIAL NA NORMATIVA INTERNACIONAL.

Especialmente, a partir de 2010, as iniciativas locais de resgate de memória e dinamização social ganharam força no cenário brasileiro, em parte, graças a ações e programas específicos do IBRAM para proporcionar recursos, mecanismos técnicos e profissionalizantes de gestão cultural e museológica. Além disso, essas ações e programas deviam respeitar e valorizar “o patrimônio cultural de comunidades populares e tradicionais de acordo com suas especificidades” (Lei nº 11.906), permitindo a inclusão e visibilização de comunidades culturalmente determinadas, que até então não haviam tido espaço nos circuitos oficiais de cultura do país.

Nessa segunda parte do texto, importa ressaltar as linhas gerais da evolução das noções de patrimônio cultural e de museu, relevantes para compreender esse giro na política museológica brasileira, que possibilitou o desenvolvimento e a expressão cultural de comunidades brasileiras no Brasil e no exterior. Para tanto, consideraremos as definições estabelecidas em três textos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e o código deontológico do Conselho Internacional de Museus (ICOM)<sup>1</sup>.

A 17ª sessão da Conferência Geral da Unesco (1972) definia a noção de patrimônio cultural como através dos monumentos (arquitetônicos, artísticos ou arqueológicos), individuais ou em conjunto, e os locais de interesse (construídos ou naturais), que tivessem um valor “histórico, estético, etnológico ou antropológico” (Unesco 1972a). Não obstante, o conceito de patrimônio teve que esperar o século XXI para incorporar a noção de imaterialidade. O texto da *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (Unesco 2003) retoma alguns aspectos mais antigos da questão patrimonial, como a transmissão por tradição oral ou ritual entre gerações, incorporando a terminologia “salvaguarda”, para aquelas ações de preservação, manutenção ou pesquisa e promoção de bens culturais.

O texto da *Convenção*, elaborado na 32ª reunião da Unesco (Paris, 2003), reconhecia que uma das consequências do processo de mundialização e de transformação social era a criação de “*condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades, pero por el otro también trae consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial*” (Unesco 2003: 1). O mesmo texto, no artigo “*Definiciones*”, entendia patrimônio cultural imaterial como

(...) los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas – (...) – que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. (Unesco 2003: 2).

Paralelamente, a definição de museu foi ganhando novos contornos pela progressiva abertura da noção de objeto museológico. O documento elaborado na ocasião da Mesa Redonda de Santiago do Chile (1972) definia museu como

---

<sup>1</sup> É certo que, ao longo do século XX, outros marcos normativos abordaram a noção de patrimônio cultural como valor internacional, porém, para o espaço deste trabalho, foram selecionados os textos que consideramos mais influenciaram nas definições estabelecidas pelo IBRAM.

(...) institución al servicio de la sociedad, de la cual es parte inalienable y tiene en su esencia misma los elementos que le permiten participar en la formación de la conciencia de las comunidades a las cuales sirven y a través de esta conciencia puede contribuir a llevar a la acción dichas comunidades, proyectando su actividad en el ámbito histórico que debe rematar en la problemática actual: es decir, anudando el pasado con el presente y comprometiéndose con los cambios estructurales imperantes y provocando otros dentro de la realidad Nacional respectiva. (Unesco 1972b).

Essa nova definição de museu compreendia a ideia de pertencimento e reconhecimento da realidade de uma comunidade com base fundamental para a ação coletiva de intervenção social. Se os museus eram o lugar de conservação dos objetos da memória oficial para a valorização nacional, a partir desse momento, abria-se espaço para as expressões culturais e de identificação comunitária.

O texto da Mesa de Santiago foi elaborado conjuntamente entre a Unesco e o ICOM, formado em 1946, cuja missão é o “servicio de la sociedad y de su desarrollo y se compromete a garantizar la conservación y la transmisión de los bienes culturales” (site ICOM), sendo a única rede internacional para a promoção de políticas museológicas. O Código de Deontología del ICOM para los Museos, cuja primeira versão é de 1986 e a última revisão de 2004, diz que “los museos tienen contraídas obligaciones especiales para con la sociedad por lo que respecta a la protección, accesibilidad e interpretación de los testimonios esenciales que han acopiado y conservado en sus colecciones”. (ICOM, 2017).

Nesse sentido, se por um lado, a noção de patrimônio cultural imaterial elevava à condição de “cultura” as manifestações de comunidades populares e tradicionais, por outro, a renovada noção de museu, dava-lhes espaço e visibilidade nas instâncias oficiais de representação cultural.

### III. O PROGRAMA PONTOS DE MEMÓRIA E O PONTO DE MEMÓRIA: MEMÓRIA ORAL DA IMIGRAÇÃO BRASILEIRA NA ESPANHA.

No mesmo ano da criação do IBRAM, e em parceria com o programa Mais Cultura, do MinC e do programa Nacional de Segurança Pública e Cidadania (PRONASCI, Ministério da Justiça), ciava-se o programa Pontos de Memória, “com o objetivo de identificar, apoiar e fortalecer iniciativas de memória e museologia social pautadas na gestão participativa e no vínculo com a comunidade e seu território” (site IBRAM). Mas, foi somente em 2017, quando o programa foi definitivamente instituído no âmbito do IBRAM.

Em outubro de 2011, o programa publicou um edital para a seleção de 48 iniciativas desenvolvidas por “grupos, povos e comunidades em âmbito nacional e por comunidades de brasileiros no exterior” (IBRAM 2011), para o registro de práticas de memória social no âmbito da Museologia. Estas 48 ações estavam divididas em duas categorias: Categoria 1, com 45 prêmios para projetos desenvolvidos no Brasil, e Categoria 2, três prêmios para projetos relacionados com as diásporas brasileiras no exterior. As propostas a serem desenvolvidas no exterior deveriam ser apresentados por

(...) pessoa física, brasileiro(a) nato (a) ou naturalizado (a), maior de 18 anos, para desenvolver iniciativa de memória social que se caracterize pelo envolvimento e participação de comunidade de brasileiros no exterior em ações de registro e representação da sua memória, com vistas à realização de atividades museais junto à comunidade a que esteja diretamente relacionada. (IBRAM 2011).

O referido texto definia também “atividades museais” como

(...) aquelas relacionadas à memória social e à valorização, pesquisa, preservação, conservação, comunicação e sustentabilidade dos bens culturais de natureza material e imaterial de comunidades e localidades; que tenham como consequência: o respeito à diversidade cultural, a promoção da dignidade humana, o protagonismo cidadão, o direito à cultura, à memória e ao desenvolvimento social. (IBRAM 2011).

Dois meses depois da publicação deste primeiro edital, o resultado foi divulgado no *Diário Oficial da União*, e a iniciativa Ponto de Memória: Memória Oral da Imigração Brasileira na Espanha (adiante Ponto de Memória na Espanha) havia sido selecionada entre os projetos a serem desenvolvidos no exterior (DOU 2011). Em novembro de 2012, o programa publicou o segundo edital, com a seleção de até 50 projetos para âmbito nacional e dez para o exterior, sendo a iniciativa Ponto de Memória na Espanha contemplada novamente; e, em 2014 foi publicado o último edital do programa, para seleção de três ações desenvolvidas por comunidades de brasileiros no exterior, e excluindo da convocatória as contempladas nas edições anteriores (Programa Pontos de Memória s/d). Nesse sentido, o Ponto de Memória na Espanha desenvolveu atividades sob o amparo do programa Pontos de Memória entre os anos de 2013 e 2015.

Ora, das definições de patrimônio cultural imaterial, museu e atividades museais se desprende a natureza inclusiva dos seus significados, no sentido de desenvolvimento social e cultural das comunidades, ademais, localmente definidas. E aí residia um dos grandes desafios que o Ponto de Memória na Espanha encontrou para a aplicação conceitual da proposta: a noção de comunidade vinculada a uma territorialidade (Haesbaert 1997), como referência de identificação cultural, portanto, fundamental para o próprio reconhecimento como coletividade. No caso do Ponto de Memória na Espanha, a referência de comunidade, obviamente, não podia passar pela delimitação geográfica, mas sim pela vivência da experiência migratória. Deslocava-se, assim, a noção de identificação étnica (Barth 1976) da relação comunidade-território, para a de “ser brasileiro(a) fora do Brasil”, na construção da memória (Reis 2007; Halbwachs 1990; Le Goff 1990) da experiência migratória (Tavares Duarte, 2018).

Assim, o objetivo principal do Ponto de Memória na Espanha era a construção de um acervo em formato digital, disponível de forma gratuita, resultado do registro de testemunhos da memória da imigração brasileira na Espanha. Essa proposta implica em considerar os relatos da vivência das migrações como ferramenta para ressignificar a identidade individual e coletiva na sociedade de destino. E recorde-se, finalmente, que memória é, também, a faculdade que permite que o indivíduo se pense no tempo e nos estados sucessivos da sua vida (Candau 2016: 116), mas essa elaboração se manifesta, entre outras coisas, através da função afetiva de narrar.

#### IV. ACERVO

Finalmente, nessa última parte do texto, apresentaremos uma descrição geral das atividades desenvolvidas pelo Ponto de Memória na Espanha, que possibilitaram a criação de um acervo sobre a experiência migratória brasileira na Espanha, formado por três tipos de registro: as entrevistas individuais, o programa de rádio *Cón más Brasil*<sup>2</sup> e os documentários temáticos<sup>3</sup>. Não

---

<sup>2</sup> Todos os programas emitidos estão reunidos no perfil do Com más Brasil na plataforma IVOXX, em [[https://www.ivoxx.com/escuchar-con-mas-brasil\\_nq\\_52806\\_1.html](https://www.ivoxx.com/escuchar-con-mas-brasil_nq_52806_1.html)] e também em Facebook [<https://www.facebook.com/conmasbrasil/>]. Além dos podcasts, depois da primeira temporada do programa na rádio USAL, foi publicado o catálogo Com más Brasil, que reúne fotografias, links para as emissões, contatos dos artistas entrevistados. O catálogo está disponível em [[https://issuu.com/pontodememoriaespanha/docs/exposici\\_\\_n\\_con\\_m\\_\\_s\\_brasil](https://issuu.com/pontodememoriaespanha/docs/exposici__n_con_m__s_brasil)].

<sup>3</sup> Os documentários produzidos estão disponíveis no canal de Youtube do Ponto de Memória na Espanha, em [<https://www.youtube.com/user/pontodememoriaesp>].

obstante, cabe, antes, deslindar aqueles aspectos que permitem entender o funcionamento da iniciativa na Espanha.

Uma vez oficializada a iniciativa pelo programa Pontos de Memória, o projeto, na Espanha, conta com apoio institucional do Centro de Estudos Brasileiros na Universidade de Salamanca (CEB), que proporciona o alojamento institucional do projeto dentro do portal da instituição.

O contato com as pessoas interessadas em participar do projeto<sup>4</sup> se dava através de diferentes canais de comunicação: telefone, e-mail, chamadas públicas divulgadas na internet e, especialmente, através das redes sociais, e, claro, no “boca a boca”. Igualmente, foi publicada uma nota de divulgação no portal do CEB, na qual se explicava os objetivos do projeto e se informava as formas de contato a todas as pessoas interessadas em participar na iniciativa. Por outro lado, foi criado um perfil na rede social *Facebook* [<https://www.facebook.com/pontodememoriaespanha/>] para divulgá-la mais amplamente entre grupos de imigrantes brasileiros no país.

A principal atividade realizada (se bem, não exclusiva) foi o registro das histórias de vida e experiências da migração em suporte audiovisual e fotográfico<sup>5</sup>. Este material foi elaborado a partir da realização de entrevistas a brasileiros e brasileiras residentes na Espanha. Essas entrevistas compartilhavam um mesmo roteiro, porém, e em função do perfil da pessoa entrevistada, eram ativados blocos de perguntas específicas, por exemplo, sobre desempenho de atividade profissional relacionada com a cultura brasileira, famílias interculturais, ascendência espanhola ou outra estrangeira, etc.

Por tratar-se de uma iniciativa nova, sem precedentes, era necessário, desde o primeiro contato com os possíveis entrevistados, explicar claramente a origem institucional da iniciativa e as condições de realização da entrevista. A fase de entrevista começava pelo esclarecimento das condições de gravação em vídeo e áudio da entrevista, edição e a posterior divulgação do material produzido. Acordava-se o lugar e hora para realização da entrevista, as pessoas que estariam presentes e, eventualmente, a duração da mesma, caso houvesse restrições de horários. No dia e hora marcados para a entrevista, o procedimento realizado consistia na explicação do documento de cessão de direito de imagem e da seleção do idioma em que se realizaria a entrevista, entre português e espanhol. A decisão de registrar as narrativas em formato audiovisual se fundamentava na riqueza do formato audiovisual enquanto a registro de som (e silêncios), imagem e movimentos, e a possibilidade que oferecia para compartilhar facilmente o relato das vivências da migração entre a comunidade brasileira no Brasil, no exterior, e, especificamente, na Espanha. No momento da entrevista, buscava-se especialmente refletir sobre as etapas do projeto migratório, desde a organização, chegada a Espanha e a vida no país.

Atualmente, o acervo conta com, aproximadamente, 70 entrevistas a brasileiros e brasileiras residentes nas Comunidades Autônomas de Castela e Leão, Madri e Catalunha. As entrevistas em Salamanca foram realizadas nas casas das pessoas entrevistadas ou na sede do CEB, localizada no centro histórico da cidade. Em Madrid, algumas entrevistas foram realizadas na Casa do Brasil, residência universitária vinculada à Universidade Complutense de Madri, mas que também é, de certa forma, um ponto de encontro para brasileiros e brasileiras residentes na

---

<sup>4</sup> Os únicos requisitos para poder participar nas entrevistas era ter pelo menos um ano de residência na Espanha, independentemente da situação administrativa, e ser maior de 18 anos.

<sup>5</sup> Fruto deste trabalho é a exposição Retratos Brasileiros. Ponto de Memória en España, um conjunto de fotografias e instantâneas de vídeos, que mostram diferentes aspectos e momentos das histórias de brasileiros e brasileiras residentes na Espanha.



capital. Em Barcelona, as entrevistas foram realizadas nos domicílios e locais de trabalho dos participantes.

A riqueza do acervo produzido é enorme, pois em vez de buscar o sentido “ideal” de “brasilidade” entre a diáspora no exterior, o conteúdo das entrevistas dá visibilidade a uma grande diversidade de experiências de saída do Brasil e chegada na Espanha, e resolução de problemas, como racismo e xenofobia, dificuldades com documentação e situações administrativas, entrada no mercado de trabalho; mas também, a construção de vínculos familiares e de amizade nos lugares de destino, projetos de retorno (que em muitos casos, consiste em consideráveis remessas de dinheiro para o Brasil para organizar a “volta”) e a saudade. O tema da saudade é recorrente nas entrevistas e, quase sempre, é também o mais emotivo. Aqui também se manifesta muito dessa “brasilidade”, na saudade da cordialidade e informalidade no tratamento entre o “nós”, no “jeitinho brasileiro”, mas também na tradução do sentimento de desamparo pela ausência do apoio de familiares.

Além do acervo formado pelas entrevistas gravadas em vídeo, áudio e fotografia, entre os meses de abril e maio de 2013, o Ponto de Memória na Espanha organizou a exposição fotográfica *Retratos brasileiros. Ponto de Memória en España*, com peças elaboradas a partir das fotografias realizadas na ocasião das entrevistas. As peças elaboradas foram editadas e cada fotografia está acompanhada de uma frase que descreve o projeto migratório vivenciado. Todas as peças da exposição foram posteriormente reunidas em um catálogo, que leva o mesmo título da exposição e que está disponível para consulta no perfil do Ponto de Memória na Espanha da plataforma ISSUU. Além das peças fotográficas, o catálogo conta com quatro textos que ajudam o leitor a aproximar-se da temática da e/imigração entre o Brasil e Espanha.

Como dito anteriormente, a possibilidade de contar com o apoio do CEB foi decisiva para a realização das atividades do Ponto de Memória e por proporcionar um alojamento estável, duradouro, para os produtos culturais elaborados. Nesse mesmo sentido, na segunda etapa do projeto, realizamos um programa de rádio *Com más Brasil*, que era emitido semanalmente através da rádio Universidade de Salamanca. A cada semana, o programa emitia uma entrevista, principalmente, com brasileiros e brasileiras que, além de residir na Espanha, desempenhassem atividades profissionais – artísticas, quase sempre-, relacionadas com a cultura brasileira. Por isso, grande maioria dos entrevistados eram artistas, músicos, e portanto, a veiculação, emissão e divulgação das entrevistas através da rádio (e, posteriormente, em podcast), fazia-se duplamente interessante: era o veículo de comunicação ideal para, ao mesmo tempo, divulgar o trabalho desses artistas e refletir sobre o projeto migratório e o desempenho de atividade profissional. Cada programa tinha, em média, 30 minutos de duração na emissão, porém as versões em podcast, são, muitas vezes, mais longas do que os programas emitidos. Entre setembro de 2013 e junho de 2015, foram emitidos 83 programas.

Além das entrevistas, em 2015, o programa contou com a participação de um grupo de alunos de 8 a 10 anos de idade, das aulas de português como língua de herança da Associação de Pais de Brasileirinhos na Catalunha (APBC), dirigidos pela professora e antropóloga Michelle Soares. A colaboração dos alunos da APBC consistia na elaboração de uma coluna semanal, “Rádio Pequenos Repórteres”, elaborada em português pelas crianças, que era emitida com o programa na rádio USAL. Além de possibilitar a produção de um material diferente para o trabalho da língua portuguesa, a participação das crianças na preparação da coluna servia também para estimular a pesquisa sobre temáticas brasileiras que fossem do interesse deles, como brincadeiras tradicionais, folclore, gastronomia, assim como entrevistas aos pais sobre as suas localidades de origem.

Se as entrevistas individuais davam conta da caracterização da experiência migratória individual, os programas de rádio ofereciam uma visão, mesmo que mais reduzida pelas limitações de tempo de emissão, da recepção da cultura brasileira na Espanha e de algumas especificidades nos projetos migratórios de artistas em geral. Foi então que, no cruzamento entre a metodologia do audiovisual e a “discussão temática” possível na rádio, se pensou a produção de documentários temáticos, que reunissem a perspectiva de análise individual da própria história, do próprio projeto migratório, com o desempenho uma atividade diretamente relacionada com a cultura brasileira.

O documentário *Com más Brasil*, em alusão direta ao programa de rádio, tem duas partes; a primeira com 1h20min de duração e, a segunda, com 1h29min. Na primeira parte, foram entrevistados os membros do “Sergio Tannus trio”, um grupo afinado na Galiza e que, apesar das referências claras a ritmos e estilos brasileiros, guarda uma forte relação com cultura lusófona, incluindo Portugal e Galiza. Nesse mesmo vídeo, foram entrevistados os membros da então “Banda Garôa”, Fernando de la Rua, Rodrigo da Matta e Juan Tomás Álvarez, um grupo de chorinho formado músicos brasileiros residentes em Madri. Entre os três músicos, Juan Tomás é natural do Paraguai, mas pelo tempo vivido no Brasil, considera-se tão brasileiros como seus outros dois companheiros de banda. O segundo integrante da banda, Rodrigo da Matta, diz ter migrado para Espanha por motivos profissionais outros que não a música, já que não era músico profissional no Brasil; em parte, a experiência migratória lhe “empurrou” para a música. Finalmente, Fernando de la Rua é o que está há mais tempo vivendo na Espanha. Filho de pais espanhóis migrados para o interior de São Paulo, no Brasil era “o espanhol”, e como músico profissional, violonista, era conhecido como grande professor e intérprete de flamenco; em Madri, é um dos responsáveis pela roda de choro que acontece todas as segundas-feiras no bairro de Lavapiés.

A segunda parte do *Com más Brasil* apresenta as entrevistas realizadas a Rafaela Ventz, cantora intérprete, cuja viagem para Espanha tinha o claro objetivo de tentar uma carreira profissional na capital do país. A entrevista foi realizada no domicílio da cantora, no bairro de Lavapiés, lugar onde se organiza habitualmente festas brasileiras. Logo no início da entrevista, Rafaela conta que, logo ao chegar na Espanha, foi a uma festa brasileira que havia começado na parte da tarde e ido madrugada a dentro, animada pela cantoria dos convidados; em sua interpretação, isso é fruto da “musicalidade que todo brasileiro tem na veia” (*Com más Brasil* 2015).

Já o documentário *Asocia2* está dividido em quatro partes, cada uma com, aproximadamente, 1 hora de duração. Tem como temática transversal a relação dos brasileiros com o mundo associativo. Nesse sentido, contamos com a participação da APBC e também da Associação de Pesquisadores e Estudantes Brasileiros na Catalinha (APEC), a mais antiga das associações brasileiras na Espanha que mantém atividade regular. O conteúdo das entrevistas reunidas é, naturalmente, político, mas também cultural. O trabalho desenvolvido junto com a APEC também tinha a finalidade de resgatar a memória da associação através dos testemunhos dos participantes de diferentes equipes de gestão de associação. O relato de Maria Badet remonta as origens da associação; Fabricio Carrijo conta sobre o trabalho que realizaram na gestão que ele presidia para a elaboração de uma publicação sobre os 20 anos da APEC e da organização do seminário acadêmico que realizavam anualmente. Na ocasião da gravação do documentário, Katucha Bento era uma das integrantes da gestão então vigente. Seu relato no documentário é especialmente interessante, já que revela a experiência, entrecruzada, entre o ser uma “imigrante”, apesar ou não de ser estudante, mas, principalmente, brasileira e negra “numa sociedade que ainda é eurocêntrica”.

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Em setembro de 2017, finalmente o IBRAM institucionalizou o programa Pontos de Memória, com o intuito de formular políticas públicas para as ações de museologia social. No texto, diz-se que

o Programa Pontos de Memória reúne um conjunto de ações e iniciativas de reconhecimento e valorização da memória social, de modo que os processos museais protagonizados e desenvolvidos por povos, comunidades, grupos sociais, em seus diversos formatos e tipologias, sejam reconhecidos e valorizados como parte integrante e indispensável da memória social brasileira. (Portaria nº 315 2017)<sup>6</sup>.

O desenvolvimento do programa Pontos de Memória sob a tutela do IBRAM foi, de forma inovadora, responsável pela geração de um importante número de ações entre diferentes comunidades em todo território brasileiro. Uma das diferenças em relação ao programa Pontos de Cultura do MinC está precisamente no fato de que as iniciativas deviam criar objetos museais, ou seja, na intencionalidade de produzir, coletivamente, não um objeto tridimensional, mas um produto cultural (material ou imaterial) que fosse resultado da reflexão humana, em suas relações sociais produzidas num determinado contexto.

E, neste sentido, o Ponto de Memória na Espanha foi organizado como um espaço para registrar, preservar e difundir essas reflexões, no caso, o conteúdo dos testemunhos da vivência da migração a partir de diferentes vozes, o que faz com que a iniciativa se diferencie da mera observação ou admiração, porém, de alguma maneira, tornar tangível, materializar através do suporte digital, o processo contínuo de ressignificação e redefinição da identidade brasileira construída no contexto espanhol, e também de poder contá-lo e escutá-lo.

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Barth, F. (1976): “Introducción”. Em: Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.

Candau, J. (2006): Antropología de la memoria. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

Diário Oficial da União (DOU). Brasil (2011): Edital nº 26/11. Resultado final do Prêmio Pontos de Memória 2011. Em [\[http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=14/12/2011&jornal=3&pagina=36&totalArquivos=296\]](http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=14/12/2011&jornal=3&pagina=36&totalArquivos=296) (20/06/2018).

Haesbaert, R. (1997): Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste. Niterói: EDUFF.

Halbwachs, M. (1990): A memória coletiva. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais.

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Ministério da Cultura do Brasil (s/d): Programa Pontos de Memória. Em: [\[http://www.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/pontos-de-memoria/\]](http://www.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/pontos-de-memoria/) (20-04/2018).

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Ministério da Cultura do Brasil (2011): Edital de concurso público nº 9, de 13 de outubro de 2011. Prêmio Pontos de Memória 2011. Em

---

<sup>6</sup> O texto Portaria nº 315 estabelece também a relação entre o programa Pontos de Memória e as demais iniciativas no Brasil, as formas de participação e diálogo entre a coordenação do programa e os representantes das iniciativas nacionais. No texto, não se menciona em nenhuma parte os Pontos de Memória no exterior.

[<http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/10/Edital-Pontos-de-Memoria.pdf>] (12-06-2012).

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Ministério da Cultura do Brasil (2016): Pontos de memória: metodologia e práticas em museologia social. Em [<https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2017/01/Pontos-de-Mem%C3%B3ria-Portugu%C3%AAs.pdf>] (10/01/2018).

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Ministério da Cultura do Brasil (2017): Portaria nº 315, de 6 de setembro de 2017. Dispõe sobre a instituição do Programa pontos de Memória no âmbito do Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM e dá outras providências. Em: [<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=6&data=11/09/2017>] (14/05/2018).

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Ministério da Cultura do Brasil. *Site* Em: [<http://www.museus.gov.br/>]. Consultado [12-06-2012].

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Ministério da Cultura do Brasil (2016): Investimento no setor museal 2015. Em [[https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/06/Investimentos\\_SectorMuseal2015.pdf](https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/06/Investimentos_SectorMuseal2015.pdf)] (20/01/2018).

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Ministério da Cultura do Brasil (2010). “Plano Nacional Setorial de Museus”. Em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2012/03/PSNM-Versao-Web.pdf> (20/01/2018).

Internacional Concil of Museum (ICOM) (2017): “Código de Deontología del ICOM para los Museus”. Em: <http://www.icom.museum> (20/01/2018).

Le Goff, J. (1990). História e memória. São Paulo: Ed. da Unicamp.

Lei nº 11.906, de 20 de janeiro de 2009. (2009): Regulamento. Cria o Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM, cria 425 (quatrocentos e vinte e cinco) cargos efetivos do Plano Especial de Cargos da Cultura, cria Cargos em Comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS e Funções Gratificadas, no âmbito do Poder Executivo Federal, e dá outras providências. Brasil. Em [[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/Lei/L11906.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Lei/L11906.htm)] (20/01/2018).

Ministério da Cultura (2009): Criação do Ibram. Em [[http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset\\_publisher/OiKX3xlR9iTn/content/criacao-do-ibram-197717/10883](http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset_publisher/OiKX3xlR9iTn/content/criacao-do-ibram-197717/10883)] (20/01/2018).

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) (1972a): “Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural”. Em: [<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>] (20/07/2017).

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) (1972b): “Mesa Redonda de Santiago do Chile”. Em: [[http://www.ibermuseus.org/wp-content/uploads/2011/04/copy\\_of\\_declaracao-da-mesa-redonda-de-santiago-do-chile-1972.pdf](http://www.ibermuseus.org/wp-content/uploads/2011/04/copy_of_declaracao-da-mesa-redonda-de-santiago-do-chile-1972.pdf)] (17/07/2012).

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) (2003): “Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial”. Em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf> (20/07/2012).

Ponto de Memória: Memória Oral da Imigração Brasileira na Espanha (2013): Retratos Brasileiros: Ponto de Memória en España. Em [[https://issuu.com/pontodememoriaespanha/docs/catalogo\\_exposici\\_n\\_retratos\\_brasil](https://issuu.com/pontodememoriaespanha/docs/catalogo_exposici_n_retratos_brasil)] (08/04/2018).

Ponto de Memória: Memória Oral da Imigração Brasileira na Espanha (s/d): *Site*. Em <http://www.cebusal.es/ponto-de-memoria/> (15/03/2018).

Reis, L. (2007): “Testemunho como construção da memória”. *Cadernos de Letras da UFF*, nº 33, pp. 77 – 86.

Tavares Duarte, E (2018): “Do material ao imaterial. Os caminhos da noção de patrimônio ao Ponto de Memória”. Em: *Revista Euroamericana de Antropología*, nº 5, pp. 65-72.

# **VIOLÊNCIA POLICIAL LETAL CONTRA CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS NEGROS NO BRASIL**

Rodrigues Pessôa, Wilma Lúcia

# VIOLÊNCIA LETAL CONTRA CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS NEGROS NO BRASIL

## I. INTRODUÇÃO

O Brasil tem sua história manchada pelo mais longo período de escravidão negra da história mundial. Não bastasse isso, além de jamais ter superado sua condição de exportador de commodities, não se definiu como um país de sólidas tradições democráticas, só para exemplificar, em 126 anos de República 75% dos presidentes governaram sem mandato popular, ou seja, não foram eleitos, dentre eles um único afrodescendente a alcançar tal posto, Nilo Peçanha, e que assumiu a presidência de 1909 a 1910 em virtude da morte do titular, presidente Afonso Pena. A chegada de um afrodescendente a presidência foi invisibilizada pela historiografia oficial e ainda rende polêmicas sobre sua negritude. Nilo Peçanha candidatou-se para um segundo mandato em 1922, mas não chegou ao poder pelo voto. Nesse contexto de arcaísmos e autoritarismo é que se pode compreender como a sociedade brasileira se estruturou em bases racistas e como as instituições do Estado reproduzem hoje, na prática de seus agentes, preconceitos ancestrais e a violência racial típica da época dos capitães do mato.

No atual mapa da violência mundial, o Brasil se se insere como um país onde está em curso um processo de genocídio negro, conforme denúncia apresentada e aceita pela ONU em 22 de agosto de 2017 pelo Fórum Permanente de Igualdade Racial - FOPIR. A Câmara dos Deputados, predominantemente conservadora, já havia instalado, por força e pressão do movimento negro, em 4 de março de 2015, uma Comissão Parlamentar de Inquérito sobre Homicídios de Jovens Negros e Pobres que foi concluída em 15 de julho do mesmo ano. Foi afirmado em seu relatório final que havia um “genocídio simbólico” da juventude negra, o que produziu uma divisão na reação dos movimentos que lutaram pela CPI.

Os dados sobre o genocídio são alarmantes, mais da metade das mortes violentas ocorridas em 2015 no Brasil atingiu os jovens e, desses, 70% são negros. Conforme dados da Organização Mundial de Saúde compilados no Mapa da Violência publicado pelo CEBELA (Centro de Estudos Latino-Americanos), no Brasil, entre 2003 e 2012, o número de pessoas brancas mortas por arma de fogo caiu 23% enquanto aumentou em 14,1% o número de pessoas negras vítimas de homicídio no mesmo período. Um novo relatório, também por ele publicado em 2013, registra um aumento de 326% dos homicídios de jovens entre 14 e 25 anos no período de 1980 a 2011, desses mais de 56% eram negros. Diante da evolução desse quadro, a Anistia Internacional lançou, em novembro de 2014, a Campanha “Jovem Negro Vivo” para desenvolver ações que interrompessem a escalada do extermínio. O Mapa da Violência de 2017 registrou o agravamento da situação, de cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 71% são jovens negros, e, em face disso, a ONU Brasil lançou, em novembro de 2017 – mês da Consciência Negra – a campanha Vidas Negras. No que se refere a infância, conforme registro do Sistema de Informação de mortalidade do Ministério da Saúde, entre 2001 e 2012, 84 crianças foram mortas por policiais no Brasil, sendo 73% negras e pardas, 60% delas no Rio de Janeiro, estado onde se implantou uma política de segurança baseada na repressão e na militarização da segurança pública. De lá para cá, pelo menos duas ações policiais vitimaram crianças negras, no Piauí e no Rio de Janeiro. A proximidade percentual entre a morte infantil e juvenil por ação policial não pode ser tratada como mera coincidência haja vista o quadro de violência racista contra os negros demonstrado pelos dados alarmantes que vem sendo apresentados.

O Atlas da Violência produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA – em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, divulgou em 05/06/2016 que, entre 2005 e 2015, aumentou em 18,2% a morte violenta de pessoas negras enquanto entre pessoas não negras esse percentual caiu 12,2%. Assim, a chance de sofrer uma morte violenta é 23,5% maior entre os negros brasileiros.

A maior incidência das mortes violentas entre jovens negros não é, contudo, um fenômeno recente ou isolado. É expressão de um racismo estrutural que atravessa e se materializa nas instituições do Estado, no caso em análise, nas suas instituições repressivas, como a abordagem violenta dirigida deliberada e preferencialmente aos negros, fato que reproduz discriminações produzidas desde o escravismo colonial.

## II. BRASIL DE OLIGARQUIAS E PRECONCEITOS

O racismo brasileiro, enquanto ideologia, transitou da legitimação científica eugênica a “pacificação teórica” do “racismo cordial”.

Seguidor de Cesare Lombroso, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), médico maranhense e professor de medicina legal da Faculdade de Medicina da Bahia, escreveu o livro *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*, publicado em 1894 no qual defendia a tese de que as raças humanas não poderiam se desenvolver todas da mesma maneira e no mesmo ritmo através da história, por isso elas se diferiam por seu processo evolutivo. Assim, os negros, assim como os índios, representavam grupos raciais cujo desenvolvimento era mais primitivo em relação aos brancos. Para ele, a mestiçagem produzia degenerescências nos indivíduos e a apartação racial era necessária. Analisando a anatomia humana estabelecia parâmetros de caráter moral sobre as diferenças que ele acreditava serem raciais associando os mestiços a tendências criminosas, mentalidade tacanha e índole a preguiça. Nesse sentido, o Código Penal deveria ser adequado a essas diferenças e a prevenção contra os perigos da miscigenação passava pela migração dos negros e o embranquecimento da população (Maio, 1995)

O pensamento social brasileiro buscou refletir sobre a herança escravista e algumas interpretações tiveram forte influência na intelectualidade nacional. Uma delas se refere a consideração de que essas marcas se distensionaram na constituição da identidade nacional brasileira num processo de integração do negro a sociedade. Há, por outro lado, as interpretações que apontam para uma opressão racista que se incrustou em todas as instituições sociais reproduzindo-se sob distintas formas em todas as situações da vida no país.

A oposição teórica entre Gilberto Freyre e Florestan Fernandes sobre a “democracia racial brasileira”, por exemplo, produziu no campo acadêmico um importante debate sobre a questão do negro. De um lado, Gilberto Freyre (Freyre, se posicionou contrariamente ao racismo científico mas endossou em suas teses a idéia de uma “democracia racial” dentro da sua perspectiva de integração do negro a sociedade brasileira). Conforme cita Guimarães (2001, p. 153), disse Freyre, em discurso no Real Gabinete Português, em 1962:

Meus agradecimentos [...] pela sua presença, vindo ouvir a palavra de quem, adepto da "vária cor" camoniana, tanto se opõe à mística da "negritude" como ao mito da "branquitude": dois extremos sectários que encontrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem: uma prática que nos impõe deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobretudo com os do Oriente e os das Áfricas portuguesas. Principalmente com os das Áfricas negras e mestiças marcadas pela presença lusitana.



De outro lado, Florestan Fernandes apoiou-se no estudo sobre as conseqüências da escravidão no Brasil e nos indicadores sociais sobre a situação do negro na sociedade brasileira para negar a dita “democracia racial” e afirmar que tal democracia poderia estar no horizonte do possível, mas que ela até então inexistia pois havia, isto sim, um profundo racismo arraigado na sociedade brasileira. Segundo o autor “Não se entende a situação do negro e do mulato fazendo-se tábula rasa do período escravista e do que ocorreu ao longo da instauração da ordem social competitiva.” (2007, p. 66)

A força da ideologia da democracia racial foi assimilada até por representantes do movimento negro como Abdias Nascimento, que divulgou o seguinte princípio:

considerando que o Brasil é uma comunidade nacional onde tem vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação (NASCIMENTO, 1968, p.56)

Abdias, mais tarde faria a crítica desse posicionamento desenvolvendo suas teses sobre o genocídio negro pela eliminação da raça através do apagamento de sua memória, de suas manifestações culturais e pela miscigenação visando o embranquecimento da população. (NASCIMENTO, 1968).

### III. RACISMO E VIOLÊNCIA A PARTIR DO ESTADO BRASILEIRO E SUAS VÍTIMAS PREFERENCIAIS

A problemática da relação entre o racismo e classes sociais se inscreve num campo bastante polêmico e cheio de mediações. O caso brasileiro, em particular, revela-se como extremamente complexo dadas as características do processo de constituição do Estado brasileiro no que se refere (1) ao papel do comércio de escravos negros na formação econômica, política, social e cultural do país; (2) à desconstrução jurídico-política das relações escravistas com a abolição da escravatura e, após ela, por fim, (3) ao abandono dos negros à sua própria sorte acompanhada de um processo de abertura e estímulo a imigração de europeus brancos para integrar-se ao mercado de trabalho do país.

A consagração da adesão ao liberalismo capitalista se dá, no Brasil, pela proclamação da República. Num país em que as bases econômicas da dominação capitalista não só se encontravam numa condição embrionária mas desenvolviam-se como forma periférica e subordinada no contexto do capitalismo global, a hegemonia burguesa se equilibrava numa situação de conflito de interesses entre frações de classe burguesa, a saber, grandes latifundiários, burguesia comercial-mercantil, uma incipiente burguesia industrial e representantes do capital estrangeiro que direcionavam ajustes macroeconômicos ao Estado Nacional brasileiro nascente (PERISSINOTO: 1994). Nesse ambiente de um capitalismo parco de modernidade, o recém-nascido Estado burguês brasileiro, enquanto aparelho de dominação de classe, se apoiaria no exercício do poder que entrelaça o uso da força e da ideologia, uma ideologia cultivada ao longo de séculos no terreno do preconceito racial e na violência racista. Esses elementos são indissociáveis da compreensão da dinâmica da dominação capitalista em solo brasileiro e, dentro dela, o modelo de inserção dos negros na sociedade em modernização:

O Treze de Maio não é uma data apenas entre outras, número neutro, notação cronológica. É o momento crucial de um processo que avança em duas direções. Para fora: o homem negro é expulso de um Brasil moderno, cosmético, europeizado. Para dentro: o mesmo homem negro é tanguado para os porões do capitalismo nacional, sórdido, brutesco. O senhor liberta-se do escravo e traz ao seu domínio o assalariado, migrante ou não. Não se decretava oficialmente o exílio do ex-cativo, mas este passaria a vivê-lo como um estigma na cor da sua pele. (BOSI: 1992, p. 271)

No contexto de um capitalismo com mercado de trabalho ainda em formação, o Estado brasileiro foi um poderoso instrumento de racismo ao promover a uma diferenciação racial na composição da força de trabalho e, por conseqüência, na desigualdade de oportunidade entre negros e migrantes brancos europeus no mercado de trabalho livre (ANDREWS, 1998). Finda a escravidão, o racismo tornou-se um poderoso instrumento de regulação do exército industrial de reserva e de mobilidade social (HASENBALG, 2005)

A ditadura militar em seu ideário nacionalista incorporou o discurso da democracia racial e o impôs. Foi abafada a voz das lutas sociais pré-ditadura, nas quais o movimento negro avançou e deu maior visibilidade a pauta do combate ao racismo. Os militares enquadraram e reprimiram o movimento negro como subversivo e, mesmo entre a esquerda organizada para a resistência ao regime, pouco espaço foi dado, após o fim da ditadura, à memória dos lutadores negros, como Oswaldão (guerrilheiro no Araguaia), Santos Dias (presidente do sindicato dos metalúrgicos de Santo André, assassinado em frente ao sindicato), João Rodrigues da Silva (metalúrgico assassinado com um tiro pela polícia durante uma negociação de greve), dentre outros.

A ditadura deixou, dentre outras, duas heranças autoritárias, a saber, (1) a Polícia Militar (criada através do Decreto-Lei 667/69 e modificada pelo Decreto-Lei 1072/69), um efetivo policial diretamente subordinado ao Exército com função exclusiva de policiamento extensivo, e (2) o chamado “auto de resistência”, um remendo autoritário ao Código de Processo Penal - que define a lavratura de crimes de morte em que o autor agiu para sua defesa ou para vencer uma resistência da vítima – no sentido de dispensar a lavratura de auto de prisão em flagrante de policiais nos casos de auto de resistência, (Ordem de Serviço 803, de 2 de outubro de 1969) e de impedir a prisão em flagrante ou que se indicasse por assassinato os policiais em confronto (Portaria da Secretaria de Segurança Pública, 1974) . A caracterização da Polícia Militar foi mantida na Constituição de 1988 e ela até hoje exerce um papel estratégico como dispositivo repressivo no controle dos diferentes grupos sociais das classes subalternas. A militarização da segurança pública como estratégia de combate a violência se expandiu pelas cidades brasileiras, o Rio de Janeiro protagonizou uma “modernização desse modelo” com as Unidades de Polícia Pacificadora, um modelo de polícia militar em comunidades cujo único papel foi o de viabilizar uma penetração ainda maior do aparato repressivo estatal nas áreas pobres que ameaçavam a valorização imobiliária, como veremos adiante. A potencialização da violência do Estado brasileiro se expressa num incremento da violência racial por toda a sociedade, a começar por suas instituições repressivas. Nesse sentido, política estatal da guerra às drogas tem exercido um papel fundamental no enquadramento da população negra dentro da abordagem violenta da polícia, somou-se a isso o processo de gentrificação que alimentou as necessidades do capital especulativo na área urbana e a apartação social pela violência racista das polícias fim de “higienizar” os territórios que foram sendo engolidos pela bolha imobiliária. Esse processo tem impulsionado o profundamento da articulação institucional dos autos de resistência com o racismo estrutural nas últimas duas décadas:

O número de homicídios de jovens brancos (15 a 24 anos) caiu significativamente no período entre 2002 e 2008, passando de 6.592 para 4.582, uma queda de 30% em seis anos. Entre os jovens negros, os homicídios passaram de 11.308, em 2002, para 12.749, em 2008, um aumento de 13%. Com isso, a brecha de mortalidade entre brancos e negros cresceu 43%. Isso comprova que não se podem trabalhar os dados de homicídio sem levar em consideração o corte racial, uma questão central para a democracia brasileira.

Entre 1997 e 2012, o estado do Rio de Janeiro alcançou a marca de 12.560 ‘autos de resistência’ (mortes de civis resultantes de ação policial). Um levantamento feito pelo sociólogo Ignácio Cano, na década de 1990, mapeou que as mortes decorrentes das ações

policiais se concentram em favelas. Entre os casos analisados, quase a metade dos corpos recebeu quatro disparos ou mais, e 65% dos cadáveres apresentavam pelo menos um tiro nas costas ou na cabeça, configurando a prática de execuções sumárias.<sup>1</sup>

Já nos anos 80 iniciara-se o que Loïc Wacquant (Wacquant, 2004) chamou de passagem do Estado Previdenciário para o Estado Penitenciário nos EUA, constituindo-se num paradigma punitivo que se irradiou pelo mundo e que encontrou fácil adesão do Estado brasileiro em sua verve repressiva. Considerando os preconceitos incrustados nas instituições do Estado, tais medidas fortaleceram os instrumentos para a abordagem violenta dos grupos historicamente preferenciais de seu aparato repressivo, os pobres e os negros. Enquanto paradigma, o incremento desse processo se deu pela ênfase das políticas de segurança pública estadunidenses voltadas para a guerra às drogas (Wacquant, 2001). Nesse sentido,

A chamada “guerra às drogas” passa a ser um recrutador eficaz de clientela para a letalidade do nosso sistema penal. Não é mera coincidência “que a política criminal de drogas hegemônica no planeta se dirija aos pobres globais indiscriminadamente: sejam eles jovens favelados do Rio, camponeses na Colômbia ou imigrantes indesejáveis no hemisfério norte” (...) Assim, a expressão “guerra às drogas” soa como uma metáfora, pois oculta que, como toda guerra, está voltada para atingir pessoas identificadas como inimigas. (ZACCONE, 2015, 139).

A análise teórica da violência contra a população negra alcançou uma elaboração mais clara e engajada graças a incessante luta dos negros contra o racismo e sua maior inserção no mundo acadêmico, produzindo conhecimento contra-hegemônico numa perspectiva crítica em relação as abordagens predominantes eurocentristas da questão racial.

#### IV. RACISMO ESTRUTURAL NO CONTEXTO NEOLIBERAL

O Brasil pós-ditadura militar transitou por uma precária e lenta “redemocratização” caracterizada pelo controle burguês do processo através das forças da chamada “velha política”, a chegada do PT ao poder só foi possível após um pacto no qual as políticas neodesenvolvimentistas do PT assegurassem a ampliação da riqueza da alta burguesia, em especial, a fração do capital financeiro. No momento de maior efervescência do processo de transição sob controle foi possível fazer com que a Constituição de 1988 definisse o racismo como crime. Subseqüente a isso, a partir do final dos anos 90, em especial, a pressão organizada do movimento negro logrou conquistas no campo das políticas de igualdade racial, como as políticas afirmativas e anti-racistas.

O esgotamento do modelo de acumulação neoliberal reativa as forças do conservadorismo e o Brasil, assim como o resto do mundo, passa a enfrentar um momento de crise capitalista e de acirramento da opressão de classe. Nesse contexto é que se verifica a busca pela restauração da hegemonia burguesa acessando com mais vigor os instrumentos de controle social do sistema. Conforme a análise de Gramsci sobre o ascenso do fascismo, os momentos de crise de hegemonia a burguesia buscam seu fortalecimento chamando a participação de setores ultraconservadores, identificados com as tradições “aristocráticas”. No caso da plutocracia brasileira essas tradições incluem um forte componente racista. Por outro lado, a confrontação recente dos preconceitos mais arraigados das elites sociais e políticas do país pela aplicação de políticas de inclusão e reparação dos negros suscitaram uma reação de ódio às minorias em geral. Nesse contexto emerge uma reação racista de caráter fascista pautada na violência civil contra negros nas ruas e nas redes sociais,

---

1 Desmilitarização: há que se ter vontade política do Estado. Disponível em: <http://diplomatiq.org.br/desmilitarizacao-ha-que-se-ter-vontade-politica-do-estado/>. Acesso em 01/11/2017.

fortalecendo o ethos repressivo da polícia, principal agente do genocídio da juventude negra, fato reconhecido e denunciado internacionalmente.

Achille MBembe se refere a crise capitalista como um novo momento em a violência perpetrada contra os negros na atualidade se inscreve num patamar em que vigora a necropolítica, aquela em que se dá “a destruição material de corpos e populações humanos julgados descartáveis e supérfluos” (MBEMBE, 2012, 135).

## V. CONCLUSÃO

O capitalismo, em sua fase neoliberal, precisou, de um lado, destruir qualquer resquício de políticas públicas e sociais e deixá-las todas disponíveis ao mercado para serem exploradas pelo setor privado como “serviços”, da saúde a educação enquanto o fundo público é drenado para dar sustentação a processo de acumulação capitaneada pelo capital financeiro; de outro lado, dadas as condições cada vez mais opressivas e precárias impostas aos segmentos mais pobres da classe trabalhadora, o neoliberalismo precisou também incrementar seus instrumentos de controle social para assegurar a contenção das “classes perigosas”.

No contexto brasileiro essa movimentação convergiu com processos e características específicas da constituição histórica do Estado brasileiro, um Estado que preserva em suas entranhas as marcas do autoritarismo e de preconceitos de toda ordem, dentre os quais se inclui um preconceito violento que é o racismo.

A incidência da violência entre os jovens negros se relaciona com duas vertentes, a tradição do racismo presente nos padrões de sociabilidade brasileira e as políticas de contenção de classe legitimadas pela política da “guerra às drogas”. Os agentes do Estado reproduzem o caráter de classe e o elitismo das suas instituições, agentes esses cuja sociabilidade é perpassada pela sociabilidade brasileira com seus racismos e contradições. Um elemento tem servido de apoio fundamental na legitimação dessa intervenção letal do racismo institucional, sem ele a sociedade não repercutiria com tanta intensidade um clamor punitivo de caráter tão violento, trata-se das corporações de mídia. As mídias atuaram, desde os anos 80, aqui no Brasil, como um verdadeiro poder paralelo, difundindo o medo pela espetacularização da violência, pela imposição da pauta da violência no cotidiano dos cidadãos, imprimindo ao medo o frenesi por um Estado punitivo, com leis severas, com medidas de exceção, como as execuções e linchamentos.

O que vemos, a partir dos exemplos infracitados e de tantos outros, é que a mídia estigmatiza a juventude, em especial os jovens negros, pobres e moradores da periferia. Ela os coloca numa invariável posição de criminosos. É como se a eles fosse vetado o direito a fazer outra coisa que não se envolver com tráfico de drogas, violência e crimes. O jovem oriundo das classes menos favorecidas, além de tantos direitos não respeitados, também não tem acesso ao direito à comunicação. Não se vê nos meios massivos, (salvo em casos de violência e tráfico de drogas) e tão pouco tem acesso à produção de informação. <sup>2</sup>

A destruição de vidas humanas negras tem a característica do que eu chamo de “marca do inimigo”. Para as forças do capital angariarem apoio de segmentos elitistas da sociedade premidos pela crise, é acionado o expediente ideológico da criação do inimigo, aquele que ameaça a sociedade e a ordem, aquele sobre o qual se deposita a responsabilidade pela insegurança e o medo cultivados na sociedade pelo discurso oficial e a mídia corporativa. A “marca do inimigo”, uma produção ideológica subliminar do capital, é a cor da pele e é o

---

<sup>2</sup> “A Juventude na Mídia Brasileira: estereótipos e exclusão”. Disponível em: [http://www.usp.br/anagrama/Silva\\_Juventude.pdf](http://www.usp.br/anagrama/Silva_Juventude.pdf). Acesso em: 14.01.20167

território. Comprimida nos morros, periferias e favelas a massa da população negra fica a mercê das forças do capital. A criminalização das drogas produz o narcotráfico e todos os seus desdobramentos enquanto rede criminosa, ela produz as condições para criminalizar a juventude negra pois o tráfico irá recrutá-la, no lugar da desesperança e no tempo do desalento. Sob a pressão da pobreza e da sociedade consumista, os adolescentes e jovens negros vão para o varejo das drogas como para uma armadilha. Tudo converge, o local, a classe, a cor, a disponibilidade de corpos “matáveis” para servir no altar do medo do inimigo instaurado na sociedade. Como dizem as lideranças negras “as balas perdidas têm cor e endereço”. Se os adolescentes e jovens negros são o alvo preferencial das balas de policiais, entre a bala e o alvo há escolas, casas, praças, igrejas, ruas e vielas, nelas circulam (ou tentam circular) outro universo de “matáveis”, eles são tratados como “danos colaterais” de uma guerra, são as crianças negras e pobres das periferias. Numa sociedade de mestiços essa marca gera a busca da ocultação da marca entre uns poucos, mas, dialeticamente, a “marca do inimigo” gerou um movimento intenso de afirmação do povo preto no Brasil e todos os lugares desse mundo racista, os símbolos identitários dos negros tem sido um difusor da resistência e da auto-afirmação, um catalizador de forças para a luta solidária contra a opressão racial

Nesse sentido, as lutas do movimento negro e seu aliançamento com uma pauta que denuncie o caráter da violência empregada contra a juventude negra atua como discurso contra-hegemônico na perspectiva da superação não só do racismo, mas das desigualdades subjacentes a todas as sociedades de classe. Todos os espaços têm sido ocupados nessa luta, das ruas às redes sociais. A disputa está não só na periferia, avança em rolezinhos nos choppings das áreas nobres, nos espaços que se julgava antes exclusividade dos brancos, como as universidades. A emancipação humana pressupõe o fim da exploração, mas a exploração é uma violência que se sustenta também pelas opressões, assim, sendo a opressão contra os negros aquela onde todas as opressões são potencializadas, sua superação representa a explosão da revolta na sua forma mais transgressora.

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDREWS, George Reid. Negros e brancos em São Paulo: 1888-1988. São Paulo, Edusp, 1988.

BOSI, A. Dialética da Colonização. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

CERQUEIRA, Daniel Et alii. Atlas da Violência 2016. Brasília, IPEA/FBSP, março-2016.

\_\_\_\_\_. Atlas da Violência 2017. Brasília, IPEA/FBSP, junho-2017

D'Élia Filho, Orlando Z. Indignos de Vida. A forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Editora Revan, 2015.

\_\_\_\_\_. Acionistas do nada: quem são os traficantes de drogas. Rio de Janeiro, Editora Revan, 2014.

DWAN, Pietra. Raça pura. Uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo, Contexto, 2013.

FERNANDES, Florestan. O negro no mundo dos brancos. 2.ed. São Paulo, Global: 2007.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

FREYRE, G. Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 50.ed. revista. São Paulo: Global, 2005.

GRAMSCI, Antonio. Escritos políticos. Volume 1. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2004.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo, Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. Revista Novos Estudos CEBRAP, novembro 2001, p. 147-162.

HASENBALG, Carlos. Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2ª edição, 2005.

MAIO, M.C. A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica. Cadernos de Saúde Pública, volume 11, 2ª edição, 1995.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. SP, N-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias. Genocídio negro: processo de um racismo mascarado. São Paulo, Paz e Terra, 1978.

----- O negro revoltado. São Paulo, Editora Grd, 1968.

PERISSINOTTO, Renato M. Classes dominantes e hegemonia na República Velha. Campinas, Editora da UniCamp, 1994.

WACQUANT, Loïc. Punir os pobres. A nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Coleção Pensamento Criminológico), 2ª edição. Rio de Janeiro, Revan Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. Os condenados da cidade. Estudo sobre marginalidade avançada. Rio de Janeiro, Revan Editora, 2001.

#### *VI.1 Artigos eletrônicos:*

A Juventude na Mídia Brasileira: estereótipos e exclusão. Disponível em: <[http://www.usp.br/anagrama/Silva\\_Juventude.pdf](http://www.usp.br/anagrama/Silva_Juventude.pdf)>. Acesso em 14.01.2018.

Desmilitarização: há que se ter vontade política do Estado. Publicado em <<http://diplomatique.org.br/desmilitarizacao-ha-que-se-ter-vontade-politica-do-estado/>> em 01/03/2018.

**MOBILIZING BETWEEN THE LINES:  
EVICTIONS AND FAVELA IDENTITY  
IN RIO DE JANEIRO**

Zaia, Sophia Élan

# MOBILIZING BETWEEN THE LINES: EVICTIONS AND FAVELA IDENTITY IN RIO DE JANEIRO

## I. INTRODUCTION

Most research on favelas has dealt with favelas that strongly self-identify as such (Cocco 2016, Harvey 2012, McCann 2014), or at least describe favelas without opening the question of nuance among certain residents who do not consider their communities favelas, while their nextdoor neighbors would use that word to describe the same place. Such residents are grappling with a question that has faced many activists across many different social movements, of whether to proudly reclaim a marginalized identity or to distance themselves from it, moving themselves closer to a broader “we” that includes them in a group that has access to the resources and privileges they have typically been denied. This tactic has included the push to call favelas *comunidades*<sup>1</sup> rather than favelas, in order to combat the stigma faced by a workforce and students when their colleagues on the *asfalto*<sup>2</sup> discover they are from favelas. Yet recently activists have predominantly chosen to identify strongly with the word favela, uplifting the values and positive qualities of their communities to combat stigma. This ethnography explores the tough decisions that go into making such a tactical choice, and describes the narrative two communities that are “on the fence” in terms of whether or not they are favelas have constructed to counter the discourse of marginality and criminalization leveraged by a coalition of real estate speculators, politicians, and news media seeking to evict them.

I conducted my ethnographic research in June through August of 2017, in two Rio de Janeiro communities, Vila Autódromo and Horto Florestal, which some consider favelas and some do not. Horto Florestal is a two-hundred year old settlement founded by the former slaves and gardeners who built the Botanical Garden and were given permission by the government to build their homes next to their worksite (Vigna 2017). Today, the descendants of the original residents face eviction due to real estate speculation as the Botanical Garden neighborhood has developed into one of the most expensive in Rio (and Latin America) (InfoMoney 2014). Vila Autódromo was settled during the 1960s next to a car race track, an area which was transformed into the Rio 2016 Olympic Park. Of a community that once included more than 500 homes, only twenty houses remain today (Queiroz, 2017).

Residents in Vila Autódromo and Horto Florestal have grappled with whether or not to call themselves favelas during their fight against evictions (F.L.J. 2012). I argue that activists in these communities have made the strategic choice over the last several years to shift away from a strategy of “sameness” with the rest of the city, claiming that they deserve the right to stay because they are not favelas and therefore are not a problem, to a strategy of proudly reclaiming the word “favela,” in order to combat “culture of poverty” and criminalization narratives that have historically been applied to favelas, and to highlight the positive qualities

---

<sup>1</sup> *Comunidade* is an ambiguous term which can either mean “community” more broadly, or refer to a favela in a more politically correct way.

<sup>2</sup> Asphalt, a term used to describe the parts of the city that are not favelas and often have greater access to infrastructure



of favelas, such as providing affordable housing and agency in the city making process, as well as boasting a strong sense of community and high levels of creativity (Fenizola 2016).

## II. METHODOLOGY

I conducted my fieldwork from June through August of 2017, interviewing Horto and Vila Autódromo residents and attending community events. I had spent nine months the previous year living in Rio as I studied abroad there and engaged in an internship with the watchdog news organization *RioOnWatch*, becoming familiar with the context of Rio's favelas and the changes the city has experienced while hosting the Rio 2016 Olympics, and the World Cup and Pan American Games before them. I conducted twenty-five interviews with Horto and Vila Autódromo residents, although these interviews were unequally distributed between the two communities. I conducted twenty-two interviews in Horto and only three in Vila Autódromo, as the community is much further and more difficult to access from Botafogo, the neighborhood in the center of Rio where I resided during my field study, and because the far smaller number of potential research subjects in Vila Autódromo made scheduling interviews much more difficult (only twenty homes remain in the community). The short length of my fieldwork is one limitation of my study, as well as the absence of a survey or other more large-scale study of exactly how many residents in Vila Autódromo and Horto use the word favela versus *comunidade*.

The second phase of my research began in full force upon returning to my senior year at Swarthmore College. I began mining the archive of online media sites such as *RioOnWatch*, the Museu do Horto, and *O Globo*. My goal was to understand how the discourse developed by real estate speculators, the media conglomerate *O Globo*, and politicians who stood to profit from evicting the communities, which painted the community members as criminals, invaders and environmental degraders, compared to the words and frameworks used to develop a counter discourse by the coalition of activists including Horto and Vila Autódromo residents and their allies, such as alternative news outlet *RioOnWatch* and local students, professors, and activists.

My positionality as a researcher from the United States also presents limitations. As a Colombian-descended, mixed race white/Latina woman with relative Portuguese fluency from having lived in Brazil for a total of almost two years off and on since I was 14 years old, I would sometimes pass as Brazilian momentarily, but typically did not, and certainly my interlocutors were aware of my foreignness and my association with the organization *RioOnWatch*. I continued to write for *RioOnWatch* during my field study, a decision which both helped me meet contacts and enabled me to write news articles about community events upon the request of my interlocutors. While I do not overestimate the helpfulness of the articles I published, writing the articles my interlocutors wanted to see published did comfort me with the sense that I could reciprocate in some small way the time and energy residents put into granting me interviews.

My affiliation with *RioOnWatch* may also have set an expectation among my interlocutors about my likely political leanings, as *RioOnWatch* explicitly attempts to provide space to favela perspectives and has the reputation of leaning towards more leftist analyses. Residents cited having had very positive experiences with *RioOnWatch* and having felt well-represented by their coverage of community events in the past, and seemed to feel more comfortable granting me interviews because of my involvement with the site. My work with

*RioOnWatch* also situated me as an agent of the counter discourse I was studying. As a journalist working for the watchdog news site, articles I published before and during my fieldwork comprised part of the archive I was mining to understand how Vila Autódromo and Horto residents and their allies were constructing a narrative to counter the discourse of *O Globo* and the real estate speculators and politicians seeking to evict them.

### III. HORTO RESIDENTS WEIGH THEIR WORDS

The way the word “favela” has been used in negative media portrayals of Horto Florestal published by *O Globo*<sup>3</sup> demonstrates the enduring power to convey criminality and stigma that the word triggers. For instance, in a *Globo* article published on January 13, 2010, titled “Favela do Horto, dentro do terreno do Jardim Botânico, já tem 585 casas” (“The Horto Favela, Inside the Property of the Botanical Garden, Already Has 585 Houses”) the word favela is leveraged to portray the community to the public as informal and invasive (Schmidt 2010). The article makes two false claims: that the Horto homes are recently built, and that all of these homes fall within the boundaries of the Botanical Garden. The article also calls the community the “Favela do Horto” (Favela of Horto), capitalized, a title no resident ever uses for the community, preferring instead to say Horto or Horto Florestal.

When it comes to the threat of evictions, the stakes are very high for Horto residents. Most feel their connection to the land, forest and their family homes, history and community are priceless and could never be repaid by indemnities. They feel the contributions their families have sacrificed over generations of nurturing the Botanical Garden and the Tijuca rainforest which surrounds their homes are done a deep injustice by the way media has portrayed them as recent invaders of a land that was never theirs, and it is under this contentious and painful backdrop that the conversation of whether or not Horto residents would call Horto a favela must be contextualized.

This is a deep discussion. Because we have already had problems in the past with partners coming in who were from the favela movement. Some of the [Horto] residents didn't feel comfortable with the presence of these people because in their heads it would bring more problems than solutions. Because since here isn't a “favela,” in quotations, it would bring attention and stigmatization to the community as being a favela but not really being one. Now we have to ask ourselves, what is a favela, right (Rafael Pirmez<sup>4</sup>)

President of the Associação de Moradores e Amigos do Horto (Association of Residents and Friends of Horto, or AMAHOR)

During my interviews with Horto residents, I asked them whether they considered Horto a *comunidade*, a favela, or neither; whether they understood the words *comunidade* and favela to be synonymous, and to define the words favela and *comunidade*. Before being prompted by my question to speak about whether or not they might call Horto a favela, none of the residents used the word to describe their community. They would call Horto either a

---

<sup>3</sup> *O Globo* is Brazil's largest media conglomerate, and happens to have its headquarters blocks from the community of Horto and across the street from the Botanical Garden. *Globo* could profit enormously from the real estate speculation of Horto Florestal as they expand their presence in one of the most expensive neighborhoods in all of Brazil, in the city with the most expensive square meter in all of Latin America (Sutto 2017 and Gomes Freire 2017). *Globo* has estimated the property value sitting underneath Horto at R\$10.6 billion, or about US\$3.32 billion (Bachmann 2016).

<sup>4</sup> I use pseudonyms for the names of all the Horto and Vila Autódromo residents interviewed for this project.

*comunidade*, or a *bairro* (neighborhood). After the prompt, however, some residents used a variety of justifications and rhetorical strategies to describe unity or sameness between Horto and other favelas and their struggles.

### III.1 *Favelas and comunidades are “the same thing.”*

I think they are the same thing. People sometimes say like, “I don’t want you to call it that [a favela].” To me, I don’t see much difference. These are groups of people in determined places.

Isabele Ferreira da Silva, mother of F.L.J.

Fourth-generation Horto Resident

Comissão de Moradores do Horto

Being called a *comunidade*, favela, this doesn’t affect us very much. We live here. Favelas are more like this: a place without basic sanitation, without the necessary infrastructure. Which isn’t the case of Horto, right. [...] So if you want to call it a *comunidade*, fine, if you want to call it a favela, fine. To us, we are residents of Horto. [...] I think before being favela or *comunidade* residents, we are human beings. And human beings deserve human rights.

Márcia Bastos

Leader of Comissão de Moradores do Horto

### III.2 *Horto suffers the same absence of the State as favelas do.*

Favelas, historically, are places where no one wanted to live, [...] hard to access, with no assistance from the State. We don’t understand Horto to be a favela because here the State is present, because we have a school, a hospital, not here but close by, right. For better or worse, you have State services here, despite the fact that recently the State has only made its presence felt through repression and violence. We are, in my understanding, going through a process of favelization in Horto Florestal. [...] So we aren’t favela residents, but if the answer is determined by the dynamic we are being put through today, probably at the moment we live in a favela, yes. [...] Violence always comes in different forms. Sometimes it is in the shape of police, sometimes in the shape of a denial of rights.

Rafael Pirmez

There are residents who resist calling Horto a favela or a *comunidade*. To me it’s a favela. There is no difference. Because the concept that high society has of favelas today is an excluded area. Horto falls within that context.

Ana Pirmez

Rafael Pirmez’ Aunt

Former President of AMAHOR

### III.3 *Horto must show unity with favelas to strengthen their collective fight to remain.*

There will always be differences. [...] But of course, there are people who think differently than me, very differently. What I try to say, and show people is that, even if they think totally differently than I do, *at the end of the day we are in the same boat and the cause is the same.* And if you don't fight by my side because you think differently than me, you aren't weakening me, you are weakening yourself. Because then the fight wouldn't be a fight, it would be a massacre. Unfortunately, *we are only able to make ourselves heard when we are organized.*

Rafael Pirmez

Here we are all workers and we have a focus. Which is the right to remain. End of story. The rest doesn't matter. There's no point in mulling over it and wondering, "oh, Horto is--", like they said at the meeting, "Horto's situation is different because Horto isn't a favela." People lose out by taking that position, understand. Because I think that we will be much stronger if we really take on the the identity "Horto is a favela." A favela in the south zone. With all its unique characteristics, but still, a favela.

Ana Pirmez

### III.4 *Attempts to destigmatize favelas in solidarity, even if they don't see Horto as one.*

Favelas today are places with no basic sanitation. It's not a place with *bandidos*, or trafficking. That's not what it is, understand. What is considered a favela is a place which doesn't have any basic sanitation.

João Gazola

Has lived in Horto since birth  
Board of Directors of AMAHOR

Calling us "favelado," "comunidade," this doesn't offend me at all. This is a social problem of the person, no one lives in a favela because they want to. The person went to live there because the city was growing, people went to the hills, and sometimes not hills, sometimes in apartment buildings, that don't have infrastructure. But no one wants to live without infrastructure. This is a problem of the state.

Gilberto Pereira

Third generation Horto Resident, his house now sits within the walls of the IPJB  
Comissão de Moradores

## IV. VILA AUTÓDROMO: FAVELA OR COMUNIDADE?

Vila Autódromo residents used different rhetoric and logic to answer the question of whether or not their place of residence should be considered a favela. My sample size of interlocutors was much smaller in Vila Autódromo as I was only able to interview three residents, but each described a different viewpoint on the subject of whether or not Vila

Autódromo should be considered a favela: one firmly believed that Vila Autódromo was a favela, another said it was typically called a *comunidade* but that *comunidades* and favelas are more or less the same thing, while Viviane Dos Santos made clear that from her perspective Vila Autódromo was just a *comunidade*, and not a favela, because she had lived in a favela in the past and it was far more dangerous than Vila Autódromo.

From my perspective, a favela is where you find drug trafficking. Understand. Favelas have parallel power. And thank God, here, in Vila Autódromo, we never had parallel power. Or if there was, I didn't know about it. But I never saw things like that here, crack houses or anything like that. [...] That's why we fought so hard for Vila Autódromo. [...] I've lived in a favela in the past, so I know what favelas are like, and I wouldn't trade the *comunidade* of Vila Autódromo for anywhere else. [...] I know how things work [in favelas], and let me tell you, it is not cool at all. So, [the favela] was exactly the kind of place where I did not want to raise my children. At least not in the one I was living in. I won't say its name but I would not want to raise children there. [That favela] even today is not a *comunidade*. It is still a favela. Before it was controlled under the command of delinquents and now, from what I know, it is still ruled by parallel power, but that is with them. I'm not there anymore. But that is a place where, until today, after I left, I never went back, not even to visit. To show you how much fear I have [of that place].

Viviane Dos Santos

Has lived in Vila Autódromo for 22 years

Involved with community organization mobilizing against removals, Viva a Vila Autódromo, but not consistently

Aside from Dos Santos' firm assertion that Vila Autódromo is not a favela, there were many points of overlap in the logic Vila Autódromo and Horto residents used to show unity between Vila Autódromo and other favelas. These included destigmatizing favelas by highlighting their positive qualities, making clear that favelas only exist due to an absence of the State, and asserting that *comunidades* and favelas are not so different after all. Vila Autódromo residents also highlighted that favela residents are human beings deserving of the same respect of those who live on the *asfalto*.

#### *IV.1 Attempt to destabilize the idea that favelas and/or favela residents are homogenous.*

I think [the difference between favelas and comunidades] has been overanalyzed. We always called Vila Autódromo a *comunidade*. Because that is how we see it, but we are still a favela because it is poor. It's poor, it's a favela. What I understand to be a favela, is somewhere with a lot of alleys, a lot, and *comunidades* usually don't have so many alleyways, they have more streets. Favelas generally sit on hillsides. Usually in the places that are hardest to access. Usually *comunidades* are more low-lying and have more land. But anyway. *Comunidades* and favelas are almost the same thing. There is no difference.

Claudia Leme

Leader of Viva Vila Autódromo

So people who end up in favelas end up there due to social disorganization in their lives. And the only land that is left for them is in the favela. It's not a good environment for them but it is in their price range. Of course there are people who take advantage of the low prices and buy a house in the favela, buy various plots of land, and build a huge house. Madonna has a house in Vidigal, right, here in Vila Autódromo for example there was a colonel who was a commander in the Rio Police force during the era of the 174 bus [...] so favelas are full of a very mixed group of people.

Vinicius Dos Anjos  
Vila Autódromo resident of 26 years

#### *IV.2 Favelas are caused by the absence of the State.*

If a favela exists, it's because the government didn't give people adequate housing. And once you build housing in a favela, the favela becomes part of that place. It becomes part of that city, part of the state, part of Brazil, of the country, wherever it is [...] [the favela] would constitute a part of that territory. So [the favela] must be respected. Because human beings live there. It doesn't matter if it is [a favela] on a hill or not. The important thing is that the human being who lives there must be respected.

Claudia Leme

What is the difference between a favela and a condominium? Condominiums have documents, they have Habite-se,<sup>5</sup> we don't have that here. It is a favela. [...] The difference is the infrastructure. Condominiums are built with urban infrastructure and they are handed over once everything is up to standard. Favelas spring up, and here we just built another favela [the twenty new houses built by the city to replace the demolished homes of Vila Autódromo families who won legal permission to remain on the land] because if you don't have Habite-se, you aren't even supposed to be living there.

[...] We have always had BNG, Caixa Econômica Federal (CEF, Brazil's federal housing bank), that were supposed to solve Brazil's housing problems, but how is a poor person going to get a house, if I already went and tried several times to get financing to buy my own house, and people who work for wages don't qualify? So [are these services] for poor people? No, they are not for poor people. They took the money that was supposed to provide housing and made it so only the rich could buy, understand. So that's what a favela is, the absence of the state. They should be providing our housing.

Who builds the condominiums? If you look at the period of the construction of all the condos, they were financed by Itaú, financed by the CEF, BNDES (National Bank for Economic and Social Development), Banco do Brasil, understand? And when the wealthy arrive, their houses are ready. They will live in a condo. End of story. But not the poor. The poor invade land and build on their own. They don't get money from the government. Really, the poor do the part the government was supposed to do. We built the streets here, we built everything, we brought the electricity, we pull our own water. Where do you think the rich extract water from? This doesn't happen, understand. So we do things our way. And that's the difference between favelas and urbanized areas, [...] the lack of an adequate housing policy that would be correct and just, oriented to serve the needs of the poor and those who really need it.

Vinicius Dos Anjos

---

<sup>5</sup> Document declaring a building habitable.

### IV.3 *Highlighting the positive qualities of favelas.*

Often those who live in favelas are happier than those who live in mansions full of luxuries. Because sometimes, dignity isn't having everything. [...] You won't find dignity just in having a house. Dignity is inside of you. [...] We residents always thought that to us it was the same thing whether or not we were called favelados, we are happy all the same. [...] We are poor, but very rich in spirit. And that is what matters.

Claudia Leme

People have started thinking that "favela" is a pejorative word. I like the word favela, you know. To me "favela" sounds like something joyful. I don't know if you saw that on the side of my house I wrote "Rio is a favela." When you arrive in Rio de Janeiro, you might observe, there are a few things you can't *not* notice. But the two that I think are the most important, that everyone notices, are Christ the Redeemer and the favelas. There's no way not to see them. And everyone knows that's where the saying comes from, "It's us, all blended up together (together and mixed)." Understand. You can't take this out of Rio. Rio de Janeiro is one big favela. And there's no point, they take years trying to remove one *comunidade*, during which time 50 or 60 new ones have already popped up.

Vinicius Dos Anjos

### IV.4 *Favela residents deserve the same respect as those who live on the asfalto.*

Those who live on the *asfalto* and those who live in favelas are all human beings, because if we get cut here, it hurts. If you cut there on someone who lives in a house, or a beautiful and marvelous mansion, it will also hurt. And we all have the same rights. So I think we must respect the space of each person. The houses that were built in favelas were built with love, with sacrifice, with the sweat of the day to day. With a lot of struggle. So [that house] must be respected. It is a right of that citizen.

Claudia Leme

These residents make clear that whether or not Vila Autódromo and Horto Florestal are favelas cannot be established as objective fact--their "identity" as architectural and communal paces is constantly being renegotiated as state and commercial agents and residents wage a political battle over control of the space, as trees are cut down and replanted, crime levels ebb and flow, media conglomerates wage smear campaigns, and residents forge new organizing strategies and build coalitions which encourage them to take concomitant stances about what their community is or is not. The subjectivity of the favela itself is demonstrated by Dos Anjos' assertion during our interview that favelas cannot be removed from Rio, as new favelas will continue to sprout up, and his vision of the favela as a space of constant innovation and creativity: "Everything started in the favela, understand. Even our slang, our vocabulary. Carnival came from the favela. Everything that started in the favela, people embrace."

## V. RELATIONAL CAPITAL

As Nikhil Anand describes, “incommensurable, unsettled friendships are powerful stuff” (2017: 78). While such relationships certainly do not settle existing inequalities, they do serve as an important source of capital that can be leveraged, whether in the form of “having friends in high places,” or in the support and enduring commitment to a social movement cause that strong relationships can provide.

Building strong relationships with other favela activists and allies has been crucial to Horto and Vila Autódromos’ fights to remain. It is for this reason that their statuses as “favelas” are negotiated relationally, taking into consideration the maintenance of possibilities for coalition building with other favela activists. The importance of strengthening the bonds between organizers and residents across different communities is demonstrated by the insistence on the part of interlocutors from both Horto and Vila Autódromo that favelas and *comunidades* are more or less the same thing, and especially by the stance taken by Rafael and Ana Pirmez that collectivizing the struggle to remain and framing the broadest “we” possible is vitally important. As Ana stated:

We have many partners who are favela residents, great people, warriors, who are always with us at our meetings, giving support, and those people distanced themselves because they felt [we] discriminated against [them]. I was really upset by this because we fight to make contact with those people [...] So we really lost out because of this. Because there are certain residents who don’t understand and don’t respect what “favela” means.

Rafael Pirmez made a similar argument when he told me that fighting state and market forces and *O Globo* without the support of others in favela social movements the fight would become “a massacre.” In the eyes of residents and organizers like Ana and Rafael, maintaining strong relational ties with other actors in the struggle for land use rights and infrastructure in favelas is not only crucial, but may determine the outcome of their fight to remain.

Vila Autódromo residents also discussed how they believed relationships to be a crucial piece of their fight to remain, invoking both the strength of bonds among favela residents and the importance of building bridges with supporters from outside their community. When I asked her whether Viva Vila Autódromo had focused on recruiting others to their cause, she replied:

Yes, this was fundamental. Alone, we would never have managed. We only won [the rebuilding of twenty homes] because we had a lot of support, from society, from outside journalists, especially the international press, which supported us a lot, students from different universities [...] If society hadn’t supported us, we might not be here anymore, because our numbers were small, and unprotected. Because not even the Courts were on our side, or the government. So it was just us and us. Then popular support, the universities, students from a variety of faculties, joined us. We started calling them our “supporters.” Our supporters who joined the fight, the Comitê Popular das Olimpíadas, Pastoral de Favelas, we were a team. It was a lot of people. This strengthened us a lot.

Vinicius Dos Anjos said he believed relationality within favelas to be much stronger than among residents of the *asfalto*, and how this comprised an important piece of the value



that he and Leme felt made their homes and community “priceless” and impossible to compensate with indemnities.

## VI. CONCLUSION

That the counter narrative constructed by Vila Autódromo and Horto activists centers the formation of a strong, unified “favela” identity has been crucial to their ability to form a strong movement uniting different favelas and their allies. Their decision to prioritize relationality and coalition building over a concern for being associated with negative favela stereotypes has been crucial to success in their fight to remain. As oral permission which once guaranteed a plot of land is overturned in favor of shifting systems of formality and legalization that over time have proven themselves unreliable in the face of shifting state and market interests, the importance of relational organizing in the toolbox of those populations seeking the recognition of their “right to the city” (Harvey 2012) may only increase in value.

## VII. WORKS CITED

Anand, Nikhil. *Hydraulic Cities: Water and Infrastructures of Citizenship in Mumbai*. Durham: Duke University Press. 2017. Print.

Benmergui, Leandro. “The Alliance for Progress and housing policy in Rio de Janeiro and Buenos Aires in the 1960s.” *Urban History*, 36, 2 (2009). Print.

Cash, Anna and Adam Talbot. 2017. “Embattled Vila Autódromo Launches Update People’s Plan and “Upgrade Now!” Campaign. *RioOnWatch*, Catalytic Communities, February 29, 2017. <http://www.rioonwatch.org/?p=27172>. [accessed 7 November 2017].

Cocco, Giuseppe, and Alexander Mendes. 2016. *A Resistência à Remoção De Favelas No Rio de Janeiro: Instituições Do Comum E Resistências Urbana: A História Do Núcleo De Terras E Habitação E a Luta Contra a Remoção De Favelas No Rio De Janeiro (2007-2011)*. Rio De Janeiro: Editora Revan, 2016. Print.

Fassin, Didier. *Enforcing Order--An Ethnography of Urban Policing*. Cambridge, UK: Polity Press, 2013. Print.

Fenizola, Luisa. “Bandido Bom É...? Tá na Hora de Desmistificar os Direitos Humanos.” 13 October 2016. *RioOnWatch*. <http://rioonwatch.org.br/?p=22821> [accessed 19 November 2017].

Fenizola, Luisa. 2016. “UrbFavelas Seminar Defends the Upgrading of Favelas and Raises Questions of Representation.” *RioOnWatch*, Catalytic Communities, December 9, 2016. <http://www.rioonwatch.org/?p=34315>. [accessed 7 November 2017].

F.L.J. *Diário de uma Invasora*. Rio de Janeiro: Livre Expressão Editora, 2012. Print.

Harvey, David. *Rebel Cities: From the Right to the City to to the Urban Revolution*. London: Verso, 2012. Print.

Hoffman, Ava R. 2016. “Social Media Campaign #StopFavelaStigma Highlights Resistance and Creativity in Favelas.” *RioOnWatch*, Catalytic Communities, 30 Dec. 2016. [www.rioonwatch.org/?p=31812](http://www.rioonwatch.org/?p=31812) [accessed 25 October 2017].

Gamson, Joshua. “Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma.” *Social Problems*, Vol. 42, No. 3. (Aug., 1995), pp. 390-407.

<http://links.jstor.org/sici?sici=0037-7791%28199508%2942%3A3%3C390%3AMISAQ%3E2.0.CO%3B2-0>

InfoMoney. 2014. “Veja quanto custa o preço do m2 dos bairros mais caros do SP e RJ.” UOL Economia, UOL, January 28, 2014. <https://economia.uol.com.br/noticias/infomoney/2014/01/28/veja-quanto-custa-o-preco-do-m-dos-bairros-mais-caros-de-sp-e-rj.htm>. [accessed 7 November 2017].

Larson, Lucas Smolcic. “Under Threat of Imminent Eviction, Horto Residents Mobilize.” 15 September 2017. RioOnWatch. <http://www.rioonwatch.org/?p=38660>.

McCann, Bryan. *Hard Times in the Marvelous City: From Dictatorship to Democracy in the Favelas of Rio de Janeiro*. Duke University Press, 2014.

O Globo. “Em meio a polêmica, Crivella desiste de projeto para verticalizar Rio das Pedras.” 18 October 2017. <https://oglobo.globo.com/rio/em-meio-polemica-crivella-desiste-de-projeto-para-verticalizar-rio-das-pedras-22005207> [accessed 2 March 2018].

Queiroz, Mariah. 2017. “Residents Evicted by the 2016 Olympic Park Fight for Just Compensation.” RioOnWatch, Catalytic Communities, April 4, 2017. <http://www.rioonwatch.org/?p=35690> [accessed 7 November 2017].

Robertson, Cerianne. “‘The Struggle Has Just Begun’: Vila Autódromo Evictions Museum Presents Its Strategic Plan.” 25 September 2017. <http://www.rioonwatch.org/?p=38891> [accessed 5 March 2018].

Schmidt, Selma. “Favela do Horto, dentro do terreno do Jardim Botânico, já tem 585 casas.” 13 January 2010. O Globo. <https://oglobo.globo.com/rio/favela-do-horto-dentro-do-terreno-do-jardim-botanico-ja-tem-585-casas-3069559#ixzz54sOYcVmO>.

Talbot, Adam. 2016. “Victory for Vila Autódromo! Remaining 20 Families Finally Receive Keys to New Homes.” RioOnWatch, Catalytic Communities, 30 Dec. 2016. [www.rioonwatch.org/?p=31812](http://www.rioonwatch.org/?p=31812) [accessed 25 October 2017].

Vigna, Anne. 2017. “Rio Community of Horto Founded In Times of Slavery Fights to Survive.” RioOnWatch, Catalytic Communities, April 3, 2017. <http://www.rioonwatch.org/?p=35446> [accessed 7 November 2017].

**ADOLESCÊNCIA E PREVENÇÃO COMBINADA AO  
HIV: PERSPECTIVAS ACERCA DA VULNERABILIDADE  
DE GAYS E TRANSGÊNEROS NO BRASIL**

Pinheiro, Thiago Félix  
Grangeiro, Alexandre  
Ayr es, José Ricardo

# ADOLESCÊNCIA E PREVENÇÃO COMBINADA AO HIV: PERSPECTIVAS ACERCA DA VULNERABILIDADE DE GAYS E TRANSGÊNEROS NO BRASIL

## I. CONCEPÇÕES DE ADOLESCÊNCIA-JUVENTUDE E DESDOBRAMENTOS PARA A SAÚDE SEXUAL

O debate e a produção de conhecimento acerca da saúde de adolescentes e jovens são historicamente recentes. A emergência da juventude como categoria definidora de um grupo social distinto pode ser situada na década de 1960, quando passou a constar como tema de documentos em âmbito global, notadamente a *Declaração sobre o fomento entre a juventude dos ideais de paz, respeito mútuo e compreensão entre os povos*, da Organização das Nações Unidas (ONU). A pauta da juventude, no entanto, ganhou visibilidade no direcionamento de diretrizes e políticas apenas nas décadas seguintes (Souza, Paiva e Oliveira, 2013).

Foi também nesse período que a preocupação da ciência em relação aos jovens ou, mais propriamente, à adolescência, como dimensão específica da existência humana, ganhou expressividade. Embora tenha se destinado atenção específica ao cuidado de jovens estudantes desde o final do século XIX e a adolescência tenha configurado tema central de teorizações da Psicologia do Desenvolvimento a partir do início do século XX, essa preocupação foi formalizada na década de 1960, em especial com a institucionalização da medicina de adolescentes, como uma área de atuação da pediatria (Queiroz et al., 2013).

No campo da saúde, o estudo da adolescência-juventude circunscreve um debate complexo, que abrange desde a problematização das características que definem tal estágio da existência e da vida social até o desafio da apreensão de características individuais no processo de construção deste fenômeno coletivo de modo a embasar ações e programas de saúde direcionados às especificidades desse grupo (Ayres, 1993).

A própria definição das categorias adolescência e juventude configura uma questão em discussão. A referência ao marco etário do ciclo vital implica, nesse sentido, na fixidez generalista, além de certa imprecisão. Para a Organização Mundial de Saúde, adolescentes são indivíduos entre 10 e 19 anos de idade e jovens, indivíduos entre 15 e 24 anos, sendo adolescentes jovens aqueles que se encontram entre 15 a 19 anos e adultos jovens aqueles entre 20 e 24 anos (OMS, 1977).

Na formulação conceitual da adolescência, é preponderante a referência à puberdade e ao desenvolvimento humano, que tende a imprimir um caráter universal e a-histórico a características variáveis e complexas identificadas nas experiências individuais e nas formas de inserção social (Ayres, 1993; Traverso-Yépez e Pinheiro, 2002; Paiva, Ayres e França Jr., 2008). Comumente, os estudos em saúde partem da premissa de que a constituição da adolescência segue um padrão geral que, caracteristicamente, deixa o/a adolescente propenso/a a certos agravos e danos, em especial relacionados à saúde sexual, tal como as infecções sexualmente transmissíveis (ISTI) e gravidez não-planejada.

Algumas disciplinas que se propõem a abordar a dimensão psicossocial da saúde, tais como a Psicologia Médica, costumam descrever um padrão normal das experiências psicológicas do adolescente com base nas teorias do desenvolvimento que enfatizam modificações fisiológicas e cognitivas, bem como relações sociais, sobretudo parentais, típicas dessa fase. No próprio campo da Psicologia, a concepção vigente de adolescência é naturalista, universal e fortemente

ligada a estigmas e estereótipos tributários da ideia de uma “crise essencial da adolescência”, marcada por tormentos e confusões inerentes a esse estágio do desenvolvimento (Ozella, 2002).

O termo juventude, por sua vez, tem sido priorizado por alguns/mas pesquisadores/as com o intuito de demarcar a crítica à noção naturalizada de adolescência e expandir a abrangência da população abordada (Paiva, Ayres e França Jr., 2008). O uso desse termo, vinculado ao propósito de delinear uma categoria social, mostra-se mais presente em estudos cuja fundamentação se vincula ao campo da Sociologia, no quais são ressaltados aspectos como a transmissão da herança cultural, a normatização e o desvio nas relações entre jovens e adultos (Calazans, 2000).

No âmbito institucional da Saúde Pública brasileira, a emergência do interesse pela “saúde do adolescente” foi orientada pela perspectiva de um sanitarismo identificado com o movimento da Saúde Coletiva, com enfoque na promoção de saúde, prevenção de agravos e atenção integral (Queiroz et. al., 2013, p.59). Ainda assim, nas Normas de Atenção à Saúde Integral do Adolescente, publicadas pelo MS em 1993 para orientar e dar suporte à atuação dos/as profissionais de saúde, prepondera uma abordagem centrada no desenvolvimento, em distúrbios e riscos característicos (Brasil, 1993).

De forma mais ampla, no que diz respeito à adolescência, a política pública no Brasil orienta-se pelo *Estatuto da Criança e do Adolescente* (ECA), que considera adolescentes indivíduos de 12 a 18 anos e segue a direção de assegurar legalmente a proteção integral para crianças e adolescentes, indistintamente reconhecidos como sujeitos de direitos. Em seu capítulo I, dispõe garantias em relação ao direito à vida e à saúde, abrangendo desde a atenção à gestante até condições específicas, como no caso das crianças e adolescentes com deficiência física (Brasil, 13 jul. 1990). A elaboração recente de um *Estatuto da Juventude* expande a garantia legal de proteção de direitos a uma faixa maior da população: considera jovens indivíduos de 15 a 29 anos, destacando aqueles entre 15 e 18 como adolescentes (Brasil, 2013).

Uma visão mais integrada e abrangente aparece nas *Diretrizes Nacionais para a Atenção Integral à Saúde de Adolescentes e Jovens na Promoção, Proteção e Recuperação da Saúde* (Brasil, 2010). O documento integra as noções de adolescência e juventude, propondo ‘um novo olhar’, capaz de reconhecer a diversidade de experiências, contextos e características que tornam complexos e heterogêneos os processos de emancipação e vivências de adolescentes e jovens. Ressalta três dimensões interdependentes na definição da adolescência-juventude:

a macrossocial, na qual se situam as desigualdades sociais como as de classe, gênero e etnia; a dimensão dos dispositivos institucionais que reúne os sistemas de ensino, as relações produtivas e o mercado de trabalho e, finalmente, a dimensão biográfica, ou seja, as particularidades da trajetória pessoal de cada indivíduo (Brasil, 2010, p.46).

O documento destaca ainda temas estruturantes para a atenção integral à saúde desses segmentos: participação; equidade de gêneros; direitos sexuais e direitos reprodutivos; projeto de vida; cultura de paz; ética e cidadania; igualdade racial e étnica. Aponta assim para a possibilidade de a abordagem da adolescência, especialmente no âmbito da saúde sexual, ultrapassar perspectivas generalistas em prol de compreensões mais comprometidas com o enfrentamento das desigualdades sociais e com a promoção dos direitos humanos.

Isso se torna destacadamente necessário frente à especificidade que os problemas de saúde sexual expressam no âmbito de determinados grupos ou contextos sociais à centralidade dos aspectos sócio-culturais na conformação de *scripts* e práticas sexuais, bem como de sua relação com a saúde e com o adoecimento. Dentre os problemas de saúde que clamam por abordagens mais integradas, tem sido especialmente preocupantes, no contexto brasileiro dos últimos anos, o

destacado crescimento da epidemia de HIV/aids entre adolescentes gays e transgêneros (especialmente, travestis e transexuais).

## II. PANORAMA DA AIDS NO BRASIL E VULNERABILIDADE DE ADOLESCENTES GAYS E TRANSGÊNEROS AO HIV

Atualmente, a aids no Brasil apresenta indicadores preocupantes. Até junho de 2016, foram registrados 842.710 casos no país (Brasil, 2016). A incidência anual ultrapassou, desde 2011, 40.000 casos, sem previsão de redução em curto período de tempo. Adicionalmente, a volta do crescimento do número de mortes e da taxa de mortalidade, após anos seguidos de redução, indicam uma re-emergência da doença. O perfil epidemiológico atual, no qual segmentos sociais específicos se destacam como mais vulneráveis, se assemelha, de certa forma, àquele observado no início da década de 1980, porém com dados mais alarmantes (Grangeiro et al., 2015a; Brasil, 2015).

O destaque das relações sexuais entre homens como via de transmissão do HIV foi expressivo desde os primeiros registros daquilo que veio a se configurar como aids e se tornou mote central da própria construção discursiva da doença, tanto nos países onde foram identificados os primeiros casos quanto no Brasil. A participação de tais relações no perfil epidemiológico da aids, no entanto, foi eclipsada nos períodos subsequentes com o importante reconhecimento de que a aids configurava uma ameaça à população em geral e de que havia uma tendência à ‘heterossexualização’ da aids. Apenas recentemente, sobretudo a partir da política *Know your epidemic and your current response* do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS (UNAIDS, 2007), foi possível identificar, mais precisamente, a concentração da epidemia brasileira, demarcada pela alta prevalência de HIV entre homens que fazem sexo com homens (HSH), assim como em usuários de drogas injetáveis e profissionais do sexo (Malta et al., 2010).

Segundo revisão sistemática e metanálise de estudos que avaliam a infecção nas populações mais afetadas, a prevalência combinada de HIV entre HSH no Brasil é de 13,6%, ao passo que na população geral é de 0,6%. (Malta et al., 2010). Na região central da cidade de São Paulo, mais especificamente, foi identificada prevalência de 15,4% entre HSH frequentadores dos locais gays, o que corrobora a suspeita de uma ‘nova onda’ ou de um recrudescimento da epidemia nesse grupo, tal como tem sido identificado em outras cidades do mundo (Veras et al., 2014).

O boletim epidemiológico do MS aponta que a transmissão atribuída às relações sexuais entre HSH corresponde a 41,4% do conjunto de casos de aids diagnosticados entre homens com 13 anos ou mais no período de 1980 a 2002. Esse número, que diminuiu no decorrer da epidemia e se manteve em torno de 35% durante grande parte da década de 2000, voltou a crescer, chegando a 45,4% em 2015 (Brasil, 2016). Entre os jovens HSH, o crescimento da epidemia tem sido especialmente acentuado, inclusive em comparação ao incremento observado entre os homens jovens independente da orientação sexual. Entre rapazes de 17 a 20 anos, há tendência de aumento da taxa de prevalência da infecção pelo HIV, de 0,09% em 2002 para 0,12% em 2007. Entre os HSH dessa faixa etária, o aumento da prevalência foi mais significativo: de 0,56% para 1,2% (Szwarcwald et al., 2011).

A taxa de incidência de aids tem crescido progressivamente na população de 15 a 24 anos desde o início da epidemia, mas se manteve estabilizada após 1996. Especificamente, nos casos notificados entre homens nessa faixa etária, a proporção de jovens HSH aumentou de 31,8% em 1998 para 46,4% em 2010, a despeito da estabilização na proporção de HSH a partir dos 13 anos

(Brasil, 2012). Nessa direção, os jovens HSH passaram a ser destacados como população-chave, que deve, portanto, ser priorizada na atuação da política pública de aids (Brasil, 2014).

Tal panorama demanda uma leitura ampliada, de modo a reconhecer, em primeiro lugar, que, no âmbito da sexualidade, a diversidade de delineamentos identitários extrapola as categorias epidemiológicas utilizadas no contexto da aids. Nos dados referentes ao grupo definido como HSH, costumam estar inseridas, além de gays e homens heterossexuais com prática homo e bissexual, algumas pessoas transgêneros (travestis e mulheres transexuais). Apesar de não haver dados epidemiológicos específicos que possibilitem identificar a magnitude e a tendência da epidemia em relação aos subgrupos demarcados por identidade sexual e de gênero, as notáveis condições e constrangimentos sociais que configuram os cenários de vulnerabilidade específicos acentuam a necessidade de atenção a esse segmento e seus subgrupos.

Adicionalmente, a perspectiva acionada na reflexão acerca de tal panorama, além de definir os termos em que o problema é apresentado, abre e restringe os caminhos que podem ser seguidos na busca por soluções. De um lado, a concepção naturalizada e a-histórica da adolescência tende a convergir sinergicamente com as abordagens essencialistas da sexualidade (Paiva, 2008), que fundamentam, entre outros desdobramentos, a patologização da homossexualidade e da transexualidade (ainda em pauta no Brasil). Desse modo, em relação a adolescentes gays e transgêneros, grupos sociais que agregam marcas de sexualidade e de gênero desviantes à turbulência atribuída a esse estágio do ciclo vital, o crescimento do número de infecções por HIV tende a soar como uma consequência dos excessos e desvios entendidos como inerentes a essas condições.

Por outro lado, é possível compreender essas condições como construções sociais e históricas que orientam e se atualizam nos processos individuais e coletivos de construção de identidade. Assim, o problema pode ser situado no âmbito das desigualdades conformadas na interseccionalidade (Moutinho, 2014) de idade/geração, sexualidade e gênero, que se destacam como marcadores relevantes no modo como as pessoas elaboram e conduzem suas práticas sexuais e de cuidado, bem como nas violências e constrangimentos que sofrem, no acesso a serviços de saúde etc.

Nesse sentido, é fundamental o fortalecimento de perspectivas que viabilizem leituras mais articuladas e emancipatórias na abordagem da vulnerabilidade de adolescentes gays e transgêneros ao HIV. O próprio quadro da vulnerabilidade (Ayres et al. 2012), que orientou importantes ações e políticas de prevenção de HIV no Brasil, traz em sua proposição o potencial de articular a tradução epidemiológica desse problema com sua expressão no campo das desigualdades sociais e da violação de direitos.

A noção de vulnerabilidade propõe que a chance de exposição de indivíduos e comunidades a um adoecimento ou agravo não é resultante de um conjunto de aspectos apenas individuais, mas também coletivos e contextuais, que acarretam maior suscetibilidade e, de modo inseparável, maior ou menor disponibilidade de recursos de todas as ordens para se proteger dele. Assim, a vulnerabilidade é designada em três dimensões indissociáveis. Na dimensão individual, considera-se o indivíduo desde sua constituição física, mas se enfatiza sua intersubjetividade, abrangendo aspectos relacionados ao modo de vida, tais como as informações de que dispõe e a capacidade de convertê-las em preocupações e práticas. A dimensão social remete às relações sociais e aos contextos culturais, com seus marcos de organização e cidadania; abrange, por exemplo, as questões raciais e étnicas que atravessam as relações. A dimensão programática, por fim, se refere ao suporte institucional e, mais especificamente, ao respeito, à proteção e à promoção do direito à saúde por parte do governo; está especialmente atrelada à realização dos princípios do SUS (Ayres et al., 2012).

Nessa perspectiva, o modo como as intervenções em saúde são organizadas e conduzidas integra o conjunto de determinantes da infecção e do adoecimento. Como afirmam Ayres et al. (2012), a intervenção “não é apenas solução, ela é também parte do problema” (p.81). Nesse sentido, o arcabouço de saberes, tecnologias e serviços que atuam em determinado contexto, tanto no âmbito da prevenção quanto do tratamento, determinam diretamente as características dos processos saúde-doença-cuidado.

### III. POSSIBILIDADES DE CUIDADO FRENTE ÀS NOVAS TECNOLOGIAS DE PREVENÇÃO DO HIV

O momento atual também é marcado pelo entusiasmo frente à possibilidade de controle da epidemia de HIV em todo o mundo a partir do efeito aditivo ou sinérgico da utilização de diferentes estratégias preventivas, denominada prevenção combinada. Com o reconhecimento de que nenhuma estratégia única é suficiente para controlar a epidemia, essa proposta se apoia na oportunidade de atuação nos diferentes pontos da cadeia de transmissão (Kurth, 2011). Foi desenvolvida, mais especificamente, com o advento dos denominados métodos biomédicos, a partir da descoberta de que o tratamento de pessoas infectadas tem efeito substancial na redução de novas infecções (UNAIDS, 2014), o que possibilitou considerar o Tratamento como Prevenção (*Treatment as Prevention/TasP*) e abriu possibilidades de uso eficaz da terapia antirretroviral como estratégia preventiva, tal como nas Profilaxias Pós e Pré-exposição (*Post-Exposure Prophylaxis/PEP* e *Pre-Exposure Prophylaxis/PrEP*).

A ideia de prevenção combinada tem sido utilizada para descrever a combinação de diferentes estratégias preventivas, integrantes de um então ‘pacote’ ou ‘cardápio’ de métodos. Propõe, então, a articulação dos novos métodos (TcP, PrEP, PEP) aos tradicionais, isto é, camisinha (masculina e feminina), opção por práticas não penetrativas e uso do teste anti-HIV para escolher parceria e prática sexual, bem como às intervenções estruturais, destinadas a atuar nas condições de vida relacionadas à vulnerabilidade ao HIV, cuja relevância é atestada pelas barreiras estruturais e psicossociais, que minimizam, notadamente, o alcance e a efetividade dos métodos disponíveis.

Diante das especificidades e limitações de cada método, a possibilidade de avanço na resposta à epidemia com impacto na redução da incidência encontra-se no uso complementar das estratégias. A esse respeito, Grangeiro et al. (2015b, p. 56) apontam que

Políticas simplistas de hierarquização da oferta dos métodos baseadas em critérios de eficácia sempre deixarão à margem uma parcela de pessoas, o que poderá levar à expansão da epidemia em grupos sociais e regiões geográficas. O melhor método (ou métodos) será aquele que for adequado à situação e ao contexto de cada indivíduo e de suas parcerias sexuais ao longo da vida, especialmente se este for escolhido de forma autônoma e informada.

A utilização das novas estratégias no Brasil é recente. A PEP tem sido disponibilizada de forma gratuita pelo Sistema Único de Saúde (SUS) desde 2010 para exposição sexual consentida (antes já o era para casos de abuso sexual e acidente ocupacional). A PrEP foi implementada no SUS em 2017; a oferta pública foi antecedida por estudos demonstrativos. O estudo PrEP Brasil tem sido realizado desde 2014 com HSH, travestis e mulheres transexuais, com o objetivo de avaliar a aceitação, a viabilidade e o oferecimento da PrEP. Os resultados iniciais indicam um alto consumo desse método, especialmente entre pessoas com risco acentuado e conscientização acerca da profilaxia (Hoagland et al., 2015). Em direção semelhante, o Projeto Combina tem sido realizado, desde 2015, com usuários de serviços especializados em IST/HIV. Propõe analisar a proteção oferecida pela PEP, possíveis efeitos compensatórios de seu uso nas práticas sexuais e a efetividade da combinação de estratégias preventivas, inclusive PrEP (Grangeiro et al., 2015c).



Em ambos, há o direcionamento a pessoas ou grupos mais expostos ao HIV (seja pela definição prévia do público participante ou pela avaliação de risco nos serviços com livre demanda), cuja priorização tem sido apontada como relevante no impacto significativo da oferta, em especial, de PrEP na redução da incidência, inclusive em contextos de epidemia concentrada (Grangeiro et. al., 2015b). Embora os estudos citados incluam adolescentes, não chegam a ser enfatizá-los como população-chave.

A investigação das especificidades da vulnerabilidade de adolescentes mais expostos e do potencial dos novos métodos na redução dos altos índices de infecção em tal segmento ainda representa uma lacuna nesse recente campo de estudos e implementação de serviços e políticas de saúde. No contexto das estratégias tradicionais, a investigação das práticas sexuais e preventivas de jovens indica um panorama de exposição acentuada, mas também de significativo acesso a informações e uso da camisinha. No Brasil, esse uso é 2,2 vezes maior entre jovens HSH do que os jovens heterossexuais (Brasil, 2011).

No contexto da prevenção combinada, é estratégica para o enfrentamento dos pontos críticos da epidemia a compreensão de como os adolescentes mais expostos lidam com as práticas preventivas, tanto no que diz respeito à adoção, ao acesso e à adesão às novas estratégias quanto à combinação das possibilidades preventivas disponíveis. Emerge ainda a demanda de atualizar as abordagens preventivas de modo a incorporar os termos e possibilidades que ora se apresentam com os novos métodos e estratégias disponíveis. Ao menos em tese, a perspectiva de que há um ‘cardápio’ de estratégias traz à arena a perspectiva de que as pessoas possam escolher dentre diferentes formas de se prevenir, o que tensiona as concepções mais consolidadas de que há um caminho único e claro a ser seguido e convoca a rediscussão de aspectos como a autonomia dos sujeitos sexuais.

#### IV. REFERÊNCIAS

Ayres JRCM. Adolescência e saúde coletiva: aspectos epistemológicos da abordagem programática. In: Schraiber LB, organizadora. Programação em saúde hoje. 2ª ed. São Paulo: Hucitec; 1993. p.139-82.

Ayres JRCM, Paiva V, França Jr I. Conceitos e práticas de prevenção: da história natural da doença ao quadro da vulnerabilidade e direitos humanos. In: Paiva V, Ayres JRCM, Buchalla C. Vulnerabilidade e direitos humanos: prevenção e promoção da saúde. Curitiba: Juruá; 2012. 1v. p.71-94.

Brah A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*. 2006;26:329-76.

Brasil. Câmara dos Deputados. Estatuto da Juventude. Brasília: Edições Câmara; 2013.

Brasil. Ministério da Saúde. Boletim Epidemiológico: Aids e DST. 2012;VIII(1).

Brasil. Ministério da Saúde. Boletim Epidemiológico: HIV-Aids. 2014;III(1).

Brasil. Ministério da Saúde. Boletim Epidemiológico: HIV-Aids. 2015;IV(1).

Brasil. Ministério da Saúde. Boletim Epidemiológico: HIV-Aids. 2016;V(1).

Brasil. Ministério da Saúde. Programa Nacional de DST e Aids. PCAP: Pesquisa de Conhecimentos, Atitudes e Práticas na População Brasileira, 2008. Brasília, 2011.

Brasil. Ministério da Saúde. Normas de Atenção à Saúde Integral do Adolescente. Brasília: MS; 1993.

Brasil. Ministério da Saúde. Boletim Epidemiológico HIV-Aids (2014-2015). Brasília: MS; 2015.

Brasil. Ministério da Saúde. Diretrizes Nacionais para a Atenção Integral à Saúde de Adolescentes e Jovens na Promoção, Proteção e Recuperação da Saúde. Brasília: MS; 2010.

Brasil. Presidência da República. Lei n.8069 de 13 de julho de 1990: Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. 13 jul 1990.

Calazans GJ. Cultura adolescente e saúde: perspectivas para a investigação. In: Oliveira MC, organizadora. Cultura, Adolescência e Saúde. Campinas: Consorcio de Programas em Saúde Reprodutiva e Sexualidade na América Latina; 2000. p.44-85.

Grangeiro A, Castanheira ER, Nemes MIB. A re-emergência da epidemia de aids no Brasil: desafios e perspectivas para o seu enfrentamento. *Interface*. 2015a;19(52):5-8.

Grangeiro A, Ferraz D, Calazans G, EM Zucchi, Díaz-Bermúdez XP. O efeito dos métodos preventivos na redução do risco de infecção pelo HIV nas relações sexuais e seu potencial impacto em âmbito populacional: uma revisão da literatura. *Rev. bras. epidemiol.* 2015b;18(S1).

Grangeiro A, Couto MT, Peres MF, Luiz O, Zucchi EM, Castilho EA et al. Pre-exposure and postexposure prophylaxes and the combination HIV prevention methods (The Combine! Study): protocol for a pragmatic clinical trial at public healthcare clinics in Brazil. *BMJ Open*. 2015c;25(5).

Kurth A, Celum C, Baeten J, Vermund S, Wasserheit J. Combination HIV prevention: significance, challenges, and opportunities. *Curr HIV/AIDS Rep*. 2011; 8:62–72.

Malta M, Magnanini MMF, Mello MB, Pascom ARP, Linhares Y, Bastos FI. HIV prevalence among female sex workers, drug users and men who have sex with men in Brazil: a systematic review and meta-analysis. *BMC Public Health*. 2010;10(317):1-16.

Moutinho L. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*. 2014;42:201-48.

OMS - Organización Mundial de la Salud. Necesidades la salud de los adolescentes. Informe técnico, n.609. Ginebra: OMS; 1977.

Ozella S. Adolescência: uma perspectiva crítica. In: Contini MLJ, Koller SK, Barros MNS. Adolescência e Psicologia: concepções, práticas e reflexões críticas. Brasília: Conselho Federal de Psicologia; 2002. p.16-24.

Paiva V. A psicologia redescobrirá a sexualidade?. *Psicologia em Estudo*. 2008: 13(4), 641-651.

Paiva V, Ayres JRCM, França Jr I. Saúde sexual e adolescência: expandindo os padrões normativos para educação e o cuidado da sexualidade dos jovens. In: Koga D, Ganey E, Fávero E, organizadores. Cidades e questões sociais. São Paulo: Andross; 2008. p.157-84.

Queiroz LB, Ayres JRCM, Saito MI, Mota A. Aspectos históricos da institucionalização da atenção à saúde do adolescente no estado de São Paulo, 1970-1990. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. 2013;20(1):49-66.

Szwarcwald CL, Andrade CLT, Pascom ARP, Fazito E, Pereira GFM, Penha IT. HIV-related risky practices among Brazilian Young men, 2007. *Cad. Saúde Pública*. 2011;27(S1):S19-26.

Souza C, Paiva IL, Oliveira IF. Que política é essa? Um olhar sobre as políticas de juventude no Brasil. In: Paiva IL, Bezerra MA, Nogueira da Silva GS, Nascimento PD, organizadores. Infância e juventude em contextos de vulnerabilidades e resistências. São Paulo: Zagodoni; 2013. p.77-100.

Traverso-Yépez MA, Pinheiro VS. Adolescência, saúde e contexto social: esclarecendo práticas. *Psicologia & Sociedade*. 2002;14(2):133-47.

UNAIDS - Joint United Nations Programme on HIV/AIDS. 90-90-90: an ambitious treatment target to help end the AIDS epidemic. Geneva: UNAIDS; 2014.

UNAIDS - Joint United Nations Programme on HIV/AIDS. Practical guidelines for intensifying HIV prevention: towards universal access. Geneva: UNAIDS; 2007.

Veras MASM, Calazans GJ, Ribeiro MCSA, Oliveira CAF, Giovanetti MR, Facchini R, França IL, McFarland W, The SampaCentro Study Group. High HIV prevalence among men who have sex with men in a time-location sampling survey, São Paulo, Brazil. *AIDS Behav*. 2014(nov).

**EL PEREGRINAJE AL SANTUARIO DE HUEHUETLÁN  
EL GRANDE Y EL SIMBOLISMO DE LOS NIÑOS DIOS  
COMO PATRIMONIO CULTURAL DE LA MIXTECA  
POBLANA**

Leticia Villalobos Sampayo

# EL PEREGRINAJE AL SANTUARIO DE HUEHUETLÁN EL GRANDE Y EL SIMBOLISMO DE LOS NIÑOS DIOS COMO PATRIMONIO CULTURAL DE LA MIXTECA POBLANA.

## I. LA UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y ASPECTOS SOCIOCULTURALES

Huehuetlán el Grande es uno de los doscientos diez y siete municipios que conforman el estado de Puebla en México. La cabecera municipal se llama Santo Domingo Huehuetlán, y es aquí donde se ubica nuestro objeto de estudio el santuario del “Niño de Huehuetlán”. Presenta una geografía diversa que incluye zonas semiáridas, algunas barrancas y pequeños valles irrigados por el río Huehuetlán, el cual pertenece a la cuenca del río Atoyac. La región se conoce como la mixteca poblana, área geográfica caracterizada por su flora, fauna y un clima cálido con algunas variantes.

FIGURA 1. MUNICIPIO DE HUEHUETLÁN EL GRANDE, PUEBLA, MÉXICO.



Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Huehuetl%C3%A1n\\_el\\_Grande](https://es.wikipedia.org/wiki/Huehuetl%C3%A1n_el_Grande)

Huehuetlán colinda al norte con el municipio de Puebla, y pese a la distancia aproximada de 60 kilómetros con la ciudad capital del estado, fue hasta las dos últimas décadas del siglo XX, con la pavimentación de la carretera, lo que permitió mayor flujo de personas y mercancías. Para algunas personas, Huehuetlán es la entrada a la Mixteca, para otros, forma parte de ella. Su ubicación en el territorio lo hace formar parte de tres regiones morfológicas. Históricamente el vínculo comercial lo ha tenido con Atlixco y Tepeaca. La geografía heterogénea hace que en términos bióticos sea muy rico.

“El municipio forma parte de tres regiones morfológicas; a partir de la cota 2,000 hacia el norte, forma parte de la Sierra del Tentzo; el área comprendida entre el río Huehuetlán y la cota 1,500 al suroeste pertenece al Valle de Matamoros; el resto del municipio, constituye el extremo oriental del valle de Atlixco. El relieve en general es accidentado, presenta sus mayores alturas en la sierra del Tentzo y desciende el nivel hacia el Sur de una manera abrupta y constante, de más de 2,000 metros sobre el nivel del mar hasta de menos de 1,400”<sup>1</sup>.

Según el censo de 2015, Huehuetlán el Grande tenían 7242 habitantes (INEGI). En casi todas las unidades domésticas existen familiares residentes en los Estados Unidos de Norte América y en alguna ciudad del territorio mexicano. Pese a las problemáticas de la fragilidad del

<sup>1</sup> Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México.

tejido familiar y social que provoca el fenómeno migratorio, son las remesas las que dinamizan las actividades económicas, sobre todo la vinculada a la agricultura. La alta migración nacional e internacional, se manifiesta en una arquitectura contrastante de modelo californiano, con la casa tradicional de adobe y palma o lámina. Algunas casas de los migrantes, en los cuatro barrios: Ixtlahuacan, Analco, Coatepec y el Centro, están abandonadas.

Huehuetlán, tiene gran importancia en el cultivo de pápalo, pipicha, cilantro, chile, ejotes, elote, maíz, frijol, calabaza, sorgo, papaya, limón, plátano, zapote negro y amarillo, mamey, mango ciruela y aguacate. Actualmente, la producción se desplaza hacia los centros de comercio de Atlixco, Tepeaca, Huixcolotla, Acatzingo y ciudades de Puebla, México y Tlaxcala. A nivel local, el comercio de productos perecederos; dulce de pepita de calabaza, cacahuete, calabaza y chilacayote; licores preparados con fruta y hierbas medicinales; pan, mezcal, carnitas de cerdo, barbacoa de chivo, pollos rostizados y una variedad de antojitos y comidas como el huaxmole, adobo y mole, se pueden encontrar, pero estos aumentan los días sábados y domingos por la afluencia de visitantes al santuario y a los balnearios. El día lunes se realiza el tianguis con pago en moneda o bajo el sistema de trueque (intercambio de un producto por otro). El dinamismo comercial durante los días de fiestas se complementa con la concentración de mercancías de varias regiones del país. Esta actividad económica, ocupa las principales calles de acceso al santuario, ubicado éste en un punto estratégico de la localidad.

A finales del siglo XX, la inversión en el sector turístico, se enfocó en la administración de aguas termales (en la ribera del río Huehuetlán) es una actividad bajo un modelo de asociación comunitaria a través de una cooperativa o de capital particular. Los recursos de este sector se vinculan a la derrama económica derivada de los distintos flujos de peregrinaje en honor del Santo Niño de la Candelaria. Estamos hablando de un turismo estacional donde el paisaje y los recursos naturales hídricos son extraordinarios en una zona semiárida del estado de Puebla. Es por ello, que la política urbana del municipio de Puebla, desde la mirada de los huehuetecos, es considerada una amenaza a los recursos hídricos del municipio de Huehuetlán, pues los manantiales que surten de agua a su río, se localizan muy cerca de los límites con Puebla.

## II. LA IMPORTANCIA DE LA IMAGEN EN EL ENTORNO URBANO

El asentamiento Santo Domingo Huehuetlán, se presenta con una configuración urbana irregular, atendida a la topografía del sitio y a las fuentes de abastecimiento del agua. Los accesos y calles son sinuosas y conducen hacia el centro de la localidad. Algunas barrancas han sido adaptadas como circulación. Las plazas, jardines, edificaciones civiles y religiosas, asumen un lugar específico dentro del conjunto urbano, lo que genera una unidad funcional. Algunas de estas edificaciones se tornan en hitos representativos del asentamiento como la plaza con su quiosco, el ex-convento de Santo Domingo de Guzmán, algunas casas del siglo XIX, el reloj, el mercado, y el Santuario. De esa manera la centralidad original se verá desplazada por una nueva centralidad a partir del Santuario.

FIGURA 2. PLANO DEL ASENTAMIENTO DE HUEHUETLÁN EL GRANDE, PUEBLA, MÉXICO.



Fuente: <https://www.vivemx.com/col/huehuetlan-el-grande.htm>

Las necesidades espaciales específicas del asentamiento, fueron resueltas de acuerdo a cada momento que estas surgen; de ahí la poca unidad formal que se observa en los perfiles urbanos. En este aparente desorden, hay un orden establecido por las dinámicas socio-culturales que se generan o heredan.

FIGURA 3. VISTAS DEL CONTEXTO NATURAL, CALLE Y JARDÍN CENTRAL DE HUEHUETLÁN EL GRANDE, PUEBLA, MÉXICO.



Fuente: Ma. Del C. Fernández de Lara A. (18/Febrero/2018)

En este entorno urbano, surgen las prácticas religiosas desde el origen mismo del asentamiento. Los dominicos, presentes en la zona contribuyeron a la religiosidad y manifestaciones materiales de capillas y templos. El templo y Convento de la orden de Santo Domingo de Guzmán, junto con la capilla de Nuestra Señora de la Asunción, son las edificaciones precursoras de la actividad religiosa para la evangelización en siglo XVI y en siglos subsecuentes. Aunado a lo anterior, la práctica religiosa tendrá un nuevo auge en el siglo XVII con la construcción del templo de la Candelaria y la veneración al Niño Dios. Eso hará posible considerar al templo como un santuario que ejerce influencia en forma directa e indirecta sobre la vida de los habitantes de Huehuetlán y el territorio. Vemos cómo el templo genera una nueva centralidad en el asentamiento, y las actividades y expresiones arquitectónicas anexas o cercanas al santuario, terminan por transformarse, debido a la importancia que tiene estar cerca de este inmueble religioso, y ser testigo de la llegada de las innumerables peregrinaciones.

Sobre el templo podemos decir, que adquiere una significación particular por su ubicación dentro de la trama urbana, la cual le da un viso de monumentalidad, producto de la topografía del sitio. Su fachada presenta una sencillez natural, la cual contrasta con la riqueza decorativa del

interior. De esta manera, el santuario adquiere personalidad propia a partir de su forma, torres, cúpula, fachada, y la advocación al Niño Dios.

FIGURA 4. VISTAS DE TORRES Y BÓVEDA DEL SANTUARIO E INTERIOR DEL MISMO, HUEHUETLÁN EL GRANDE, PUEBLA.



Fuente: Ma. Del C. Fernández de Lara A. y Lourdes Maldonado Ramos (18/Febrero/2018).

En el templo, vemos que varios hechos significativos se producen en función de la veneración de la imagen del Niño Dios. La fisonomía al exterior, pero principalmente al interior empieza a cambiar. La simplicidad de sus paramentos, se colman de molduras y cornisas con el afán de hacer más digna la obra arquitectónica; para estar a la altura de la imagen que se venera. No se trata de elementos originales del diseño, sino incorporaciones posteriores desde una lógica de belleza y exaltar la obra arquitectónica, más que por utilidad.

El santuario representa la interpretación de la devoción religiosa, por ello, cada modificación o ampliación llevada a cabo, está pensada a partir de la función que se realiza al interior y exterior del templo, destacando las visitas que se hacen a la imagen del Niño Dios. No debemos olvidar que se hace necesario como dice Plazaola (1965), que todas las partes de una iglesia se vinculen orgánicamente, para que cumplan su función.

De manera más particular vemos que la orientación del santuario es de este a oeste. Al este se localiza el acceso, mientras que al oeste se encuentra el ábside. Su composición original estuvo conformada por el atrio, templo y sacristía. Los anexos que se observan hoy día, surgen posteriormente, y tienen que ver con el aumento en la devoción al Niño Dios, pues además de la venta de imágenes religiosas, sirve para depositar los exvotos.

La planta del templo es de cruz latina, formado por 3 cuerpos. El primero de ellos aloja el acceso y el coro en el segundo nivel. Los 2 cuerpos restantes le dan forma a la nave, continua el crucero donde se desplanta la cúpula sobre pechinas. La composición espacial, presenta modificaciones que en diferentes momentos se realizaron al inmueble religioso.

La fachada se conforma por 2 cuerpos, el primero corresponde al acceso principal, mismos que se da, a través de un arco de medio punto. En el segundo cuerpo destaca la ventana coral formada también por arco de medio punto en capialzado, franqueado por pináculos. El remate de forma semicircular, aloja un nicho sin imagen y remata con una cruz. Complementa la fachada 2 torres campanarios de 2 cuerpos con vanos circulares por sus cuatro lados. El remate es a base de elemento octogonal con cúpula. El inmueble ha sufrido transformaciones al exterior, donde las diferentes representaciones del Niño Dios cobran significado para los peregrinos.



### III. LAS IMÁGENES DEL NIÑO DE HUEHUETLÁN: PATRIMONIO CULTURAL MULTIÉTNICO

En la actualidad para los peregrinos, el ícono predominante es la imagen del Niño de Huehuetlán cuya devoción se gestó a finales del siglo XIX. Es a mediados del siglo XX, cuando tiene un fuerte auge, lo que contribuye al proceso de opacidad de las dos fiestas: la patronal en honor a Santo Domingo de Guzmán y la fiesta de la Candelaria. La fiesta de santo Domingo, posee importancia a nivel municipal, por ser las comunidades las que realizan la visita al santo de la estrella el día 4 de octubre, sus actos rituales se encaminan a la petición de lluvia y buen temporal para las siembras. Con una obligatoriedad de asistencia y con elementos identificatorios de residencia (uniformes, playeras, camionetas adornadas con el nombre de su pueblo) y la imagen de su santo patrono como representante del pueblo ante santo Domingo.

Las familias que llegan a Santo Domingo Huehuetlán, practican un sistema de correspondencia ritual a través de estas visitas. Así, se concentran en la explanada del ex convento: vírgenes, santos y Cristos con sus portadores hombres y mujeres de distintas edades; estandartes con sus imágenes y grafías en la parte del frente y por el reverso textos que cuentan la historia de las asociaciones religiosas; sus bandas de música de viento y un equipo de cueteros que lanzan estas expresiones pirotécnicas para anunciar que el pueblo está de fiesta. También están las autoridades tradicionales del sistema de cargo religioso de todo el municipio de Huehuetlán, los líderes locales de los bienes y tierras comunales, ejidatarios y cooperativistas del balneario, el presidente municipal y el sacerdote. Todos con una función ritual acorde a su cargo, y con una participación en el gasto festivo y en el apoyo logístico.

A finales del siglo XIX, el mito fundacional del santuario fue plasmado en una pintura votiva relata lo siguiente:

“El día 4 de marzo de 1853 siendo Alcalde D. Ignacio Fernández i sindico D. Juan Ortiz acontecio esta desgracia que está a la vista, a las 4 de la tarde estando concluida la boveda de la sacristia, ordenó el arquitecto D. Florentino Muñoz, encargado de la obra, se quitaran la cimbra i andamios i en el acto, se desplomó dicha boveda sobre los trabajadores , quedando tapados los siguientes Juan Blanco, José Vasquez, Manuel Flores, Serapio Pedraza, José Aniceto, Antonio Galindo, Cristobal Montes, Pacual Hipolito, Gregorio Flores, quienes invocando con todo corazón a Sto. niño, se libraron de la espantosa muerte que, en aquel acto lo había sepultado bajo los escombros. Gracias al niño de esta Celestial Princesa. A devoción del barrio i D. Cristobal Aguilar, se colocó este a Fo. 1º años de 1868 (Parroco Antonio Cuautli V.

Comisionados para este nuevo Retablo. Pdte. Enrique Flores Santa Maria. Srio. Melquiades Castañeda H. Tsro. Antonio Ríos F. Vcal. Josué Carpinteiro R.- Barrio de la Purificación, Dbre. 24 de 1955”<sup>2</sup>

El registro de ese mito fundacional historiado, porque narra sucesos en un periodo determinado y el proceso de construcción del templo de la Virgen de la Purificación cuya fiesta se hace el 2 de febrero. El accidente, precisa que, en 1853, el culto mariano se va a desplazar por el cristológico.

En el siglo XX, el santuario tendrá un mayor auge cuando en 1980 se impulsa el día del Niño que se celebra el 30 de abril. Bajo una estructura de organización que retoma el festejo que se hace el día de febrero que incluye novenarios domiciliarios, la “entrada de flor” que consiste en donar arreglos que adornan el templo, recorridos procesionales y banquetes colectivos. En esa década, también, se inicia un proceso de patrimonialización del espacio huehueteco.

---

<sup>2</sup> La pintura votiva se localiza en la parte derecha del templo del templo de la Virgen de la Purificación o Virgen de la Candelaria, actualmente santuario del Niño de Huehuetlán.

Para algunos autores, el patrimonio cultural puede ser entendido como un acuerdo social, que incluye agentes sociales, instituciones e individuos, sobre aquellos aspectos de nuestra cultura que son representativos y que forman parte de nuestra identidad colectiva susceptibles de ser conservados y legados a las sociedades futuras. El patrimonio es cambiante y se constituye a partir de la selección de elementos considerados pertenecientes a la propia cultura (Medina, 2017: 106). Patrimonializar, es decir “convertir” en patrimonio, “construir” patrimonio se vuelve una acción de elección y selección de elementos preexistentes que dan coherencia a la sociedad. El patrimonio se construye social y culturalmente y su éxito depende de la vigencia y de la activación de determinadas instancias. Por lo tanto, tiene connotaciones políticas y relación con el poder (Medina, 2017: 107). Smith (2006, p. 11) explica que hay un <<discurso autorizado sobre el patrimonio>> que es hegemónico, y que está ligado con las reivindicaciones de poder/conocimiento de expertos técnicos y estéticos, e institucionalizado en las agencias culturales estatales [...] (Smith como se citó en Medina, 2017: 107).

La UNESCO, en su definición sobre patrimonio ha transitado del concepto “oficial” hacia la diversidad cultural, la democratización de la memoria y la promoción de distintos conjuntos sociales, por ejemplo: la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial se aprobó por la Asamblea General de la UNESCO el 20 de abril de 2016 y se reconoce la necesidad de preservar técnicas, prácticas, hábitos, ideas, valores y espacios de diferentes expresiones.

Aunque con un riesgo de descontextualizar el elemento factible de patrimonializar o bien como es el caso de Huehuetlán, el papel de los sujetos le dotaran de una caracterización de resistencia social. Cuyo discurso, se ancla en la religión católica y con prácticas y creencias de matriz prehispánicas que emergen como ejes que unifica a la población del municipio de Huehuetlán. Sucede en el lugar, que se “crean y recrean las iconografías, los rituales y las creencias locales y religiosas para entender y buscar tregua de un mundo cambiante y amenazador” (Smith, 2010: 62), es por eso se revitalizan organizaciones como la Corporación de 4 de febrero y se extienden los días de rosarios del dos de febrero, se festeja el 30 de abril con banquetes y donación de los juguetes del Niño para los infantes de la región. Además, la constitución de la Cooperativa Atotonilco, cobra gran importancia en el auge del santuario y en la transformación de la naturaleza para el aprovechamiento del agua sagrada del río de Huehuetlán que “es del Niño”.

Las alianzas son una estrategia alternativa-bloque con la que tratan de mitigar los embates de la política del ex gobierno morenovallista relacionada con las afectaciones al agua y la tierra comunal y ejidal por la concesión de explotación minera; y por ser un lugar donde el huachicol (extracción ilegal de hidrocarburos) y el trasiego de droga, desestructuran el tejido social.

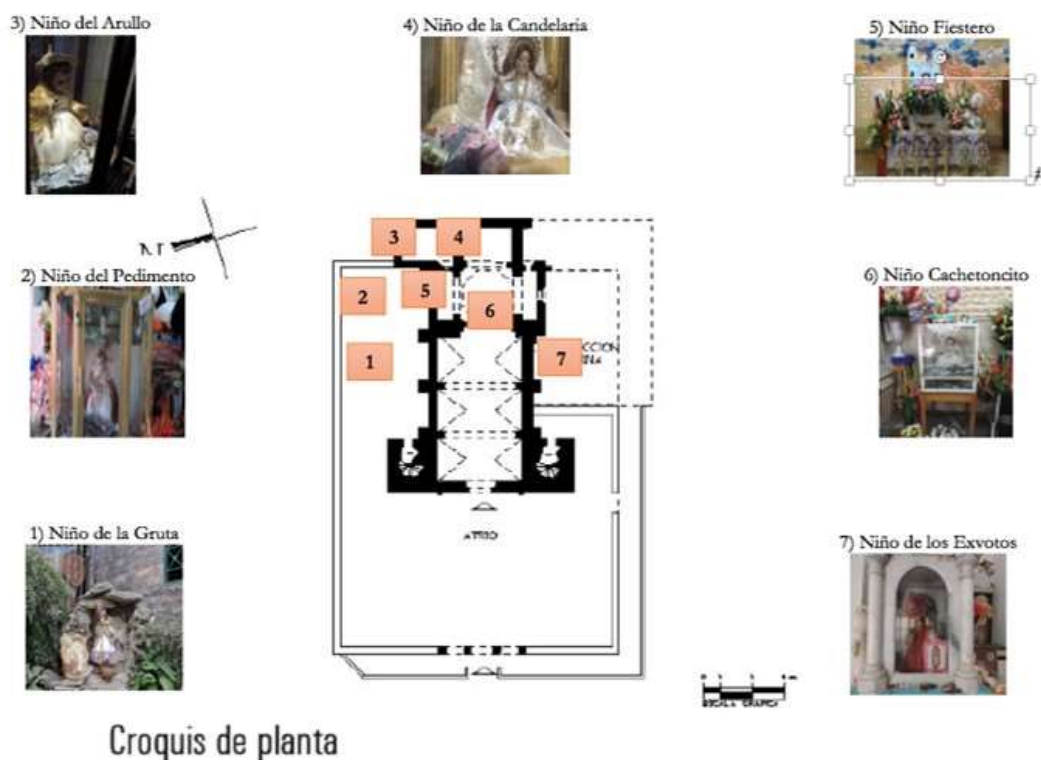
El templo del Niño hoy reconocido como santuario por ser el centro de densidad significativa, se ubica en un espacio que antiguamente fue un cerro dotado de cualidades del pensamiento prehispánico (el Tlalocan), por lo tanto, conforma un territorio devocional. En la actualidad el área está constituida por el edificio eclesiástico, la casa del peregrino y el mercado, lugares donde se concentran los visitantes. Distante tan solo a dos cuadras y paralelo al centro de origen colonial donde está el zócalo, las oficinas municipales y casa ejidal, el ex convento de Santo Domingo de Guzmán, hoy es uno de los lugares significativos.

El Niño de Huehuetlán, tiene siete efigies, cada una ubicada en un lugar específico. De frente a la izquierda, regularmente se coloca el anda del Niño Fiesterito, que es objeto de procesiones durante el mes de febrero y abril. Se trata de la imagen que va a las procesiones, al que se le sirve una ofrenda de alimentos (atole, tamales, mole, refresco, etcétera). Al frente en el altar mayor, se localiza la representación original de Niño (divino Niño de la Candelaria), la que

alguna vez la virgen llevó en su regazo como parte de una iconografía autorizada por la Iglesia. Ahora, está colocado en la parte inferior: a los pies de su madre. Luego a la izquierda de la nave principal, el Niño “Cachetoncito” porque a diferencia de los anteriores, sus mejillas son más carnosas y rosadas. A él se le colocan representaciones de bebés en material plástico.

En el exterior, subiendo la rampa, se localiza el Niño de la Gruta y el puente-fuente de los deseos. Lugar donde se arrojan monedas de baja nominación. Sigue el área donde se prenden las velas, allí se localiza en su urna el Niño del Pedimento. Frente a él, se hacen rituales de sanación con veladoras y ramos de flores y hierbas. En su urna está el Niño del Arrullo, el que tiene padrinos para la acostada en diciembre. Para su festejo, existe una estructura de organización barrial e institucional donde se entretienen relaciones de parentesco e inserción simbólica de los migrantes, ya que son estos los que mandan dinero para el gasto ritual. En la parte izquierda del templo, hay una construcción contemporánea que alberga al Niño de los Exvotos, sitio donde las personas permanecen sentadas un mayor tiempo para realizar sus oraciones, cánticos y donde se establece una apropiación del espacio íntima con la imagen. Sobre todo, en los días de llegada masiva de peregrinos, este espacio es menos concurrido a diferencia del Niño de la Candelaria que está en el altar mayor. Última imagen “original” condensadora del *ethos* religioso, a quien todos quieren tocar pese a la dificultad de acceso y a la gran fila de peregrinos para persignarse, dar agradecimiento por los milagros obtenidos, poner ofrendas de productos agrícolas, arreglos florales, orfebrería y dinero entre otros objetos suntuarios.

FIGURA 5: PLANTA ARQUITECTÓNICA DEL SANTUARIO Y LA UBICACIÓN DE LOS NIÑOS DIOS, HUEHUETLÁN EL GRANDE, PUEBLA, MÉXICO.



Fuente: Leticia Villalobos Sampayo (serie fotográfica 2014-2018)

La bienvenida del peregrino está a cargo de las organizaciones comunitarias, como la Junta Eclesiástica (custodios del santuario), la Sociedad del Balneario de Atotonilco, Comisionado

de Bienes Comunes Huehuetlán el Grande y Comisariado del Ejido de Santo Domingo Huehuetlán el Grande, además de la población adscrita al catolicismo y los diversos grupos de comerciantes establecidos en la cabecera municipal. El día 30 de abril, la recepción de los peregrinos y en especial a los niños es extraordinaria por los juguetes, la comida, las nieves y pastel que se les obsequia.

El culto a los diferentes niños en Huehuetlán, podemos señalar que son prácticas del espacio que exhiben signos de la diferencia que permiten la “constitución de los mapas sociales y espaciales [...] El territorio se constituye un identificador y estructurante de lecturas y clasificaciones arraigadas, de marcas sociales que muestran expresivamente dicho origen socioespacial causado por las propias diferencias” (Vergara, 2003: 89). Las marcas sociales, las podemos observar también en el simbolismo de las diversas representaciones del Niño Dios que existen en el santuario. Estos cobran gran importancia porque cada uno de ellos tiene un papel fundamental. El Niño original es adorado en la urna donde permanece a los pies de la Virgen de la Candelaria y recibe múltiples regalos; juguetes, orfebrería de oro y plata, dinero, flores, etcétera. Los otros, ubicados en distintas partes del edificio eclesiástico, tienen relación con prácticas deportivas y procesiones interbarriales.

Concebimos en este trabajo que los procesos de peregrinaje implican estructuras de organización propias de cada cultura; expresiones de creencias y prácticas a través de rituales extraordinarios; y concepciones sobre el Niño, la fauna y la flora de un nicho ecológico de un valle fértil por el cruce del río Huehuetlán rodeado de cordilleras semiáridas. El mito fundacional y las manifestaciones de una religiosidad popular conforman el patrimonio cultural de varios pueblos de origen multiétnico del estado de Puebla. También, hay que considerar, que derivado de la escasa infraestructura y oportunidades económicas que eviten la migración nacional e internacional como la que hay actualmente en la mixteca poblana, Huehuetlán se presenta como un escenario en donde las estructuras de organización social asociadas a la religión y a la cosmovisión tienen efectos significativos en las condiciones de vivir y de sus expresiones religiosas y cívicas. Los anhelos y la espera de un cambio devienen para muchos, del poder de la imagen infantil de Jesús bajo la advocación del Niño de Huehuetlán. Es innegable que la existencia de una concepción sagrada del agua y la tierra como elementos naturales relacionados con las expresiones devocionales dirigidos a una pléyade de vírgenes y santos y de distintas advocaciones cristológicas. De estas últimas, será la de la imagen de Jesús infante la que se constituye como el ícono y símbolo dominante a lo largo del siglo XX con dos procesos de peregrinaje que dinamiza la economía de la región.

Se puede decir, que la gestión para la construcción de los caminos, el entubamiento de agua, la electrificación, la construcción de escuelas, el mercado y los edificios civiles y religiosos, son el resultado de la estructura de la organización local basado en un modelo de asamblea comunitaria y en el sistema de cargos religioso entramados con las relaciones clientelares partidistas a veces más fuertes y otras más débiles, pero que indican condiciones en las que una comunidad geográficamente separada de la capital de Puebla, se enfrenta a problemáticas engendradas por un modelo neoliberal que prioriza la explotación minera a costa de una comunidad que sustenta su economía en la agricultura y recientemente en la incursión del servicio turístico a través de balnearios. En ese contexto, el culto al Niño de la Candelaria se enarbola como uno de los tantos, ejes nodales para la unidad de los huehuetlecos y sus prácticas culturales.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

Bonfil Batalla, G. (2004). Nuestro patrimonio cultural. Un laberinto de significados. En *Patrimonio Cultural y Turismo*, Cuaderno 3, México: CONACULTA, pp. 45-70.

Enciclopedia de los Municipios de Puebla. Recuperado en: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21150a.html>

Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. *Puebla*. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/municipios.html>

Gobierno del Estado de Puebla (2004). *Catálogo Estatal de Patrimonio Cultural*. México: IPAAHA.

INEGI, México en Cifras. Recuperado en: <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=21150>

Medina, F. (2017). Reflexiones sobre el patrimonio y la alimentación desde las perspectivas culturales y turísticas. En *Anales de Antropología*, 51(11), pp. 106-113.

Plazaola, J. (1965). *El arte sacro actual*. Bilbao: Mensajero.

Smith, B. (2010). El Señor del Perdón y los matacristos de Oaxaca: la Revolución Mexicana desde el punto de vista de los católicos, pp. 61-76. En *Desacatos*, 34, septiembre-diciembre Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n34/n34a4.pdf>

Vergara Figueroa, A. (2003). *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Quebec, La Capatale*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia/Universidad de San Cristóbal Huamanga/Association Internacionale Du Québec.

# MUSEU MAGÜTA: UMA TRAJETÓRIA TICUNA

Teixeira, Silvana

# MUSEU MAGÜTA, UMA TRAJETÓRIA TICUNA

## I. INTRODUÇÃO

Nesta exposição trago algumas análises sobre as transformações do Museu Magüta, primeiro museu indígena criado no Brasil, pelo Povo Tikuna.

Apresento o Povo Tikuna em seus aspectos geográfico, político e sociais na relação com o Museu Magüta, bem como a formação do museu e a relação com a sociedade envolvente.

Desenvolvo uma análise sobre o cotidiano do museu considerando seus visitantes e as expectativas sobre o que buscam, bem como inicio uma discussão sobre quais são os objetos museais de um museu indígena, considerando o funcionamento cotidiano deste espaço chamado Museu Magüta.

## II. LOCALIZAÇÃO

Os Tikuna são a maior população indígena do Brasil. Vivem em maior concentração na região do Alto Rio Solimões, fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru<sup>1</sup>.

MAPA DA POPULAÇÃO TIKUNA. AS ÁREAS EM VERMELHO INDICAM A REGIÃO COM MAIOR CONCENTRAÇÃO POPULACIONAL



Fonte: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

Nas últimas três décadas esta região passa por transformações que foram agenciadas pelos movimentos indígenas, sendo a principal delas a demarcação das terras e a implantação de sistemas de educação e saúde. A mais recente transformação que se verifica na região é o acesso à rede digital mundial de computadores, que vem alterando e influenciando as formas de comunicação.

---

<sup>1</sup> Os registros sobre os Tikuna remonta aos primeiros viajantes e o primeiro estudo sobre este Povo é feito por Curt Nimuendaju nos anos de 1929, 1941-42, tendo sua monografia publicada em 1952. A estes estudos se seguiram aqueles feitos por Roberto Cardoso de Oliveira na década de 1950. No anos de 1980, João Pacheco de Oliveira, Maria Emília Montes e Marília Facó Soares. Mais recentemente, destaco os estudos produzidos por Jean Pierre Goulard, Claudia Leonor López Garcés, Priscila Faulhaber, Jussara Gruber, Regina Erthal e Regina Abreu.

O mito de origem dá significado ao nome ao museu, Magüta<sup>2</sup> é o povo que foi pescado no lago Ewaré e do qual os Ticuna seriam originários (Oliveira, 1999, p.122).

O Museu está localizado na região central do município de Benjamin Constant, a 1100 km de Manaus e é um dos resultados das ações ocorridas no processo de luta dos indígenas Ticuna, bem como das ações promovidas pelos movimentos indígena e indigenista na luta pela afirmação dos direitos à vida, ao território de origem, à manutenção de um modo de vida que levasse em conta os seus padrões culturais e que partisse do pensamento de que lhes cabia o protagonismo da gestão e da implementação de seus próprios projetos, fossem eles políticos, econômicos ou culturais (Erthal, 2006, p.218).

### III. ASPECTOS POLÍTICOS E SOCIAIS

A década que inicia em 1980 é o período em que se intensificam as ações dos indígenas Ticuna na luta por seus direitos. Inicialmente, foi criado o Conselho Geral da Tribo Ticuna – CGTT, em 1982, seguido do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões e do Centro Magüta, em 1986, com posterior criação da OGPTB Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues. Concomitantemente a isso, foi sendo implementado o projeto de criação do Museu Magüta, inaugurado em 1991.

O surgimento do Museu Magüta se dá no contexto de demarcação das terras, instalação de escolas nas comunidades indígenas e da intensa mobilização dos Ticuna na construção de uma frente coesa de lideranças para dialogar, no cenário nacional, com os poderes instituídos do Estado brasileiro em defesa da causa indígena (Abreu, 2012).

O grupo formado principalmente pelas lideranças do CGTT irá incentivar a criação da primeira associação de mulheres como uma possibilidade a mais de conseguir verbas para a aprovação de novos projetos, como os do PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas), criando, assim, “novos espaços de geração de renda para as mulheres dentro do Museu Magüta” (Erthal, 2006, p.228).

Essa característica de poder descentralizado entre os Ticuna pode ser confirmada na atualidade pelo crescente surgimento dessas Associações com uma nova característica, são organizações de mulheres indígenas e representam em torno de 45% das novas associações criadas. Esse dado foi obtido durante a pesquisa de mestrado com as artesãs Ticuna do Alto Solimões onde estão registradas, de fato e/ou de direito, as seguintes organizações Ticuna: AMATU, AMIT, MEMATÜ, OGMITA, dentre outras que foram sendo criadas nas comunidades Ticuna (Teixeira, 2012).

O Museu Magüta foi posto à frente na mediação entre o Povo Ticuna e a sociedade nacional, especialmente, na questão da demarcação das terras indígenas. Atuou como um centro catalisador de projetos para viabilizar as demandas dos indígenas, principalmente nas áreas de saúde e educação e, posteriormente, em projetos de desenvolvimento sustentável nas comunidades indígenas. Protagonizou acordos e convênios com instituições nacionais e internacionais, estabelecendo acordos de cooperação e recebendo financiamentos para viabilizar os custos de projetos, bem como acordos de capacitação para os seus membros, em favor da causa dos Ticuna.

A visibilidade e a afirmação da identidade Ticuna eram os principais objetivos com a constituição do Museu Magüta (Oliveira, 2012; Faulhaber, 2012; Almeida, 2005; Erthal,

---

<sup>2</sup> A palavra pertence ao repertório da língua Ticuna, considerada por Marília Facó Soares uma língua de um “tipo isolado único” (2008, p.52).



2006; Gruber, 1992; Abreu, 2007). Sua criação era um instrumento a mais na luta que os Ticuna travavam em defesa de seu território.

O episódio mais terrível dessa luta ficou conhecido como “Massacre do Capacete”, em que pistoleiros atacaram um grupo de indígenas, no igarapé de nome Capacete, e quatorze indígenas, entre homens, mulheres e crianças foram mortos, vinte três ficaram feridos e dez ficaram desaparecidos naquele que foi considerado o pior ataque da história recente desse povo (Magüta, 1988).

Se, por um lado, o museu é representativo do esforço e da luta do Povo Ticuna pela demarcação de suas terras, por reconhecimento e afirmação da identidade cultural e de toda uma política de inserção nos espaços dentro e fora das terras indígenas, por outro, está associado às lideranças indígenas tradicionais do período em que foi criado e que ainda permanecem atuando à frente do museu. Tal situação favorece o campo de disputas e conflitos entre os Ticuna em torno do controle e do acesso a esse espaço.

A morte de Nino Fernandes, principal liderança Ticuna associada ao Museu, em 2018, precipitou e mobilizou novos agentes na busca de inserção nesse espaço que é o único símbolo de representação da coletividade Ticuna.

Antigas e novas lideranças fazem uma aproximação em torno do museu mediada pela liderança feminina jovem mais destacada por sua atuação frente à Cordenação Regional do Alto Solimões, órgão regional da FUNAI<sup>3</sup>, que vem fomentando entre os diversos grupos Ticuna apoio ao museu bem como vem administrando os conflitos entre estes diferentes grupos.

#### IV. A FORMAÇÃO DO MUSEU

A experiência museológica de formação do acervo do Magüta se desenvolve ao longo de um período de três anos (1988-1991), em que a comunidade Ticuna se mobiliza em um projeto de fabricação de peças, coordenada por uma equipe formada por indígenas e por antropólogos, que faziam parte do CDPAS-MAGÜTA e do CGTT, além dos professores ligados à OGPTB-Organização dos Professores Ticuna Bilíngues (Erthal, 2006, p. 223).

Foi inaugurado em 1991, depois de ter a primeira tentativa de inauguração frustrada no ano anterior, por protestos e por uma manifestação feita nas ruas da cidade, atendendo a uma convocação do prefeito, que era contrário a demarcação das terras indígenas.

A sua primeira gestão foi executada conjuntamente entre lideranças indígenas do Conselho Geral das Tribos Ticuna - CGTT e os assessores antropólogos, em sua segunda gestão teve uma diretoria composta exclusivamente pelas lideranças indígenas Ticuna.

Em Benjamin Constant o Museu tem sido objeto de pesquisa dos alunos indígenas e não indígenas que fazem visitas em excursões escolares. E, ainda que não existam registros atualizados de todas as visitas que já foram feitas, vários professores, tanto da universidade, quanto das escolas estaduais e municipais, relatam já terem conduzido seus alunos ao museu em pelo menos uma ocasião.

No cotidiano dos indígenas o museu é um lugar de apoio e uma extensão de seu território na cidade. É um local para tratar de assuntos relacionados às demandas das comunidades junto às lideranças indígenas. Eles chegam ao Museu para comprar ou vender, descansar das andanças na cidade antes do retorno às comunidades, ou simplesmente conversar e saber das notícias. Costumam utilizar a varanda como caminho

---

<sup>3</sup> Fundação Nacional do Índio, órgão indigenista oficial do Estado brasileiro.

de entrada, contornando o espaço onde fica a exposição permanente e reúnem-se nas salas na parte de trás do museu, ou ainda na varanda da casa que fica nos fundos do terreno (Teixeira, 2012).

O terreno e a edificação onde está localizado, possui uma divisão territorial não declarada, mas demarcada e definida pelo uso. A parte da frente do terreno, conta com a construção independente de duas salas onde funcionam o escritório e a lojinha de artesanato indígena e de alguns produtos com a marca do museu. O escritório é onde o diretor do Museu costuma dar atendimento a todos que lá chegam. A lojinha é conduzida por uma artesã que faz parte da diretoria do Museu e trabalha com compra, venda e confecção de artesanato. A seguir vem a parte dedicada propriamente ao museu que é um salão com paredes que dividem o ambiente em cinco salas dedicadas à exposição e uma dedicada a reversa técnica. Uma outra construção ao fundo e com entrada independente, possui duas salas que são utilizadas para os trabalhos do Pajé Ticuna que é membro da diretoria do Museu.

Em conversa no ano de 2015 com Nino Fernandes, diretor do Museu Magüta, este afirma que a situação do museu é precária e a ausência de projetos financiados é apresentada por Nino Fernandes como um dos principais problemas enfrentados bem como, a ausência de assessores não indígenas, que eram o apoio na elaboração de projetos para editais públicos que ainda hoje seguem complexos e difíceis de serem realizados sem apoio. Informa que o projeto com o Museu Nacional, foi o último convênio feito com o Museu Magüta e nele foram realizadas atividades de oficinas de filmagem com jovens das comunidades, e tiveram como resultado vários vídeos que estão disponíveis na internet.

A criação do museu como uma estratégia de afirmação da identidade é também, na prática, uma aproximação com os moradores não indígenas de Benjamin Constant, pois além de estabelecer um território indígena na cidade, cria uma possibilidade de troca com os moradores locais através da explicitação dos objetos Ticuna no museu. Tal experiência coloca os visitantes do museu diante de objetos que são também de seu uso e que fazem parte de sua história de vida. Vários destes objetos são também da cultura interiorana e ribeirinha, posto que as trocas com indígenas são tantas, que foram internalizadas com o passar do tempo.

Uma outra reverberação da ação de constituir um museu na cidade, é a promoção de um atrativo turístico. Uma iniciativa desse tipo nunca antes foi tomada por nenhum governante e a cidade passa a ser conhecida, também, por possuir o atributo de ter o primeiro museu indígena do Brasil. Por quase duas décadas o museu foi visitado regularmente por turistas vindas de diversos lugares, em sua maioria vindos da Colômbia em grupos turísticos.

Em fins de dezembro de 2017, Nino Fernandes do Museu Magüta e Dona Neuza da AMATU conseguiram ser indicados como Titular e Suplente, respectivamente, para o Conselho Indígena, que faz parte do Conselho de Cultura da Prefeitura de Benjamin Constant. Este é um sinal de abertura e de reconhecimento da importante participação dos indígenas no processo eleitoral, mas não determina uma ação de suporte que faça diferença na manutenção do Museu. Ainda assim, representa um avanço nas relações entre indígenas e governantes locais.

## V. OBSERVAÇÕES DO TRABALHO DE CAMPO

A despeito de todas as vicissitudes ao longo de quase três décadas, o Museu Magüta resiste. Os três indígenas que o sustentam, fazem o trabalho silencioso de abrir suas portas e janelas, remover a poeira, comercializar o artesanato e atender aos indígenas e não

indígenas que por lá aparecem, com interesses muito diversos daqueles que motivam pessoas a visitar museus.

A tríade segue mantendo um patrimônio que transcende as peças e provoca os estudiosos do processo de musealização da cultura material indígena na atualidade.

### V.1 *A exposição*

As atividades de restauro e conservação são apenas uma lembrança atestada pelos equipamentos obtidos nos anos iniciais de funcionamento do museu e que não resistiram ao uso e à umidade amazônicas. O arquivo foi totalmente desmontado e restam caixas identificadas por fora, como contendo documentos referentes ao CGTT e os convênios com a FUNASA, mas devido ao estado de abandono somente a investigação desses conteúdos poderia confirmar.

A biblioteca já não faz parte das instalações do Museu, tendo sido retirada pela associação dos professores Ticuna bilíngues – OGPTB, quando estes construíram a sua própria sede. A sala destinada à reserva técnica guarda uma diversidade de peças, algumas constam em um livro de registros.

A sala de exposição permanente do museu foi montada em um claro esforço em reproduzir o formato dos museus visitados pelas lideranças, é possível observar pela escolha do mobiliário para suporte das peças, o uso de vitrines, estantes e blocos cúbicos de madeira. Tal influência pode também ser atribuída aos assessores do CDPAS que dividiam com os indígenas as responsabilidades pelo desenvolvimento desse projeto.

Na forma de expor existem outros aspectos que não estão evidentes sobre os objetos, mas que indicam um esforço de reconstrução da dinâmica dos lugares de onde os objetos são oriundos, ou ainda dos contextos rituais de que fizeram parte. Trata-se da performance executada pelo guia na sala de exposição dedicada aos artefatos que fazem parte do “ritual da moça nova”. A dinâmica é imposta através de uma ordem na sequência de apresentação dos artefatos que não pode ser modificada, por seguir a mesma ordem em que tais objetos são utilizados no contexto ritual.

Seguindo as percepções sobre as formas expositivas adotadas, verifica-se o uso de pequenas placas que identificam o objeto, o autor e o lugar de origem. Estes cuidados com tais registros, transportam o visitante do museu pelos caminhos percorridos pelo objeto até chegar ali. Dotam também os objetos de uma história individual, humana, sem restringi-los a uma etiqueta étnica, ultrapassando a fronteira da *arte primitiva* que tem no anonimato, a sua principal característica (Price, 2000) e no contexto ameríndio em que os objetos são parte essencial da pessoa que o fabrica ou que é “dona”, tem-se que “nesse sentido, objeto-nome-pessoa são elementos estreitamente relacionados e precisam ser assim considerados nas atuais práticas museológicas” (López Garcés, 2017, p. 724).

### V.2 *Quem cuida do Museu e a aquisição de novos objetos*

Durante minhas passagens pelo Museu Magüta estive em contato com Nino Fernandes, Paulino Nunes e Ilda Félix. Cada uma dessas pessoas atua em aspectos diferentes do funcionamento do Museu e possui critérios diversos para classificar os objetos ali guardados. Enquanto Nino faz referência ao valor das peças em si e me pede para ter “cuidado quando pega que isso vale muito”, Paulino deseja “fazer projetos pra renovar as peças que estão velhas” e mesmo sem “projeto” retocou algumas peças que julgava estarem velhas e desbotadas. E Hilda conta as histórias em que foi necessário a presença e atuação do Pajé na proteção do museu, valorizando em sua fala os aspectos de

temor e de poder que envolvem o convívio com as peças, assim como o fato de que este lugar é alvo de cobiça e de inveja, daí a necessidade da proteção de um Pajé para as pessoas que estão no museu. Tais posicionamentos revelam os critérios que desejo investigar sobre o que deve ser guardado no museu Ticuna e como isso deve ser feito.

Ao observar os arranjos expositivos, o valor, ou a hierarquia que podem ter, ou não, no arranjo e na classificação feita destes objetos suponho poder identificar categorias que permitam avaliar que peças antigas podem ser consideradas feias e velhas, enquanto as peças recentes indicam uma vitalidade não somente da peça, mas do contexto social onde ela é criada e por isso adquirem maior valor.

O processo de aquisição de novas peças para o acervo é função direta dos critérios do colecionador e da autoridade que este alcançou ao longo do tempo, para incorporar ou não um novo objeto ao Museu. É de seu domínio “cuidar” da segurança das peças, então várias tentativas de catalogação foram feitas, mas não se consumam e o que garante a segurança é a memória do lugar que a peça ocupa na exposição. E, somente aquele que todos os dias faz uma visita ao espaço consegue se familiarizar com cada peça exposta, como também pode colocar dúvidas quando algo está fora de lugar.

Os novos objetos que foram sendo incorporados são aqueles em que o coletor julgava o valor da peça. Assim foi incorporado uma peça por seu valor arqueológico, por ter sido encontrada enterrada em uma comunidade indígena no município de Tonantins.

#### PEÇA EM CERÂMICA ENCONTRADA EM UMA COMUNIDADE INDÍGENA, NÃO É UMA PEÇA TICUNA



E outros objetos como fotografias e objetos de uso pessoal de lideranças indígenas de outras etnias que se encontram ali expostas por seu valor, associado a quem usa, como no caso do colar Xavante onde a etiqueta ressalta que é usado somente pelo cacique e guerreiro. As outras fotografias foram coletadas em encontros do movimento indígena e, segundo seu coletor, mereciam este destaque por terem contribuído com a luta dos Ticuna.

Existem ainda outros tipos como os objetos presenteados ou trocados em viagens, objetos que caíram em desuso, esculturas feitas sob encomenda, fotografias das assembleias indígenas e de lideranças Ticuna.

Um caminho de análise para responder aos questionamentos em torno do que seja um museu indígena partindo da premissa de que *objetos nos constroem* (Miller, 2013) é

identificar a coleção do Magüta e verificar a rede de relações que influenciam na coleta das peças que compõem a sua coleção.

Faz parte do processo investigativo o lugar que estes novos objetos passam a ocupar no espaço de exposição, assim como as motivações que determinam a exposição e/ou a retirada de um objeto buscando compreender o “que Kant chamou de sociabilidades insociáveis, antagonismos, diferenças de valor e competições da humanidade” (Fischer, 2011, p. 10).

Espera-se que a partir do estudo desses dados, se possa discorrer sobre utilização, organização e ação política no cotidiano de um museu indígena.

### V.3 Os caminhos do Museu

“a história das coleções (não limitada aos museus) é fundamental para uma compreensão da maneira como os grupos sociais que inventaram a antropologia e arte moderna apropriaram-se das coisas exóticas, dos fatos e significados (Apropriar-se: “tomar para si” do latim *proprius*, “próprio”, “propriedade”.) É importante analisar a maneira como as discriminações feitas em momentos específicos constituem o sistema geral de objetos no qual os artefatos valorizados circulam e fazem sentido” (Clifford, 1994, p. 73)

Intentamos seguir o caminho de compreender o processo de criação do museu a partir de sua coleção, iniciando com os deslocamentos conceituais adotados nos processos de negociação de sua existência enquanto instituição.

Segundo Regina Erthal Regina Erthal (2006, p.223), o Museu Magüta inicia sua trajetória como um “museu comunitário” Associado às lutas empreendidas pelos Ticuna na resistência e na afirmação da identidade indígena e da sua cultura, através suas organizações CDPAS/CGTT e OGPTB. O que se destaca nesse momento é a preocupação com a formação do acervo e a garantia de um espaço na cidade para expor os elementos da cultura material indígena e, de maneira representativa iluminar as suas causas políticas no cenário nacional.

A partir de 1992 as disputas por lideranças e controles de verbas de projetos anunciam uma forte ruptura que se completará no ano de 1996 entre as duas organizações mais fortes em torno do Museu que são a OGPTB e o CGTT. É o período em que o CGTT assume o Museu e o Centro Magüta, se responsabilizando por seu funcionamento através de um rodízio feito entre os Capitães. A situação muda em definitivo quando o Pajé Sílvio passa a residir na casa que existia nos fundos do terreno e junto com o indígena Nino Fernandes que sempre esteve diariamente no Centro Magüta, passam a assumir a responsabilidade sobre os cuidados com aquele espaço (Oliveira, 2012, p. 216).

A partir dos anos de 1999 os recursos disponíveis nas categorias de projetos de desenvolvimento sustentável impõem ações que incentivam o Magüta a adequar suas propostas para se enquadrar na categoria de *Ecomuseu* e funcionar como uma “ferramenta para o crescimento econômico, social e político sem esquecer da sustentabilidade ambiental” (Erthal, 2006, p.231).

De 2002 a 2006 foi criado o Distrito Sanitário Especial Indígena/DSEI sob a coordenação do CGTT. O encerramento das atividades do DSEI na região deixou pendências que comprometeram juridicamente o CGTT e impossibilitaram que continuasse atuando com projetos em seu nome (Oliveira, 2012, p.217).

Em 2009 o Museu luta judicialmente para separar sua identidade jurídica do CGTT e não ser negociado no pagamento de dívidas com a Receita Federal. Livre juridicamente,

surge como uma instituição sem atrelamento às associações indígenas Ticuna. Entretanto segue sua trajetória tendo como responsáveis por seu funcionamento três indígenas alinhados com as antigas lideranças do CGTT.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2012, p. 202), discorre acerca de “que formas e funções um museu deve assumir para que possa ser descrito como algo efetivamente indígena” sobrepondo aos conceitos de *museu comunitário* e de *Ecomuseu*, o de *museu indígena* para o Museu Magüta.

O autor é muito claro em suas afirmações sobre o modo como se deu a criação do Museu. Financeiramente os recursos para a construção da casa onde funcionaria o museu vieram do CDPAS, apoiado à época por duas agências filantrópicas ICCO/Holanda e OXFAM/Brasil. Tudo foi projetado pelos pesquisadores do CDPAS “seguindo as concepções mais clássicas em matéria de museus” (Oliveira, 2012, p.211). Os indígenas foram influenciados nas escolhas de montagem adotadas no Magüta, pelas visitas feitas ao Museu Nacional e pelas experiências trocadas com os pesquisadores daquela instituição. E as escolhas das peças trazidas pelas lideranças de diversas aldeias, se deram a partir de fotografias do acervo dos pesquisadores do CDPAS obtidas nas leituras de Curt Nimuendaju e Roberto Cardoso de Oliveira, os etnólogos e colecionadores da cultura material Ticuna. Ilustrações desenhadas por professores indígenas também fizeram parte dos objetos a serem exibidos no museu. Tais informações ilustram um texto que se concentra nos aspectos que considera significativos: o território étnico e a tradição cultural; para quem a associação entre estes dois aspectos (política e tradição) propiciou que os capitães preservassem o museu mesmo sem recursos.

Ainda segundo Oliveira,

a formação de um museu com objetos da cultura material Ticuna em Benjamin Constant não foi obra de um artista indígena e não expressa uma museografia puramente autóctone (embora ali sejam exibidos com grande destaque padrões gráficos e artesanais próprios). Correspondeu a uma *mimesis* de arranjos expositivos e montagens vistas em instituições de referência nacional. (OLIVEIRA, 2012, p. 218)

Retornaremos a essa discussão, mas é necessário antes destacar, a influência que a criação do Museu Magüta exerceu em outros Povos indígenas, que inspirados também na experiência do Magüta se mobilizam na criação do seu próprio museu. Caso do Museu Kuahí, o museu dos Povos indígenas do Oipoque.

Lux Vidal (2008) descreve com riqueza de detalhes esta experiência, que inicia com uma proposição no ano de 1998, ao Governo do estado do Amapá, para que se construa um museu para os Povos indígenas da região. A iniciativa contou com articulações entre organizações indígenas, ONGs e órgãos governamentais. O primeiro desafio foi encontrar o consenso entre os indígenas Palikúr, Karipuna, Galibi Kali’na e Galibi Marworno. Vencida essa parte, o projeto foi aprovado e o museu construído pelo governo do estado do Amapá. Inaugurado em 2007, mas teve as ações envolvendo sua criação desde o ano de 2001. Foram ministrados cursos de capacitação museológica para turmas de indígenas escolhidos nas comunidades, em paralelo a esses cursos desenvolviam-se dois projetos, um sobre resgate e fortalecimento cultural e outro sobre formação de gestores de patrimônio cultural. Estas ações movimentaram a vida nas comunidades e chamaram a atenção dos próprios indígenas para a cultura material de seu povo.

Em 2016, no II Fórum Nacional de museus indígenas, foram apresentados pelo representante do Museu Kuahí os desafios enfrentados pelos indígenas na gestão do museu. Tais desafios faziam referência aos conflitos e às disputas internas geradas pela

relação com o governo do estado, que é quem passou a definir quem são os gestores do museu, desde sua criação. Mesmo tendo a obrigatoriedade de serem indicados gestores indígenas para a direção do Museu, as relações são marcadas por diferentes interesses e complexidades, muito difíceis de serem contornadas e que findaram por causar enormes prejuízos aos objetivos iniciais da formação do museu. O representante informa ainda que o mesmo se encontra fechado, com problemas estruturais que nunca foram corrigidos, com o acervo sob risco, mas com esperança e com algumas promessas de revitalização do espaço.

No discurso sobre os dois museus, podemos identificar algumas convergências sobre os destinos do museu com o passar dos anos. Enquanto o Museu Magüta é de um único Povo, ainda assim trata-se de uma imensa população de mais de 45 mil indivíduos que estão muito longe de apresentar qualquer unidade entre si, organizados em grupos diversos com alianças e conflitos. O Museu Kuahí trata com um coletivo de 7 mil indivíduos, divididos em quatro etnias cada qual com suas organizações. Ambas as experiências trazendo à tona uma complexidade das sociedades indígenas e dos diálogos empreendidos com o estado em contextos locais, regionais, nacionais e internacionais, que de tão complexas já não podem mais ser abordadas através da polaridade indígena e não indígena (Gallois, 2000).

Todas as ações em torno da criação desses dois museus movimentam perspectivas sobre o que é importante documentar daquilo que foi realizado. Enquanto Vidal (2008) discorre minuciosamente sobre as ações que resultaram na formação da coleção que comporá o acervo do Museu Kuahí, Oliveira (2012) aponta os aspectos ligados às ações protagonizadas pelo Museu Magüta junto à comunidade Ticuna no sentido de viabilizar os projetos de desenvolvimento, sustentabilidade e preservação do território.

Assim descrito, o Museu Magüta tem, na representatividade, a motivação de sua criação e esta é função da afirmação da alteridade Ticuna.

Com sua existência plenamente justificada no contexto histórico e político em que foi criado, não é necessário acrescentar nada que esclareça suas motivações para o colecionamento, sendo sua concepção, nos aspectos relativos ao colecionamento e à exposição, descrita como *mimesis* de outras instituições.

A despeito de como se descreva esse processo, o ato de colecionar por uma coletividade carrega a ideia de identidade e de uma cultura ligada à materialidade. Os atos de colecionar e reunir objetos em um sistema arbitrário de valor e significado implica que a coleção e a preservação de um domínio da identidade estão ligados à política do grupo e às suas normas, da mesma forma como a coleção está ligada à hierarquias de valor. Porém, a noção do que reunir envolve a acumulação de posses e de que a identidade é um tipo de riqueza, isso não pode ser universalizado (Clifford, 1994, p. 71). Entre os Wayana, para que um objeto possa ser guardado em sua aldeia é necessário que seja novo, recém criado, pois assim ainda preserva a sua forma evidente, a sua “pintura corporal” (Velthem, 2004), em uma clara manifestação de que interesses muito diversos podem ser mobilizados no processo de classificação dos objetos que merecem ou podem ser guardados. Demonstrando, com isso, que os processos de classificação nativos, bem como a noção de valor, precisam ser investigados, mesmo quando o colecionamento feito se dá sob condições exógenas e/ou arbitrárias.

O Museu Magüta possui uma coleção com mais de 300 peças e as condições em que ela foi construída faz parte da memória do momento histórico pelo qual passavam e é mais uma razão que justifica estudá-la, pois

no horizonte das análises de coleções etnográficas, devem estar a flexibilidade dos mecanismos de definição identitária que se revelam em diferentes regimes expressivos, uns ligados à oralidade, outros à materialidade. Consequentemente, a história e a memória devem ter um lugar preponderante nos estudos que são desenvolvidos no âmbito museal e, sobretudo, em relação aos acervos etnográficos (Velthem, 2012, p.58).

A etnologia ameríndia trata sobre relações, apontadas por uma corrente de pesquisadores inclinados ao perspectivismo, “dos aspectos cosmológicos da arte indígena, intimamente relacionada às atividades xamanísticas” (Vidal, 2008, p.3). Infiro sobre a presença de uma sucessão de pajés dentro do Museu Magüta desde que ele foi criado, como uma ligação entre estes dois aspectos. O pajé anterior foi substituído após sua morte pelo pajé atual que acompanha todos os conflitos pelos quais o museu passa, mas permanece firme em seu lugar. Uma evidência de que os elementos da cultura material no Museu Magüta estão envoltos nos regimes culturais mais complexos que envolvem todos os aspectos da cultura Ticuna.

É o Museu Magüta um museu indígena para os Ticuna da região do Alto Solimões?

Em um contexto histórico modificado pelas agências indígenas, o museu é parte fundamental no controle da representação cultural Ticuna. Traduzir o significados da criação do museu na voz do antropólogo, do indígena e da população local é o enfrentamento de entender os diferentes discursos sobre a criação do museu e as expectativas em torno dos rumos dessa criação. Um desafio de compreensão das diferentes linguagens presentes nessa cena e da qual emergem vozes autorizadas, mas como identifica-las? (BAKTHIN, 1982).

O período proposto (1990-2018) para estudar a trajetória do museu é marcado por diferentes mudanças nas comunidades Ticuna mais próximas de Benjamin Constant e do ambiente do museu Magüta. Tal período tem como marco inicial analítico a luta pela demarcação das terras indígenas e a criação de um museu indígena, este considerado um produto ideológico, portanto um símbolo das conquistas promovidas pelo movimento indígena naquele contexto. E, se nenhum signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, permanece isolado e, ao contrário, torna-se parte da consciência verbalmente constituída, quais são os sentidos atribuídos ao museu pelos próprios indígenas? Uma investigação pelas palavras atribuídas ao museu pelos indígenas pode nos revelar um caminho para compreender estes sentidos no contexto atual, passados quase três décadas.

E que palavras, ações e objetos estão ligados ao museu diante de tantas mudanças nessa sociedade?

As respostas a essa pergunta ultrapassam as explicações que compreendem os aspectos políticos Ticuna restritos aos movimentos de associativismo indígena, pois estamos diante de um grupo com dissoluções e associações complexas, em que se torna necessário entender e mapear as novas formas de ação política desenvolvidas a partir do museu.

Da parte dos indígenas que trabalham no Museu, a disposição em falar é no sentido de afirmar que a ideia de criar o museu foi dos *capitães*, as lideranças indígenas no período. É uma afirmação que faz refletir sobre os processos de construção da memória sobre o passado e do protagonismo de quem quer escrever sua história. As conversas também tem um lugar de onde a fala é proferida: ou se fala de dentro do museu, ou de alguma associação, ou de lugares combinados como do museu e de uma organização política como o CGTT.



As falas de antropólogos e indígenas podem ser inicialmente identificadas e analisadas tomando como suporte a teoria dos atos de fala de Austin (1990). Para este autor, os atos de fala são proferimentos que tem força e produzem consequências. Quando declaramos algo, mesmo que isso seja uma descrição, ainda assim estamos realizando uma ação: “descrever é também um ato que realizamos” (Marcondes, p.116, 2010).

A análise inicial destas falas sobre a criação do museu leva em conta a crítica sociológica feita por Bourdieu (1996) à teoria de Austin, a qual trata não somente daquilo que é proferido, das condições e dos contextos de proferimento e das consequências e modificações do status social dos indivíduos depois de um ato de fala, mas também da autoridade de quem profere e de onde essa autoridade é outorgada.

Em contraponto, temos a imagem externa, projetada pelos antropólogos da representação do que deve ser um museu indígena. Trata-se aqui de considerar os diferentes deslocamentos ocorridos ao longo do tempo nos grupos de relacionamento dos indígenas com o museu.

A ideia de que o museu é o locus adequado para a educação não formal, ultrapassando as funções iniciais de preservação da memória e construção da identidade segue refletindo nos jovens Ticuna que saem cheios de novos conhecimentos da Universidade. Essa é uma ideia, amplamente difundida, parece sempre muito aceitável, mas de novo estamos indo em direção à reprodução de um modelo sem compreender o que está de fato acontecendo no museu indígena no seu cotidiano.

No dia a dia do museu a comunidade indígena não comparece para educar seus filhos sobre os costumes dos Ticuna, ou para saber como são os rituais, ou mesmo para verificar os objetos que não são produzidos, porque ninguém mais sabe fazer.

Outro aspecto a ser considerado nas observações das falas e dos lugares de onde essas falas são proferidas é a minha presença no campo, pois tendo trabalhado com o universo das mulheres e meus contatos com os homens são poucos e estão ligados às lideranças que conduzem o museu, além do fato de que minha inserção no campo é relativamente recente, quando comparada ao trabalho de outros antropólogos que estão em contato com essas pessoas há quase três décadas. Existe mais conforto para falar comigo por conta de minha liberdade no que tange às relações estabelecidas no campo, bem como a pouca influência que eu possa exercer naquele contexto social.

#### *V.4 Circuitos externos e domínios internos*

Os caminhos percorridos no espaço do museu e os objetos são as minhas primeiras leituras para abordar os diferentes elementos da cultura material Ticuna. Inicialmente usarei a categoria objeto para introduzir minhas primeiras classificações do que observo, partindo do princípio de que estes objetos estão sendo manipulados no ambiente denominado Museu Magüta.

Os domínios internos são os espaços em que objetos são guardados, caso das salas de exposição e aqueles onde os objetos são manipulados, caso das plantas cultivadas e dos remédios.

Os circuitos externos aos caminhos de circulação no espaço onde está construído o museu. O Museu possui uma visita regular de pessoas, mas estas percorrem um circuito diferente daquele que se supõe ao visitante comum. O visitante regular que procura o ambiente do museu percorre circuitos diferentes para tratar sobre doenças e outras queixas com o Pajé Paulinho, ou para tratar de questões burocráticas e tirar dúvidas diversas com Nino Fernandes, ou para negociar artesanato com Hilda Félix.

A referência ao xamanismo se dá, até o momento atual desta pesquisa, no âmbito da cura individual das pessoas que trabalham no museu e na proteção do ambiente, como sendo uma importante ação do Pajé, no âmbito do espaço do museu. Nesse sentido é possível falar de xamanismo, considerando que os pequenos rituais preventivos e curativos são realizados de modo individual pelo Pajé, em um ambiente que é coletivo, não sendo ainda possível identificar as características que o definam, mas é possível estabelecer tal associação considerando a função do Pajé Paulino no Museu, como intensamente associada aos aspectos da política e da medicina entre os Ticuna, uma das características apontadas para enxergar o xamanismo como um sistema sociocultural. (Langdon, 1997 *apud.* Montardo, 2002).

Em conversa com Hilda Félix, artesã que trabalha no museu, ela conta sobre uma vez em que o Pajé Paulino teve que fazer um “trabalho” que durou a noite inteira, contou ainda que, de outra feita, o Pajé livrou Nino Fernandes, diretor do museu, por duas vezes de “feitiçaria” e de “inveja”. Falou também que a livrou da “preguiça” que durante um tempo começou a sentir e já não queria mais ir até o museu trabalhar.

A frequência diária de visitas ao museu em busca dos “trabalhos” de Paulino é compartilhada em igual medida por indígenas e não indígenas.

Os remédios receitados são preparados com as plantas medicinais cultivadas pela esposa do Pajé Paulino.

Consideramos que o xamanismo Ticuna está em grande vitalidade e a posição de Pajé naquele ambiente é também um indicador das relações políticas e das disputas de poder em torno do Museu.

As questões que proponho não são diferentes daquelas feitas por Nino Fernandes quando pergunta o que querem os Ticuna com seu museu, eles querem um museu? O que é o museu para eles?

O estudo das peças se torna então uma proposta mais ampla por entender que os objetos manipulados, caso das plantas e dos remédios, podem ser considerados objetos do museu. Estudar todos esses objetos que transcendem a fronteira do objeto museal a partir de seus elementos segue a crítica feita por Tim Ingold (2015) aos estudos de cultura material que consideram a materialidade como mais interessante do que a concretude oferecida pelo estudo do material.

Outro aspecto passível de observação das distinções rituais e simbólicas que os objetos possuem, considerando para isso o estudo feito por Daniel Miller (2013) e sua crítica a ideia de funcionalidade dos objetos ao que acena com a tese de que os *objetos fazem as pessoas*.

Este autor ampara sua proposta teórica em Pierre Bourdieu que, com sua *teoria da prática* demonstra que as normas aprendidas desde a infância no escopo do que chamamos cultura, ocorre mesmo é no dia a dia, nas rotinas que nos põem em contato com as coisas, objetos e que nos propiciam uma experiência, uma relação, uma interação significativa com as coisas (Idem, p.83).

Outro aspecto a ser estudado ainda no acervo é a trajetória desse material ao longo do tempo e dos significados adquiridos nesse percurso, considerando as ideias desenvolvidas por Arjun Appadurai de que devemos “seguir as coisas em si mesmas, pois seus significados estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias. Somente pela análise destas trajetórias podemos interpretar os cálculos humanos que dão vida às coisas”. (Appadurai, 2008, p.17)

Uma primeira experiência de leitura e observação das peças expostas no Magüta foi realizada com os indígenas Ticuna que vivem na cidade de Manaus.

O trabalho de observação das peças do acervo do museu Magüta, nessa experiência foi feito com um indígena Ticuna chamado Bernardino, que desde a década de 1980, mudou-se com a família para Manaus e aí construíram uma pequena comunidade com os parentes Ticuna que já viviam na cidade e com os que foram chegando com o passar dos anos.

Em conversa diante de algumas fotografias das máscaras expostas no Museu, ele responde “essa aí é só pra enfeitar”. Esta resposta chama a atenção por revelar outras formas de olhar os objetos, sobretudo no que tange aos critérios de classificação usados pelos indígenas. O confronto com os objetos que já foram coletados em épocas passadas atua sobrepondo os critérios formais dos etnólogos aos processos de escolha dos indígenas sobre o que deve ser guardado em um museu, criando gradações classificatórias em torno da escolha e fabricação das peças. Junta-se a tudo isso a criatividade individual na construção de peças, desencadeada pela proposta feita às comunidades para que enviassem seus objetos para ficar expostos no Museu.

## VI. REFERÊNCIAS

ABREU, R. M. R. M. Tal Antropologia, qual museu? In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario de Souza; SANTOS, Myriam Sepúlveda dos (Org.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2007, p. 138-178.

ABREU, R. M. R. M.; Faulhaber, P.; DOMINGUES, H. Museus indígenas no Brasil: notas sobre as experiências Ticuna, Wajãpi, Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi Kali'na. In: Faulhaber, Priscila; Domingues, Heloísa (Org.). *Ciências e Fronteiras*. Rio de Janeiro: MAST, 2012, p. 10-20.

ALMEIDA, Fabio Vaz Ribeiro. Desenvolvimento Sustentado entre os Ticuna: as Escolhas e os Rumos de um Projeto. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Ciências Humanas*, Belém, v. 1, n. 1, p. 45-110, jan-abr. 2005.

APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF, 2008.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996.

bourdieu, Pierre (dir.). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O movimento dos conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*, vol 36, p. 13-32, 1994.

CLIFFORD, James. Colecionando Arte e Cultura. *Revista do Patrimônio*. N. 23. Cidades. Rio de Janeiro: IPHAN, p. 69-89, 1994.

CLIFFORD, James. “Four Northwest Coast Museums: Travel Reflections”. In: CLIFFORD, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press, 1997. p. 107-146.

CLIFFORD, James. “Museum as Contact Zones”. In: CLIFFORD, James. *Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press, 1997<sup>a</sup>. p.188-219.

ERTHAL, Regina de Carvalho. Museus indígenas: articuladores locais de “tradições e projetos políticos”. In: SAMPAIO, Patrícia Melo e ERTHAL, Regina de Carvalho (org.). *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

FAULHABER, Priscila. Patrimônio Magüta: artefatos como meios de comunicação entre diferentes contextos sócio-culturais. In: *Anais do Seminário Patrimônio Cultural e Propriedade Intelectual: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais*. Belém: CESUPA/MPEG, 2004, p. 141-154.

FAULHABER, Priscila; DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol ; BORGES, Luis C. *Ciências e fronteiras*. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2012.

FISCHER, Michel. *Futuros Antropológicos, redefinindo a cultura na era da tecnologia*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios. *Travessia: Revista do Migrante*. Ano XIII, n. 36, p. 5-10, 2000.

GARCÉS, Claudia Leonor López. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka’apor. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 12, n. 3, p. 713-734, set.-dez. 2017..

GOMES, Alexandre Oliveira; VIEIRA NETO, João Paulo. *Museus e Memória Indígena no Ceará: uma proposta em construção*. Fortaleza: SECULT, 2009.

gruber, Jussara G. A arte gráfica Ticuna. In: Vidal, Lux (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Nobel/Edusp/Fapesp, 1992, p. 249-264.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MONTARDO, Deise Lucy O. *Através do MBARAKÁ: música e xamanismo Guarani*. Tese de doutorado. São Paulo: USP - Universidade de São Paulo, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco De. A refundação do Museu Magüta: etnografia de um protagonismo indígena. In: MAGALHÃES, Aline Montenegro e BEZERRA, Rafael Zamorano (Org.). *Coleções e colecionadores: a polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012, p. 201-218.

PRICE, Sally. *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

MAGÜTA. RÜ AÜ I TICUNAGÜ ARÜ WU'I, *A lágrima Ticuna é uma só*. Benjamin Constant: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, 1988.

SOARES, Marília Facó. Língua/linguagem e tradução cultural: algumas considerações a partir do universo Ticuna. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*. v. 3, n. 1, p. 51-63, jan.-abr. 2008.

TEIXEIRA, Nilza Silvana Nogueira. *Cestaria, noções matemáticas e grafismo indígenas na prática das artesãs Ticuna do alto Solimões*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

VELTHEM, Lucia Hussak van. Objeto etnográfico, coleções e museus. In: *Seminário patrimônio cultural e propriedade intelectual: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais 1*, Anais. Belém: CESUPA/MPEG, 2004, p. 71-77.

Velthem, Lucia Hussak van. O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, Belém, v. 7, n. 1, p. 51-66, jan.-abr. 2012

Vidal, Lux. Museu Kuahí uma inserção dos Povos indígenas do Oiapoque no contexto regional e nacional. Museu Identidades e Patrimônio Cultural. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo. Suplemento 7, p. 109-115, 2008.

**DEFINICIONES Y USOS DE LOS REPERTORIOS  
PATRIMONIALES INDÍGENAS EN UN MUNICIPIO  
DEL NORESTE DE LA PROVINCIA DE SALTA**

Benedetti, Cecilia Mariana

# DEFINICIONES Y USOS DE LOS REPERTORIOS PATRIMONIALES INDÍGENAS EN UN MUNICIPIO DEL NORESTE DE LA PROVINCIA DE SALTA

## I. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Las transformaciones en las políticas indigenistas de las últimas décadas han implicado desplazamientos en los modelos identitarios en los cuales se basan las construcciones nacionales en América Latina. Mientras que anteriormente prevaleció la concepción homogenizadora del estado-nación – centrado en la negación o asimilación de las identidades étnicas - desde fines de la década de 1980 se han desarrollado cambios en la ideología estatal hacia el *multiculturalismo* (Assies 2006), en un contexto de multiplicación y mayor visibilidad social de los movimientos indígenas (Bartolomé 2003). Esto se expresó en políticas orientadas al reconocimiento de un conjunto limitado de derechos indígenas – vinculados con territorios, lenguas, culturas, organización social y política, etc. – aunque sin incidir profundamente en la distribución del poder y los recursos (Hale 2002). Las presiones de los movimientos indígenas por el reconocimiento identitario, la autonomía política y la redistribución más justa de los recursos han sido centrales para estas transformaciones (Assies 2006). Al mismo tiempo, las mismas no pueden ser comprendidas por fuera de la relevancia de los discursos multiculturales en la agenda de gobernanza global que condicionan las políticas internas de los Estados latinoamericanos (Richards 2010).

En esta línea, las expresiones patrimoniales de los pueblos originarios adquieren relevancia en la construcción de un proyecto de ciudadanía multicultural. Bienes y prácticas que anteriormente se concebían como “caducas” y “atrasadas”, adoptan nuevos significados como instancias de afirmación de la diversidad cultural, a la vez son valorizados en vinculación con los intereses del turismo y el mercado (Chaves, Montenegro y Zambrano 2010; Perez Galán, 2008).

¿Cómo se expresan estos cambios en un contexto donde las dinámicas interétnicas se caracterizan por la desigualdad y el conflicto? Esta pregunta ha guiado la investigación en la que se enmarcan las reflexiones que aquí presento. La misma está centrada en los procesos de patrimonialización vinculados a los pueblos originarios y su articulación con las relaciones interétnicas que los atraviesan. Apunto a abordar las formas que adquiere el multiculturalismo en los contextos locales donde se desarrollan dichas relaciones.

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar, relacionar y confrontar los usos de los repertorios patrimoniales indígenas propulsadas desde diversos ámbitos culturales en el municipio de Tartagal, Departamento de General San Martín, provincia de Salta. Me centraré en los discursos y prácticas de tres instituciones heterogéneas que los involucran: la Dirección de Cultura y Turismo municipal, el Museo Etnográfico Regional - dependiente de la sede Tartagal de la Universidad Nacional de Salta - y La Voz Indígena, una radio comunitaria indígena impulsada por una Organización No Gubernamental (ONG) local. Cabe aclarar que, si bien este último proyecto no es de carácter oficial, su funcionamiento está íntimamente ligado a instituciones estatales, tal como presentaré más adelante. Me baso

---

<sup>1</sup> Este trabajo constituye una reelaboración del artículo “Instituciones locales y construcciones patrimoniales indígenas en un municipio del noreste de Salta, Argentina”. A ser publicado en: D. Madrigal y L. Cardini (comps) *Cultura, antropología y transformación social desde las políticas culturales de Argentina, Brasil y México*. San Luis de Potosí: Editorial de El Colegio de San Luis.

en una investigación desarrollada desde el abordaje metodológico de la Antropología Social y enfatizando en una perspectiva de índole cualitativa. Si bien el estudio continúa en la actualidad, las consideraciones que aquí presento se centran en el período 2012-2014.

## II. EL MUNICIPIO<sup>2</sup>

En el ámbito de la gestión municipal, la Dirección de Cultura y Turismo (DCT) es concebida el área de injerencia específica respecto a los pueblos originarios. Así en las diferentes dependencias municipales me direccionaban allí cuando mencionaba mi interés por los indígenas, pese a que otras tenían mayores vínculos con estos pueblos. En términos generales, la DCT desarrolla acciones diversas y fragmentadas<sup>3</sup>.

En las entrevistas, la responsable de la DCT señalaba que su propósito era la “revalorización de la cultura” de los pueblos originarios; cuando yo le preguntaba en que acciones se traducían esto, se centraba en la importancia de brindar a los indígenas oportunidades de comercialización de sus producciones artesanales: “para que ellos también sigan perdurando, y sobre todo para que sigan ellos conservando sus costumbres. Eso es lo que nos interesa. ¿Por qué? Porque ellos están tan cerca de nosotros, de los criollos, que están adoptando muchas costumbres de los criollos” (Entrevista octubre 2012). De este modo, las acciones vinculadas a la producción artesanal están atravesadas por la noción de ancestralidad, a pesar de las profundas transformaciones que estos objetos han atravesado a través de la historia. Esto no implica que abunden las acciones respecto a las artesanías indígenas en el municipio, de hecho, las mismas suelen limitarse a invitaciones a artesanos para participar en eventos que organiza el municipio.

En los últimos años, la actividad turística ha comenzado a fomentarse incipientemente en el Municipio. En buena medida, estas acciones surgieron en articulación con el plan estratégico “Salta Sí+” (Sustentabilidad e integración para crecer) de la Secretaría de Turismo de la provincia de Salta, que ha recibido una importante financiación del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Este proyecto se enmarca en el “turismo sustentable”, línea que el organismo viene implementando en toda América Latina. Esta actividad es destacada como instancia que - además de generar crecimiento económico - “empodere a las poblaciones desatendidas - como las mujeres y las minorías - proteja el medioambiente y promueva la rica diversidad y la herencia cultural de la región”<sup>4</sup>. Por lo tanto, los pueblos indígenas son especialmente contemplados dentro de este plan (Benedetti, 2018). Si bien el Municipio firmó el convenio para incorporarse en 2009 a dicho plan, el fomento al turismo adquirió relevancia hacia 2012, a partir de un cambio en la gestión de la DCT.

En el marco del plan provincial, la zona es denominada “norte verde” y promocionada a partir de “comunidades indígenas que conservan su cultura original”. De este modo, la diversidad cultural es concebida en términos de *marketing* como un “elemento diferenciador” de la zona para atraer a los turistas. Asimismo, las nociones de ancestralidad y autenticidad son centrales en la definición de la cultura indígena.

En el marco del incipiente fomento al turismo desarrollado por el municipio, la directora de la DCT expresaba:

---

2 Algunas consideraciones presentadas aquí han sido trabajadas en Benedetti 2016 y Benedetti 2018.

3 Organiza festejos de fechas patrias y religiosas (en su mayoría católicas), propulsa cursos y capacitaciones de corta duración; auspicia o brinda apoyo logístico o difusión para diversas actividades culturales, entre otras acciones.

4 Información disponible en el sitio del BID <http://www.iadb.org/es/sectores/sustainable-tourism/overview,18353.html>



Esperemos ver de implementar, hacer algo para llamar la atención. Para decir Tartagal está presente, Tartagal es un lugar en el que se tiene servicios para ofrecer, como hotelería. [...] Justamente tenemos pensado hacer actividades. Como la participación de las comparsas indígenas que tenemos nosotros, y como los *pim pim*. Eso es algo que nosotros nos diferenciamos del resto de la provincia (Entrevista a la directora de la DCT, abril 2013).

La articulación con el plan provincial implicó la participación de la DCT en diversos eventos- tales como ferias, encuentros, talleres, etc. – en interacción con la Secretaría provincial. En estas instancias, la promoción de los repertorios patrimoniales vinculados a pueblos originarios adquiere centralidad. Suelen incluirse puestos de venta de artesanía indígena, a la vez que se invita a las agrupaciones de *pim pim*, una celebración de los pueblos guaraní, o se realizan recreaciones de esta “danza”, tal como la define la DCT. En los últimos años, la DCT suele promocionar el grupo de turismo rural comunitario Yariguarenda invitando a sus integrantes y auspiciando sus actividades<sup>5</sup>.

Por otro lado, las acciones de la DCT se han enfocado al turismo de eventos, modalidad que consiste en convertir festividades y otras actividades locales que congregan público visitante en “eventos turísticos”. Esto implica acondicionar la oferta de servicios – hotelería, gastronomía, etc. – a la vez que generar nuevas atracciones para los asistentes extralocales. La visibilización de los pueblos originarios en el marco de estos eventos supuestamente se orientaría a mostrar aquellos atractivos que el municipio tiene para diferenciarse de otras regiones. Sin embargo, la presentación de manifestaciones vinculadas a los pueblos originarios ocupa un lugar marginal en estos eventos. Por ejemplo, uno de ellos refiere a una carrera de motos, organizada por el Centro Empresarial del Municipio, que también han recibido promoción y auspicios por parte de la Secretaría Provincial.

Durante la edición de 2014, se incluyó la Feria de Artesanos y Pequeños Productores en su programación, que era organizada mensualmente en conjunto entre la DCT y la Secretaría de la Producción. La mayoría de los puestos estaba ocupado por criollos: de aproximadamente 20, cinco correspondían a comunidades guaraníes y wichís. Incluso algunos no ofrecían aquellas producciones consideradas socialmente “tradicionales” - cestería, tejidos de chaguar, etc. - sino otras como gorros, sombreros y chinelas de lana. Según una artesana, esto se debe a que las primeras tienen escasa salida comercial en la zona. También se anunció la presentación de agrupaciones de *pim pim* en un festival nocturno que se realizaba en la plaza central, pero luego no se concretó. Cabe mencionar que la DCT no invita a las agrupaciones de *pim pim* a las actividades orientadas al público local - donde se privilegian los conjuntos folklóricos - mostrando los límites para la inclusión de los repertorios patrimoniales indígenas en la construcción de la identidad local orientada al “nosotros”.

### III. EL MUSEO ETNOGRÁFICO

El Museo Etnográfico Regional de Tartagal fue creado en 2005 en el marco de la Sede Tartagal de la Universidad de Salta, con aportes de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de Nación. Estuvo abierto al público con intermitencias hasta aproximadamente mayo de 2013, cuando se produjo un cambio de

---

<sup>5</sup> Este grupo comenzó a formarse hacia fines de 2014, en el marco del programa Sí+. El proyecto fue llevado adelante por técnicas en terreno con formación especializada en este tipo de turismo, contratadas por el BID en articulación con la secretaría provincial. Asimismo, a partir de estas acciones, se formó el circuito de Turismo Rural Comunitario “Ñande Reko”, que además incluye a otras dos comunidades guaraníes bajo la jurisdicción del Municipio de Aguaray. Si bien la DCT tiene una relación más estrecha con la comunidad de Yariguarenda, también invita a sus actividades a las otras dos comunidades.

autoridades en la Universidad. En este trabajo me centraré en la actividad del museo durante el período 2012-2013, período en el que funcionó en el espacio correspondiente al garaje de la casa ocupada por la Obra Social de la Universidad. Funcionaba de lunes a viernes - excepto los miércoles - y la entrada era gratuita. El personal asignado se reducía a un profesor sin una dedicación específica y a una becaria de formación - estudiante de la carrera de enfermería - que estaba encargada de la atención al público.

Los objetivos en la fundación del museo remitían, por un lado, al “rescate” y “puesta en valor” del patrimonio de los pueblos originarios, concebidos como “reliquias que han logrado conservar a través del tiempo un cuerpo de pautas culturales que les permite aún mantener su identidad”<sup>6</sup>. De este modo, la propuesta estaba construida a partir de la noción de identidad étnica en términos de ancestralidad.

Desde su creación, el museo se orientó a los habitantes de la zona, incentivándose especialmente la visita de escuelas. Así se apuntaba a difundir los aspectos culturales de cada pueblo indígena en la población local e involucrarla con dicho patrimonio cultural. También se apuntaba a incorporar los indígenas en las actividades del museo y la gestión de su patrimonio cultural, sin embargo, en este período esto no llegó a concretarse.

La colección actual del museo consta de alrededor de 55 piezas<sup>7</sup>. Las mismas representan heterogéneos objetos: vasijas, morrales, armas, máscaras, tallas religiosas, collares y otros objetos utilitarios de los diversos pueblos indígenas. Algunas son piezas históricas elaboradas para uso doméstico, las más antiguas están datadas desde 1920. Otras son piezas contemporáneas: artesanías destinadas a la comercialización, tales como morrales, collares, piezas de alfarería. En un primer momento, cuando el museo funcionaba en un espacio propio, las producciones de las diversas etnias estaban divididas por salas. Debido al reducido espacio actual, esto no es posible, pero están acompañadas de fichas y otros carteles explicativos que apuntan a caracterizarlas y diferenciarlas.

La propuesta del museo apuntaría a trascender la exhibición de los objetos. Según la rectora de la Universidad, el objetivo no consiste en “mostrar” las artesanías, ya que las mismas pueden verse en “todos lados”, refiriendo a su circulación mercantil. Se apuntaría en cambio a visibilizar el *valor cultural* de las mismas que queda diluido en la comercialización; con este fin anteriormente las piezas se acompañaban con recursos audiovisuales, que no pudieron implementarse en la precariedad del funcionamiento actual. La comercialización es concebida en forma negativa como aquello que produce la “pérdida” de los significados “auténticos” de las piezas.

La conformación de los indígenas como beneficiarios de las políticas sociales también es indicada como negativas para la producción artesanal. Esta afirmación se presenta recurrentemente en los discursos locales y se articula con la estigmatización de los indígenas como beneficiarios de dichos programas sociales. Desde este discurso, los mismos no sólo estimularían la haraganería de estos pueblos, sino que también favorecerían la pérdida de su “cultura auténtica”.

De todos modos, la definición mercantil atraviesa no sólo los significados de las piezas sino también al museo en tanto espacio donde las mismas son incluidas. Así los visitantes suelen consultar si se venden las piezas, a la vez que artesanos indígenas se acercan

---

6 Citado en un documento de la Universidad Nacional de Salta- Sede Regional, titulado “Museo Etnográfico Regional Tartagal”. 6 de junio de 2012.

7 La colección se formó con objetos donados u otorgados a préstamo por coleccionistas de la zona, comercios artesanales y comunidades indígenas, a quienes también se les compraron producciones artesanales.

al museo para ofrecerlas. De este modo, en vez de generar nuevos sentidos sobre las artesanías, el museo es resignificado a partir de las mismas.

El museo recibe muy escasas visitas, representada principalmente por vecinos que pasan por el lugar. Según la becaria, la exhibición artesanal no genera demasiado interés en los pobladores locales, así muchos preguntan “qué más hay”. Esto se debería a la convivencia cotidiana con las piezas. Para explicarme este desinterés, la becaria recurrió a su comparación con el mango: se trata de un fruto que abunda en la región, difícil de conseguir en otros lugares, por lo cual los visitantes “se desesperan” por ellos. Esta comparación – ampliamente difundida en los discursos locales – niega el valor histórico y simbólico de estos objetos e invisibiliza el trabajo implicado en los mismos.

#### IV. LA RADIO COMUNITARIA

El proyecto de la Radio Comunitaria La Voz Indígena surgió en 2002, impulsado por la ONG local Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE)<sup>8</sup>. Desde la década de 1990, esta ONG ha ejecutado proyectos de desarrollo en comunidades indígenas de la zona de Tartagal, Aguaray y Salvador Mazza, abordando problemáticas como los derechos de las mujeres, el fortalecimiento de la organización comunitaria, la memoria indígena, los conflictos en torno a los territorios (Castelnuovo, 2015). Aquí me centraré en la propuesta y línea editorial de la radio desde la perspectiva de los miembros de la ONG. Si bien para un análisis más exhaustivo es necesario analizar los programas que se emiten y la perspectiva de los comunicadores indígenas, esto trasciende el espacio y los objetivos de este trabajo.

El propósito que guía la radio consiste en difundir tanto la historia y la cultura de los pueblos originarios – relatos, leyendas, costumbres de los “antepasados”– como sus problemáticas actuales, con el fin de defender y luchar por los derechos indígenas. Constantemente se plantean debates respecto a no apartarse de este propósito, que a la vez involucran interrogaciones respecto a las definiciones étnicas en la actualidad.

A diferencia de los proyectos mencionados anteriormente, los comunicadores indígenas tienen un rol protagónico en la radio, que no se limita a la realización de los programas. Si bien existe una coordinación que asume funciones organizativas, la programación y línea editorial de la radio se deciden centralmente en asambleas. Hasta 2013, las tareas de coordinación fueron desempeñadas por una periodista integrante de la ONG<sup>9</sup>, en la actualidad es asumida por un grupo de comunicadoras indígenas. Paralelamente a la emisión de los programas, se realizan constantemente capacitaciones, talleres y reuniones de reflexión y organización.

La programación de la radio es desarrollada principalmente por comunicadores indígenas – guaraní, wichi, toba, chorote, chulupí - provenientes tanto de comunidades periurbanas como del ámbito rural. Algunos programas están centrados en el relato de costumbres, historia, idioma, diversos aspectos del tiempo de los “abuelos”, a veces articulados con las problemáticas actuales. Otros presentan un tono netamente informativo, alternando noticias que refieren específicamente a los pueblos originarios con otras más generales del ámbito local y nacional. También hay programas estilo *magazine* que alternan entretenimiento con noticias y música. Los sábados se realizan sólo programas de cumbia, producidos por jóvenes. También diariamente se emiten informativos provistos por redes de radios comunitarias y otras asociaciones, como por ejemplo el Foro Argentino de Radios

---

<sup>8</sup> ARETEDE se compone de un grupo de profesionales: una antropóloga, una técnica en desarrollo, un ingeniero agrónomo y comunicadores sociales (Castelnuovo, 2015).

<sup>9</sup> Se trata de una importante militante travesti de la zona por los derechos de la identidad de género.

Comunitarias (FARCO). La grilla de emisión es cambiante y son pocos los programas que presentan continuidad.

Para su sustento económico, la radio combina subsidios de instituciones y organismos tanto estatales como no estatales, aportes de los miembros de la ONG y simpatizantes de la radio, y en menor medida la venta de publicidad. Algunos de los comunicadores indígenas reciben un ingreso del Ministerio de Trabajo, que contempla su capacitación y desempeño en los programas. Las publicidades refieren en gran medida a avisos instituciones - en buena parte del Municipio - y de comercios locales. Asimismo, los espacios publicitarios están dedicados en gran medida a campañas de concientización sobre diversos aspectos (sanidad, violencia familiar, etc.).

La reflexión respecto a qué constituye y representa la cultura de los pueblos originarios y cómo esto se expresa a través de la construcción de un discurso radiofónico indígena está continuamente presente, tanto en la programación de la radio como en las reuniones y otros ámbitos de intercambio. La ex coordinadora mencionaba en esta línea el lugar de las lenguas indígenas en la radio. Mientras que algunos programas incluyen el saludo u otras palabras en idioma, prácticamente toda la transmisión se realiza en castellano. Esto se debe, en buena medida, a varios comunicadores – especialmente los más jóvenes - no manejan las lenguas indígenas con fluidez. Así la ex coordinadora señalaba respecto a las limitaciones que implica este último propósito: “Qué te queda por hacer, o convocar a la gente que tenga cierta característica, digamos en ese sentido. Es decir, solamente se convoca a las personas que hablen su lengua materna, y que además sean adultos y que además...” (Entrevista abril 2013). En esta línea, se plantean conflictos entre un proyecto ampliamente inclusivo y el énfasis en la transmisión de la cultura de los “antepasados”.

Uno de los aspectos que plantea mayores debates refiere a la música que se transmite y su relevancia dentro de los programas. Mientras que algunos señalan la importancia de la música para que la gente se “enganche” con la radio, otros consideran que es secundaria respecto al contenido de las emisiones. Por otra parte, el tipo de música que se transmite también es objeto de discusiones. Así una postura, apoyada desde la ONG, considera que sólo debe emitirse música indígena “tradicional” y folklore. Sin embargo, dentro de este género se excluye, por ejemplo, al músico conocido como Chaqueño Palavecino, ya que fue acusado de haberse apropiado de tierras de los indígenas en la zona. En la misma línea, por ejemplo, la ex coordinadora señalaba en una reunión que “Shakira (en referencia a la cantante pop colombiana) no tiene nada que ver con la ideología de una radio comunitaria”. En términos generales, se apunta a que la música “comercial” – categoría que se presenta con límites ambiguos – se limite a los programas de los sábados, centrados en la cumbia y el reggaeton. Desde la otra postura, representada especialmente los jóvenes, se señala que esta música se escucha en las comunidades indígenas y que por esto debe ser incluida en la radio.

Al igual que en el marco de las instituciones abordadas anteriormente, la visibilización de la cultura indígena se centra en aspectos definidos como “ancestrales”, aunque en el proyecto de la radio los mismos son definidos a partir de la conflictiva dinámica de relaciones interétnicas que ha marcado la historia de estos pueblos. Así el lema de la radio es “voces de la resistencia”. En los talleres, reuniones y otras instancias, se reflexiona sobre la historia local y regional desde una perspectiva crítica, destacando las luchas indígenas frente a los conquistadores y articulando estos contenidos con la memoria de los participantes. Se apunta así - disputando la versión hegemónica de la historia – a consolidar la idea de continuidad entre la resistencia frente a la colonización y la resistencia frente a los diversos conflictos del presente. En esta línea, cabe mencionar la realización del radioteatro “Los gritos del destierro” sobre historias de lucha del pueblo toba, que obtuvo el premio “Construyendo Ciudadanía” otorgado por la Autoridad de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA) en 2011.

Al mismo tiempo, en la programación se apunta a dar visibilidad a los conflictos locales que involucran a comunidades indígenas. La lucha por la recuperación de los territorios ocupa un lugar central en la radio, a la vez que caciques y activistas indígenas acuden a la radio para plantear problemáticas diversas (vivienda, salud, problemas legales, etc.).

## V. A MODO DE CIERRE

El objetivo de este trabajo fue abordar tres ámbitos institucionales relacionados con los repertorios patrimoniales indígenas en el municipio de Tartagal, apuntando a reflexionar sobre cómo se establecen definiciones y usos en torno a los mismos, en el contexto de las transformaciones en las políticas indigenistas en las últimas décadas. La relevancia de los indígenas como sujeto de la política pública en este marco implicó el surgimiento de nuevos proyectos, sin embargo, la visibilización étnica no se expresa en términos de una versión de la identidad, sino de diferentes propuestas que coexisten, se complementan y confrontan.

En el caso de la DCT, se propone la “valorización” y “preservación” de la cultura indígena a través de la comercialización de la producción artesanal, aunque esto no implica acciones articuladas en esta línea. Al mismo tiempo, los repertorios patrimoniales indígenas adquieren relevancia en términos de la oferta de “diversidad cultural” que el Municipio puede ofrecer para diferenciarse de otras propuestas turísticas en el marco del plan provincial. Hasta el momento, la incorporación de los indígenas en las actividades vinculadas al turismo se produce más para la construcción de vínculos con la secretaría provincial - de modo de recibir sus recursos- que en orientación al público visitante.

La propuesta del museo, en cambio, apunta a difundir información sobre los repertorios patrimoniales indígenas en la población local, considerando que su escasa legitimidad social se debe a un problema de desconocimiento. Así el museo no se propone preservar las artesanías indígenas en tanto objetos, sino sus significados culturales, considerando a la circulación mercantil como la instancia donde los mismos se pierden. Al igual que en el caso de la DCT, la escasa valoración de estas producciones en el contexto local es naturalizada debido a la “convivencia” de la población local con las mismas, sin contemplar las conflictivas relaciones interétnicas y la estigmatización de los pueblos originarios que impide su efectiva incorporación al repertorio de la cultura compartida o su aceptación en espacios dotados de valor y legitimidad social, como el museo, desde la perspectiva de la población local.

La propuesta de la radio reivindica los repertorios patrimoniales indígenas como modo de construcción de una cultura de “resistencia”, representada por las prácticas indígenas que han “sobrevivido” a través del tiempo en contradicción con la cultura occidental hegemónica. Sin embargo, esto plantea discusiones en la construcción de un discurso radiofónico que pueda incluir a amplios sectores indígenas, en el marco de las profundas transformaciones que han atravesado estos pueblos.

Si bien los proyectos culturales y políticos son diversos, las tres instituciones comparten la noción de los repertorios patrimoniales indígenas en términos de ancestralidad, ya sea como aquello a mercantilizar, a rescatar o en contradicción con la cultura hegemónica. En este sentido, se considera que la autenticidad indígena reside en el pasado y se apunta a rescatarla de aquello que la corrompe; aunque esta “pérdida” es referida a aspectos diversos: los contactos con los criollos, la comercialización, las políticas sociales, la dominación occidental. En este sentido, cabe preguntarse a futuro sobre los límites y posibilidades de los usos de los repertorios patrimoniales indígenas construidos a partir de principios de autenticidad y rescate; y cuáles son las posibilidades de transformación de dichos criterios en

términos de representatividad sociocultural de los bienes en el contexto de las transformaciones multiculturales.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Assies, William. (2006) “Reforma estatal y multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI”. Recuperado de: [http://chakana.nl/files/pub/Assies\\_2003\\_reforma\\_estatal.pdf](http://chakana.nl/files/pub/Assies_2003_reforma_estatal.pdf). (1 de marzo de 2018).

Bartolomé, Miguel (2003) Movimientos indios y fronteras en América Latina. En Scout, P. y Zarur, G. (orgs.) *Identidade, fragmentacao e diversidade na América Latina*. Recife: Editorial Universitaria da UFPE, pp. 49-86.

Benedetti, Cecilia (2016) “Entre la “integración” y la estigmatización: construcciones de alteridad en un municipio del noreste argentino”. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales* Nro. 30, pp.43-60.

Benedetti, Cecilia (2018) “De la *industria del piquete* al *paraíso verde*. Turismo y pueblos originarios en un municipio del norte argentino”. En: *Revista de Antropología Social*. En prensa.

Castelnuovo, Natalia (2015) Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noreste argentino. Buenos Aires: Antropofagia.

Chaves, Margarita; Montenegro, Mauricio y Zambrano, Marta (2010). “Mercado, consumo y patrimonialización cultural”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 46: 7-26.

Hale, Richard (2002). “Does the multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”. En: *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485-524.

Pérez Galán, Beatriz (2008). “El patrimonio inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en comunidades indígenas de los Andes Peruanos”. En: *Revista Electrónica de Patrimonio Histórico*, 3. Recuperado de: <http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero3/patrimonio/estudios/articulo8.php> (1 de marzo de 2018).

Richards, Patricia (2010) “De indios y terroristas: como el estado y las elites locales construyen el sujeto mapuche en Chile”. Recuperado en: [http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/traduccion\\_final\\_patricia\\_richards\\_multiculturalismo\\_neoliberal\\_y\\_elites\\_locales.pdf](http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/traduccion_final_patricia_richards_multiculturalismo_neoliberal_y_elites_locales.pdf). (1 de marzo de 2018).

# **A ARTE INDÍGENA EM MATO GROSSO DO SUL**

Simas de Aguiar, Rodrigo Luiz

## A ARTE INDÍGENA EM MATO GROSSO DO SUL

A arte é um tema que vem retomando espaço nas investigações em antropologia. Ao despir-se do conceito ocidental de arte, a antropologia passou a perceber com maior clareza a relação entre arte e vida social. Isso abriu o caminho para se estudar as manifestações artísticas de sociedades tradicionais. Se nos tradicionais estudos da arte o foco era o gênio criativo do artista, agora as manifestações étnicas, onde as regras que regem a composição artística são mais importantes do que a autoria, são estudadas em pé de igualdade com as produções artísticas de sociedades industrializadas. A antiga divisão que via a arte como algo unicamente atrelado à autoria, classificando as manifestações artísticas étnicas como “artesanato”, caiu por terra. Relegar a arte étnica à condição de “artesanato” é inadequado, pois cria uma barreira entre a arte ocidental e a arte tradicional, situando a primeira em condição de superioridade. A nova antropologia da arte veio a colocar todas as manifestações artísticas em uma posição simétrica, para isso, a palavra “artesanato” deve deixar de existir.

Se adotarmos o viés da semiótica, vemos a arte como condutora de ideias e ideologias. Os produtos artísticos expressam forte conteúdo ideológico, verdadeiros discursos simbólicos materializados. Tal viés não é consenso na antropologia. Alfred Gell (1998) revolucionou o estudo da arte pela antropologia ao propor a teoria da agência. Talvez o melhor conceito de agência seja aquele tecido por Janet Hoskins (2006): a capacidade sócia culturalmente mediada de agir. Pela ótica da agência, objetos podem intervir no fluxo da vida social. Mas Gell se recusou a ver a arte como veículo de comunicação. Este foi o ponto em que os adeptos da semiótica teceram duras críticas. Howard Morphy (2016) assevera que a posição de Gell reduz os objetos a meros papagaios sociais. Na mesma linha crítica aparece Robert Layton (2003) ao sustentar que o erro de Gell estaria em minimizar a importância das convenções sociais na formação de uma leitura dos objetos de arte. Aline Müller (2018) percebe uma contradição em Gell. O autor britânico sustentava que objetos seriam feitos para distribuir parte da personalidade do seu produtor para influenciar outras pessoas (Gell, 1988), mas segundo Müller a arte só seria capaz de tal influência se assumisse a forma de linguagem social.

Ao adotar o viés da semiótica, vemos que os produtos artísticos apresentam duas variantes que tangem seus domínios: uma de conotação puramente estética iconográfica e outra que envolve uma linguagem simbólica intrínseca. A variante estética demonstra o empenho do artista em despertar, no primeiro contato (o visual), um sentimento decorrente da própria visualização do objeto. Este sentimento, que vagamente interpretamos como “beleza”, é o que envolve e movimenta a qualidade estética. A composição do gosto ou prazer artístico se alicerça em ideias, valores e saberes que, em cada época, circulam no meio social. São os condicionantes do que Gamble (2001) chama de “escolhas isocréticas”. Mas a experiência humana com arte revela que além da qualidade iconográfica, existe em toda obra de arte uma linguagem simbólica intrínseca, que se bem interpretada, oferece subsídios suficientes para remontar grande parcela dos aspectos não materiais que envolvem uma sociedade.

Existem importantes relações entre as representações visuais e os conteúdos cosmológicos de uma determinada sociedade. Dentro dessa enorme categoria de representações visuais, podem-se entender expressões gráficas ou físicas obtidas por diferentes vias, como fotografia, pintura corporal, escultura, ou até mesmo a arte rupestre pré-histórica. A iconografia por meio da qual um coletivo humano ou segmento desse coletivo se representa ou representa os elementos de seu convívio, depende de uma estrutura



simbólica que lhe confere sentido e operacionalidade. Os ícones, em primeira instância, são formas elaboradas que antes de serem dotadas de significação possuem uma qualidade estética. Na medida em que dotamos estes ícones de significantes e, conseqüentemente, lhe atribuímos significados socialmente compartilhados, eles passam à categoria de símbolo, por meio do qual expressamos aspectos subjetivos e complexos de nossa cultura. No final das contas, o manuseio do símbolo sempre requer o trânsito por distintos níveis de comunicação (Aguiar & Pereira, 2015).

Os grupos étnicos em contato uns com os outros, sem dúvida, se auto-identificam e comunicam sua etnicidade por meio de elementos diacríticos e sentimento de pertencimento a um coletivo exclusivo. A etnicidade, por sua vez, se constitui por meio de uma cultura simbólica compartilhada e praticada. Diante de tal característica, é possível assinalar as continuidades e descontinuidades que marcam a configuração deste arcabouço simbólico, tornando passíveis de comparação àquelas culturas que compartilham origens em comum ou que realizaram intercâmbios significativos entre elementos de suas tradições culturais. Essa característica tem sido evidenciada, por exemplo, nos estudos de etnologia das terras baixas da América do Sul, onde determinados complexos culturais como o canibalismo, a vingança, a afinidade e o perspectivismo, transcendem as fronteiras entre as sociedades, imprimindo determinadas feições ao universo cosmológico (Aguiar & Pereira, *ibid*). Contudo, as recorrências cosmológicas serão recalibradas no interior dos grupos humanos a fim de se adaptar à realidade que os cerca. Isso quer dizer que as continuidades serão complementadas por contornos simbólicos decorrentes da interação dos indivíduos com seu entorno social e ecológico.

Com tudo o que foi dito, a semiótica parece ser a proposta mais adequada para entender as manifestações artísticas entre sociedades indígenas. No caso deste ensaio, serão abordadas as formas artísticas praticadas por etnias do Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. Os objetos artísticos elaborados pelos indígenas são ordinariamente classificados como “artesanatos” e, com isso, relegados a produtos de segunda categoria. Por isso a importância de se adotar a antropologia da arte como referência para desconstruir estas assimetrias. Estes objetos de arte étnica são vendidos em espaços públicos trazendo, com isso, ingresso de capital nas aldeias. Disso, decorre uma série de protocolos e negociações com a sociedade circundante, permitindo que estes objetos, na perspectiva de Kopytoff (2008) se movimentem entre distintos contextos e assumam diferentes significados.

Mas a arte indígena não se restringe à venda de peças de artesanato. Paradoxalmente, há uma revitalização de aspectos tidos por tradicionais no interior das sociedades indígenas. Nesse processo, elementos que talvez antes não integrassem a cultura de certas etnias são incorporados e ressignificados, pois a própria representação do “indígena ideal” mantida pela sociedade nacional também influenciará o imaginário indígena. Diademas, cocares, maracás, colares, enfim, toda uma sorte de objetos será apropriada ou reapropriada como expressão de uma etnicidade idealizada. Recria-se a paramenta tradicional de classes específicas, como a de rezadores ou lideranças políticas. O importante é dotar de sentido a vida dos atores sociais, criando dispositivos eficazes para isso. E a arte é um elemento indispensável para dotar a vivência social de significação e expressar simbolismos.

A Arte indígena é projetada sobre objetos que em sua maioria têm ou tiveram função utilitária. A qualidade artística é atingida pelo ato de adornar, que em primeira instância consiste em dotar um objeto de qualidade estética. Mas adornar é também vestir um objeto de etnicidade (Aguiar & Pereira, 2015). Regras de estilo e composição são aplicadas para que o adorno seja traduzido em expressão diacrítica. Dessa forma, as etnias se reconhecem ao estabelecer contato visual com os objetos de arte.

Em Mato Grosso do Sul, especificamente, os estudos em Antropologia da Arte ainda estão em fase inicial. No estado de Mato Grosso do Sul, segundo informações divulgadas pela Fundação Nacional do Índio, estão assentados indivíduos dos seguintes grupos étnicos: Guarani Kaiowá, Guarani Nhandeva (no presente texto denominamos os Guarani Kaiowá pelo termo Kaiowá e os Guarani Nhandeva pelo termo Guarani, segundo a distinção estabelecida pelos próprios índios no atual sistema de auto-identificação), Kadiwéu, Terena, Kinikinau, Ofaié, Kamba, Guató, Atikum e Xiquitano. Somados, os indivíduos destas etnias conferem ao estado a posição de segundo em população indígena, estando atrás somente do Amazonas. Mas neste texto serão abordadas apenas cinco destas etnias.

*Os Kaiowá e os Guarani* - Mesmo compartilhando uma origem linguística em comum, os Guarani e os Kaiowá se apresentam na atualidade como etnias específicas. Contudo, as etnografias revelam importantes continuidades no plano do discurso cosmológico e das narrativas míticas (Aguiar & Pereira, 2012). A materialização desses elementos cosmológicos através da arte também pode resultar em compartilhamentos expressivos. Na cultura material, a produção artística volta-se para adereços empregados em objetos de uso específico, como os maracás e os bastões. O adorno dessas peças pode se dar pela inclusão de penas coloridas, barbantes ou pinturas. As cores vermelha, azul e amarela estão entre as mais usadas entre os Guarani, já entre os Kaiowá as combinações em tons de pardo e de palha natural também são muito populares. Os objetos artísticos vão muito além do valor estético entre os Kaiowá e Guarani, manifestando agência. Cada objeto concebido pelo artesão é dotado de atributos místicos por meio de reza, como palavra em movimento, que neles habita. Ou seja, a materialização definitiva de uma peça artística, enquanto matéria dotada de agência, só vai ocorrer depois de sua consagração. Existem em algumas aldeias, como a de Dourados, formas híbridas de artesanato, que combinam elementos estéticos guarani e kaiowá. Alguns objetos, enquanto formas espirituais materializadas, são dotados de especial valor simbólico e só podem ser manuseadas pelo xamã que detém sua curadoria. Por exemplo: só o xamã encarregado dos cuidados requeridos pelo bastão ritual *-xiru*, pode manuseá-lo com segurança, porque sabe proferir as rezas por ele requeridas e mantém com ele uma relação de companheirismo e camaradagem. Se o *xiru* é exigente em termos de cuidado, podendo punir seu curador displicente ou toda comunidade, o xamã também pode contar com seu auxílio numa infinidade de procedimentos rituais, dependendo do tipo de *xiru*. Objetos rituais kaiowá, como o *mbaraká* (chocalho), o *Xiru* (cajado ritual) o *taknapu* (bastão de ritmo) ou o *mymby* (flauta) são transmitidos de geração a geração dentro dos integrantes de um grupo de reza. Em alguns casos a memória da transmissão se perde no tempo, sendo comum o portador lembrar apenas de um ou dois rezadores que portaram esses objetos antes dele. São considerados mais seres do que objetos, portanto seus portadores não se vêem como proprietários, mas como cuidadores, já que são os responsáveis por ministrar os cantos e demais cuidados rituais que permitem que o grupo possa contar com o auxílio e proteção desses seres divinizados. Quando o xamã se sente muito velho e frágil para continuar com os cuidados requeridos pelos objetos rituais, escolhe uma pessoa de sua confiança para assumir a atribuição. O repasse da incumbência dos cuidados deve ser pensado mais como a transferência de relações do que a transferência de objetos. Transferem-se conhecimentos e rezas.

NO XIRU, ALTAR KAIOWÁ COM APETRECHOS RELIGIOSOS QUE FICA NO INTERIOR DA CASA DE REZA, OBJETOS SÃO DOTADOS DE AGÊNCIA E CAPAZES DE ESTABELECEM INTERFACE ENTRE O PLANO HUMANO E OS PATAMARES SUPERIORES, HABITADOS PELAS DIVINDADES



Os *Kadiwéu* - são remanescentes de grupos de indígenas chaquenhos denominados Guaikurus. Esses ancestrais foram retratados ao longo da história como os belicosos índios cavaleiros. O caráter guerreiro dos Kadiweu aparece como narrativa recorrente nas fontes históricas e influencia a etnicidade do grupo. Esse *ethos* guerreiro foi medido na atualidade através de sua tradução em jogos, analogia esta feita por Marina Vinha em sua Tese de Doutorado intitulada “Corpo-Sujeito Kadiwéu: Jogo e Esporte” (Vinha, 2004). A arte kadiweu originalmente se dividia em duas categorias: uma mais naturalista e outra geométrica. Segundo Darcy Ribeiro (1980), a arte naturalista estaria ligada a artesãos do sexo masculino, ao passo em que as manifestações geométricas, tão características da etnia, integrariam o universo feminino, passadas entre gerações como forma de construção da feminilidade. Lévy-Strauss (1996) antes mesmo de Darcy Ribeiro já dizia que na sociedade kadiweu os homens são escultores e as mulheres pintoras. Entre os homens predominariam as figuras zoomórficas, obtidas por esculturas em madeira ou modelagens. Contudo, é importante destacar que nos dias de hoje são raros os homens artesãos. As peças zoomórficas retratam elementos cosmológicos, reproduzindo simbolicamente personagens de mitos. Por exemplo: o jabuti aparece como animal mitológico, compartilhando espaço com o jacaré no mito relacionado à caça (Ribeiro, 1980). A carne do jabuti estaria entre as mais apreciadas pelos Kadiweu. Historicamente, os Kadiwéu mantinham diferentes classes sociais, muito bem marcadas nesta sociedade. Para comunicar essa diferenciação hierárquica à coletividade faziam uso de pinturas corporais, destacando-se aí o importante papel da mulher como a detentora das técnicas de pintura dos intrincados motivos geométricos. Além de diferenciar as castas, a pintura corporal simbolizava uma fronteira antropogênica, separando homens de animais. Era preciso estar pintado “para ser homem: quem se mantinha no estágio da natureza não se diferenciava do bruto” (Lévi-Strauss, 1996: 177). Sabe-se que ainda hoje a pintura, especialmente a facial, é usada em ocasiões especiais. Guido Boggiani (1975) fez um excelente registro da sociedade kadiwéu, acrescentando que no tempo de sua visita [1887] a pintura corporal era de uso contínuo e os grafismos não eram definitivos, mas sim superficiais – não duravam mais do que seis ou sete dias. Na antiga sociedade kadiwéu, somente as senhoras de casta se dedicavam à arte pictórica, ao passo em que atividades do

cotidiano, como coleta de material ou preparo da comida, eram de responsabilidade das cativas. Darcy Ribeiro (1980: 262) transcreve a narrativa de uma senhora Kadiwéu que lamentava não mais possuir cativas: “eu nunca precisei rachar lenha, acender fogo e apanhar água, antigamente tinha cativa prá fazer tudo; eu só ficava era pintando o corpo, penteando o cabelo o dia todo até de noite, agora tenho que fazer tudo”. Para Ribeiro, a estratificação da sociedade kadiwéu em senhores e servos teria sido a base para o refinamento artístico da etnia. Esta ideia já havia sido passada antes por Claude Lévi-Strauss em sua obra “Tristes Trópicos” (1996), ao retratar as escusas apresentadas por algumas artistas mais velhas ao descuidar das artes recreativas, o que segundo elas se daria em razão da proibição de manter cativas. Os Guaikurus, ancestrais dos Kadiwéu, eram semi-nômades e, portanto, a cerâmica originalmente não fazia parte de sua cultura material. A incorporação da cerâmica certamente se deu mediante contato com outros grupos e com o tempo passou a ser uma das marcas distintivas dos kadiwéu. Em sua dissertação de mestrado, Vânia Perrotti Pires Graziato (2008) afirma que os Guaikurus teriam assimilado a técnica de modelagem da argila dos Guanás, ancestrais dos atuais Terenas. Lévi-Strauss (1996), em seu contato com os Kadiwéu na década de 1930, descreve com detalhes o processo de produção da cerâmica. Para a composição da argila agregava-se o antiplástico, material responsável por distribuir o calor e impedir que a peça se parta durante a queima. Entre os Kadiwéu o antiplástico é obtido de fragmentos de outras peças de cerâmica, que após a quebra são triturados e misturados à massa. A construção dos recipientes se dá pelo acordelamento – sobreposição de roletes de argila. Concluída a forma, cordões eram empregados nas paredes dos recipientes para imprimir formas geométricas. Antes da queima, os recipientes ainda eram pintados, normalmente com óxido de ferro. Concluído o processo de queima, a cerâmica recebia, por fim, uma camada de resina que lhe conferia brilho. A cerâmica, hoje, constitui um importante ingresso de recursos financeiros na sociedade kadiwéu, comercializada como artesanato especialmente nas cidades de Bonito e Bodoquena. A produção da cerâmica é uma atividade exclusivamente feminina e as formas modeladas – que vão de animais a grandes jarros – recebem acabamento pintado. Segundo Müller (2018), a arte kadiwéu apresenta muitas persistências em relação à sua prática histórica, mantendo elementos primordiais como forma de sustentar a identidade étnica, ainda que pequenas alterações sejam notadas como forma de adequação às demandas de mercado.

#### PRATO COM PINTURAS GEOMÉTRICAS TRADICIONAIS DOS KADIWÉU



*Os Terena* - O povo terena passou por drásticos processos de perda de cultura material. Nos últimos tempos iniciaram um processo de reapropriação da cultura por eles considerada como tradicional. No artesanato, predominam esculturas em madeiras que reproduzem animais da natureza em estilo marcadamente naturalista. Observamos a incorporação de elementos do artesanato caboclo na produção artística terena, especialmente nas aldeias situadas na região pantaneira. Circe Maria Bittencourt e Maria Elisa Ladeira (2000), em obra paradigmática de título “A história do povo Terena”, apontam a tecelagem e a cerâmica como destaques nas artes desse povo. Contudo, como a demanda de mercado recai mais sobre as esculturas e sobre as peças de cerâmica, há dificuldade em encontrar elementos de tecelagem. Os Terena contam com um espaço especial para venda de artesanatos no Município de Miranda, conhecido como “Centro Referencial da Cultura Terena”. Lá é possível encontrar grande diversidade e quantidade de produtos artísticos, proveniente de várias aldeias da região pantaneira.

#### PANELAS E JARROS SÃO FORMAS POPULARES NA CERÂMICA TERENA



*Os Kinikinau* - compartilham uma ancestralidade com os Terena, tendo por raiz os grupos Chamé-Guaná. Aspectos da tecnologia oleira teriam sido compartilhados com os Kadiwéu, haja vista que seus ancestrais, os Guaikurus, provavelmente incorporaram dos antigos Guaná o hábito de produzir peças de cerâmica. A Guerra do Paraguai resultou em dramático descenso demográfico na etnia Kinikinau, beirando o quase extermínio da etnia. Com efeito, no início do século XX os Kinikinau foram considerados extintos, sendo que na época membros desta etnia foram registrados pelos próprios órgãos oficiais como Terenas (Castro, 2010). Os Kinikinau estão assentados na aldeia São João, em região da Serra da Bodoquena que hoje integra a Terra Indígena Kadiwéu. Iara Quelho Castro (2010: 276) destaca que apesar de estes indígenas estarem vivendo em terras de outros, “ao evocarem seu passado reforçam laços de solidariedade e de sentimento de pertencimento”. Ou seja, apesar das adversidades enfrentadas ao longo de sua história enquanto grupo étnico, levando inclusive à hipótese do desaparecimento, estes indígenas continuam evocando uma etnicidade e uma ancestralidade compartilhadas como forma de se apresentar ao “outro” como Kinikinau. Giovani José da Silva e José Luiz de Souza (2003) descrevem os esforços desse grupo étnico para garantir visibilidade e reconhecimento, rejeitando o rótulo de índios “ressurgidos” ou “emergentes”. Nesse caso, insistem em afirmar que sempre existiram,

embora não contassem com o reconhecimento das autoridades governamentais. Para grupos étnicos que enfrentam o problema de negociar seu reconhecimento pelo Estado nacional, a produção da arte com feições étnicas pode ser um importante instrumento de luta política. Lucicleide Gomes dos Santos (2011), em dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, traça um detalhado registro da produção cerâmica entre os Kinikinau. De acordo com os dados informados por Lucicleide Santos, é possível perceber a persistência da técnica indígena tradicional de sobreposição de roletes na produção dos vasos, que na sequência são moldados e por fim encaminhados para a queima. O processo de queima é similar ao adotado pelos Kadiwéu, com o amontoamento das peças sobre galhos secos que em seguida são incinerados. A queima aeróbica dá à cerâmica sua cor parda característica. Embora não se possa sustentar a existência de compartilhamentos culturais nas regras de composição artística, percebe-se alguma semelhança nos grafismos da pintura kinikinau com aqueles dos Kadiwéu.

#### PADRÕES GEOMÉTRICOS KINIKINAU PINTADOS EM COURO



Nota-se que a produção artística entre as etnias abordadas seguem diferentes concepções cosmológicas, sendo mais forte entre os Kaiowá e Guarani a transmissão de características sobrenaturais às peças de arte, que quando terminadas manifestam agência. Tal característica deve ser mais bem investigada entre as outras etnias de que trata o presente ensaio. Foi possível notar ainda que os Kaiowá e Guarani foram bastante receptivos a adoção de elementos da cultura material, como a cerâmica e outros instrumentos tecnológicos associados à produção, mas mantiveram forte apego a produção e uso de objetos rituais. Tais objetos parecem se constituir no lócus da reprodução do *ethos* dessas etnias. Entre as outras três etnias aqui retratadas, a continuidade da produção da cerâmica parece ter sido elegida como fator integrador do *ethos*, mesmo realizando concessões e adaptações a partir da inserção desses objetos nas trocas comerciais.

#### AGRADECIMENTO

Agradeço ao colega Levi Marques Pereira que participou comigo na pesquisa sobre a arte indígena em Mato Grosso do Sul. Esta pesquisa foi publicada como capítulo de livro,

citada aqui nas referências (Aguiar & Pereira, 2015). Parte do conteúdo aqui apresentado é inspirado na citada publicação.

## I. REFERÊNCIAS

AGUIAR, R. L. S. & PEREIRA, L. M. (2015). “A universalidade da arte e a pesquisa da produção artística entre os povos indígenas em Mato Grosso do Sul”. In: Candida Graciela Chamorro e Isabele Combès (Org.), *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Ed. UFGD, pp. 709-725

BOGGIANI, G. (1975). *Os Caduveos*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

BITTENCOURT, C. M.; LADEIRA, M. E. (2000). *A História do povo Terena*. Livro didático. MEC: Brasília.

CASTRO, I. Q. (2010). *De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. 347 p.

GAMBLE, C. (2001). *Archaeology: The Basics*. Londres: Routledge.

GELL, A. (1988). “Technology and magic”. *Anthropology Today*, N. 4, Vol.2, pp. 6-9 (Rosalvo)

GELL, A. (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford University Press.

HOSKINS, J. (2006). “Agency, biography and objects”. In: *Handbook of material culture*, pp. 74-84.

GRAZIATO, V. P. P. (2008). *Cerâmica Kadivéu: processos, transformações, traduções*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.

KOPYTOFF, I. (2008). “A biografia cultural das coisas: A mercantilização como processo”. In: *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: EDUFF, pp. 89-121.

MORPHY, H. (2011). “Arte como um modo de ação: alguns problemas com Art and Agency de Gell”. *PROA-Revista de Antropologia e Arte*, nº 3, vol. 1.

LEVI-STRAUSS, C. (1996). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

LAYTON, R. (2003) “Art and Agency: a reassessment”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. 9, pp. 447-464.

MULLER, A. M. (2018). *Arte Kadivéu: processos de produção, significação e ressignificação*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Coimbra.

RIBEIRO, D. (1980). *Kadivéu*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, L. G. (2011). *Cerâmica Kinikinau: a arte de um povo tido como extinto*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 124 p

SILVA, G. J. & SOUZA, J. L. (2003). “O despertar da Fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinau em Mato Grosso do Sul”. *Sociedade e Cultura*, Vol. 6, N.2, pp. 199-208.

VINHA, M. (2004). *Corpo-sujeito Kadivéu: jogo e esporte*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP.

**SIMILITUDES Y DIFERENCIAS  
ENTRE LA AGRICULTURA TRADICIONAL  
MESTIZA Y LA INDÍGENA**

Sámano Rentería, Miguel Angel



# SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE LA AGRICULTURA TRADICIONAL MESTIZA Y LA INDÍGENA

## I. LA IMPORTANCIA DE LA AGRICULTURA CAMPESINA O FAMILIAR EN MÉXICO

El 73%, un poco más de 3.7 millones del total a nivel nacional, de las 5.3 millones de Unidades Económicas Rurales (UER) que existían en México en 2012, eran de tipo familiar de subsistencia y se ubican principalmente en la Región Centro, Sur y Sureste del país. La población en estas UER presenta altos índices de pobreza y marginación y el 30% de ellas las constituyen productores indígenas. Además 442 mil Unidades Económicas Rurales (UEERs), el 8.3% del total, se consideran de transición, y el resto de las UERs se consideran de carácter comercial, es decir, el 18.7%. (CEDRSSA, 2014a:7)

Se calcula que 4.9 millones de personas equivalente al 75 % de la Población Económicamente Activa del sector primario trabajaba en estas unidades de producción familiar. Estas unidades familiares ocupan una superficie de 9.9 millones de hectáreas y de ellas 2.6 millones de hectáreas eran tierras de labor. El promedio de superficie por unidad familiar era de 4.7 hectáreas. (CEDRSSA, 2014b:7)

Sobre la producción de alimentos básicos de los pueblos indígenas tenemos los siguientes datos: 906 mil unidades de producción rural (UPR), es decir, el 90.1% de las UPR indígenas, aportaron a la producción nacional 2.3 millones de toneladas de maíz blanco y amarillo, que se cosechan en 1.5 millones de hectáreas y contribuyen con el 9.3 % de la producción nacional de maíz. Por otra parte 192 mil UPR producían 80 mil toneladas de frijol. Las demás UPR indígenas producen chile verde, avena forrajera, trigo en grano, sorgo en grano, algodón, cebada en grano, sorgo forrajero y tomate rojo. (CEDRSSA, 2014c:14)

Tomando como base los datos anteriores, tendríamos aproximadamente 1 millón de Unidades de Producción Rural (UPRs) indígenas y por lo tanto 2.7 millones de UPRs mestizas. Esto es similar a los datos de los productores de subsistencia que tienen o no vinculo con el mercado. Los productores de subsistencia sin vinculo del mercado son 1.2 millones de campesinos que representan el 22% a nivel nacional, y los productores de subsistencia que tiene vinculación con el mercado ascienden a 3 millones de campesinos correspondientes al 51% del total de productores, entre ambos representan al igual que las Unidades de Producción Rural, el 73% del total, según la FAO-SAGARPA. (Delalande y Hernández, 2018)

Estamos hablando de una agricultura campesina llamada actualmente como agricultura familiar con un total 3.7 millones de UPRs y 4.2 millones de campesinos y campesinas, estas últimas están tomando un lugar importante en la producción. Destaca que la mayoría de los productores de estas unidades son jóvenes, ya que el 65.3% tienen menos de 45 años, y sólo el 16.4% son mayores de 60 años, en comparación con el 40.5% de las unidades en general. (CEDRSSA, 2015:23)

## II. LA AGRICULTURA TRADICIONAL CAMPESINA

El mérito de estudiar la agricultura tradicional en México y el conocimiento campesino se debe al maestro Efraím Hernández Xolocotzi, quien fuera profesor e investigador en la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo y del Colegio de Posgraduados. Sus estudios sobre los orígenes y las razas de maíz en México lo llevaron a plantear una teoría para el entendimiento de la relación hombre-naturaleza en un momento específico de la agricultura, y que de manera específica

es la relación hombre-planta, a través de los ejes tiempo y espacio y un tercer eje: la cultura de cada pueblo. Esta concepción xolocotziana plantea los fundamentos de la etnobotánica y actualmente de la agroecología.

De acuerdo con Hernández X. (1985), la agricultura tradicional se caracteriza por los siguientes:

“Denominamos agricultura tradicional al uso de los recursos naturales basado a) en una prolongada experiencia empírica que ha conducido a configurar los actuales procesos de producción y las prácticas de manejo utilizadas; b) en íntimo conocimiento físico-biótico por parte de los productores; c) en la utilización apoyada por la educación no formal para la transmisión de los conocimientos y habilidades adquiridas; y d) en un acervo cultural en las mentes de la población agrícola. Se ha practicado por miles de años, en los diferentes ámbitos ecológicos y geográficos del mundo...”(pág. 420)

Para otros autores la agricultura tradicional es: “una cultura, un modo de vida, un modo de ser y pensar y que se manifiesta en usos y costumbres técnicas de aprovechamiento del suelo, de la biota, de la flora y del entorno, donde se obtiene el sustento diario.”(Martínez, 1994:48)

Como se ha señalado anteriormente, aproximadamente 70% de los productores agrícolas minifundistas son considerados de subsistencia, es decir campesinos, que producen granos básicos, como maíz y frijol. De acuerdo con algunos autores las formas tradicionales de producción campesina siguen teniendo un peso importante, pues aportan más de la mitad del maíz producido en el país; no obstante, estos productores poseen el 22% de la tierra arable a nivel nacional y concentra a tres o cuatro millones de jefes de familia. (Gómez, Ruíz y Bravo,1999:126)

Es decir, son básicamente campesinos e indígenas minifundistas de ejidos y comunidades que producen para sí mismos y sus familias y no para el mercado, aunque puedan vender una parte de su producción agrícola para comprar otros productos.

En cuanto a la producción familiar campesina e indígena por superficie sembrada destaca el maíz (65.5%) el frijol (14.3%) y el sorgo (6.6%). En cuanto a cultivos perennes en unidades familiares destaca el café (42.2%), los pastos (20.7%) y la naranja (8.1%). En cuanto al valor de la producción familiar sobre sale el maíz con el 58.2%, el frijol con el 14.5% y el sorgo con 10%, el café con 33.2%, la caña de azúcar con 20.6% y la alfalfa con 6.9%. (CEDRSSA, 2014a:8)

Varios autores (Martínez, 2008, Pérez, 2008, Gómez, Ruíz y Bravo, 1999) ven en la agricultura tradicional y en los campesinos, como el nuevo paradigma para resolver los problemas de alimentación y de una producción más sana de productos agrícolas, ante la llamada agricultura industrializada y consumista que produce alimentos que no nutren y por el contrario causan enfermedades. La agroecología se basa en las prácticas agrícolas y en los saberes o conocimiento tradicional campesino, para buscar una alternativa ante la agricultura moderna, que margina y excluye a los campesinos. (Martínez, 2008:5)

Hasta ahora solo algunos investigadores y ciencias como etnoecología, la etnobiología y la etnobotánica, y recientemente desde la etnoagronomía (Cruz, et. al, 2015), han reconocido estos aportes de los pueblos indígenas y campesinos a la ciencia agronómica. Los aportes que han hecho Toledo y Barrera-Bassols (2008), desde la etnoecología, quienes le dan un enfoque holístico y multidisciplinario al sistema de creencias (kosmos), al conjunto de conocimientos (corpus) y las practicas productivas (praxis), llevados a cabo por los pueblos indígenas en diferentes regiones.

Refiriéndose a la tecnología agrícola tradicional Artemio Cruz et. al. señalan lo siguiente: “Debido a que la agricultura tradicional domina en la mayor parte del país sobre todo hacia el

centro y sur, se vale de conocimientos y tecnología generada mediante métodos tradicionales por los campesinos indígenas y mestizos que la practican”.(Cruz, et. al, 2015:81)

La agricultura tradicional campesina se diferencia en mestiza e indígena, dependiendo de quienes la practican. La primera la realizan productores de subsistencia mestizos y la segunda es practicada exclusivamente por productores indígenas la mayoría de ellos altamente marginados y con culturas propias, según cada pueblo o comunidad, o caracterizada por una región cultural determinada geográfica y étnicamente. Los pueblos indígenas son muestra de la gran diversidad lingüística y cultural, quienes poseen un importante patrimonio biocultural, así como un conocimiento tradicional igual que los campesinos mestizos

### III. LA AGRICULTURA CAMPESINA MESTIZA:

La agricultura campesina mestiza tiene como base una tecnología agrícola tradicional, que se basa en la utilización de instrumentos agrícolas tradicionales, principalmente la yunta y el arado, pero también el espeque o el bastón sembrador o la coa. Se caracteriza porque se realiza por productores minifundistas conocidos como campesinos, quienes son la mayoría de los pequeños productores agrícolas de nuestro país. Emplean básicamente mano de obra familiar y ocasionalmente contratan mano de obra para realizar algunas labores agrícolas.

La relación que establecen los campesinos mestizos con la tierra es el sentido de la producción, pero a veces tiene un sentido económico de subsistencia, pero a veces para la reproducción económica con la venta de su producción, como una forma de obtener un ingreso a través de la siembra de productos comerciales. Cuando se trata de agricultura de subsistencia se siembra maíz y en su mayoría utiliza las semillas criollas, aunque algunos campesinos mestizos compran la semilla mejorada, que es cara, pero les da un mejor rendimiento con la aplicación de algunos fertilizantes.

Los campesinos mestizos están más influenciados de alguna manera por la agricultura moderna, que utiliza insumos en su producción, con el fin de obtener un excedente y poder vender algo de lo producido en el mercado. En este sentido a veces los campesinos se ven en la necesidad de contratar maquinaria para hacer algunas labores, o contratan mano de obra cuando la fuerza familiar no alcanza a cubrir todas las labores agrícolas que se necesitan, para obtener una buena cosecha. Pero, aunque tiende a producir para el mercado la esencia de esta agricultura utiliza en sus labores en la mayoría la mano de obra familiar, por lo tanto, sigue siendo fundamentalmente campesina, ya que se trata de obtener ingresos para la reproducción familiar. Delalande y Hernández (2018) señalan que este tipo de agricultura es la llamada familiar:

Por su parte Yúnez, Cisneros y Mesa (2013) definieron la “agricultura familiar”, en el caso de México, como aquella unidad de producción agropecuaria y forestal que usa por arriba del 50% de mano de obra familiar respecto al total de la fuerza de trabajo involucrada en tales actividades productivas. Adoptando este criterio y haciendo uso de los datos del Censo Nacional Agrícola, Ganadero y Forestal, identifican 1.9 millones de Unidades de Producción (UP) de agricultura familiar en el año 2007, correspondientes al 35% del total de UP a nivel nacional.

Entonces tomando en cuenta el dato anterior tendríamos que se está dando una transición de la agricultura campesina mestiza tradicional hacia una agricultura que tiene mayor vínculo con el mercado, pero no deja de tener elementos de la cultura campesina determinados por las tradiciones culturales familiares y rurales.

Otro elemento es el conocimiento campesino de su entorno y no es casual que la transmisión de estos conocimientos se siga dando de manera empírica y oral, de padres a hijos y

por medio de la práctica diaria en el trabajo. El factor cultural es un elemento importante, por ejemplo, la selección de semilla para el próximo ciclo agrícola, o el sistema de almacenamiento del grano para conservarlo y alimentarse de él mientras alcance.

Actualmente es difícil de hablar de una agricultura campesina de subsistencia, ya que los campesinos tienen que combinar diferentes actividades para mantener su reproducción familiar. Por eso también son importantes el traspatio, el huerto familiar, la parcela y otras actividades no agrícolas que les permitan obtener ingresos para garantizar su sobrevivencia.

En el traspatio los campesinos tienen a sus animales de especies menores (puercos, gallinas, guajolotes, conejos, etc.) que representan una posibilidad de alimento en caso necesario, o para vender para obtener ingresos para algunas emergencias de dinero. El huerto familiar permite la siembra de hortalizas, tener plantas de ornato y también hierbas medicinales o por lo menos hierbas de olor para hacer tés, aromáticos o curativos. En la parcela por lo general se da el policultivo a través de la milpa, pero también, puede haber otro cultivo principal combinado con otros árboles o con pastos, que les permiten hacer algo de agroforestería, y cuando se tienen animales, sistemas agropastoriles.

Algunos campesinos ven en la agroecología una alternativa para vender a un mejor sus productos en el mercado, ya que se obtienen algo de ganancias al producir alimentos sanos y sin la utilización de agroquímicos. Sin embargo, muchos de ellos consideran que se tiene que invertir mayor cantidad de trabajo para mejorar sus rendimientos y muchos prefieren por lo rápido y más fácil usar los agroquímicos, lo cual eleva sus costos de producción. Pero muchos campesinos han dejado de usar agroquímicos por los altos costos, convirtiéndose en productores naturales y con la incorporación de algunas técnicas agroecológicas se pueden convertir en campesinos de agricultura orgánica.

La base de la producción agroecológica es la agricultura tradicional campesina familiar. Podemos considerar que los mestizos tienden a ser los campesinos en transición de la producción de subsistencia con la búsqueda de la inserción en el mercado, la producción orgánica puede ser una alternativa para encontrar nichos de mercado, donde se pague un mejor precio a sus productos agrícolas.

#### IV. LA AGRICULTURA CAMPESINA INDÍGENA:

La agricultura indígena tiene las mismas bases de la agricultura campesina. De hecho, deberíamos hablar de una agricultura campesina indígena, pero, ¿cuál es la diferencia con la agricultura campesina mestiza de la que hablamos anteriormente? El factor cultural, como lo ha señalado Hernández X., en varios de sus trabajos, es un componente esencial para entender la agricultura tradicional y en este caso la agricultura propiamente indígena.

En los municipios indígenas (que tiene una población con más de 40% de hablantes de lengua indígena) habitan 6 millones de personas, que representan el 60% de la población indígena del país. Las comunidades indígenas poseen el 21.9% de la tierra del sector social (ejidos y comunidades). Los productores indígenas representan el 25% del total de las unidades de producción rural. (Robles y Ruiz, 2014: 23-25)

Otro dato que también ilustra la importancia de las tierras indígenas en materia de subsistencia, ya que en ellas los pueblos indígenas producen sus alimentos y tienen recursos para desarrollar otras actividades tanto agropecuarias como forestales. Las tierras de labor de los pueblos indígenas representan el 21% del total de las tierras de labor en el país, ya que se cultivan 6.8 millones de hectáreas. Los bosques y las selvas representan el 10.4% a nivel nacional con 6.9 millones de hectáreas, y los pastos representan el 7.9% del total de pastos en México, con 5.6

millones de hectáreas. La superficie sin vegetación son 0.7 millones de hectáreas y otros usos 0.8 millones de hectáreas, dando un total de 20.8 millones de hectáreas. (CEDRSSA, 2014c:14)

Para todos los pueblos indígenas actuales, herederos de las antiguas culturas mesoamericanas, el maíz es un elemento divino y sagrado, al igual que la tierra, el agua, la montaña, el aire, el bosque, los animales, etcétera. Tienen una concepción diferente de lo que nosotros llamamos los recursos naturales. Para ellos son elementos esenciales para su reproducción, por eso los cuidan y los veneran. Las ceremonias llevadas a cabo antes de la siembra y después de la cosecha encierran una serie de simbolismos, que para nosotros los mestizos, de pensamiento occidental, no representan un significado real, pero para ellos sí.

Para los pueblos indígenas la producción del maíz bajo técnicas tradicionales es vital en su concepción de la reproducción de la vida misma. La tierra es la madre que da de comer, por eso no hay que herirla ni maltratarla; por el contrario, hay que venerarla y ofrendarle mediante ceremonias de permiso y agradecimiento la posibilidad de alimentarnos y sustentarnos de ella. Para los pueblos originarios la tierra fértil y fecundada nos alimenta, permite la reproducción de la vida de las culturas y los seres humanos.

Cabe preguntarse ¿Por qué aún en el siglo XXI, después de más de 500 años de conquista y colonización, siguen existiendo pueblos indígenas en México, en un país que pretende arribar a la modernización y a la globalización mundial?. Simplemente, podríamos contestar: porque han sabido mantener sus conocimientos ancestrales, sus formas de ser y hacer agricultura tradicional indígena y por la propia cultura que los identifica. Una cuestión medular es su cosmovisión, ya que define su relación con su entorno, en este sentido, con los recursos naturales y en específico con la tierra.

En la cosmovisión de los pueblos prehispánicos la observación del movimiento de los astros, principalmente del Sol y de la Luna, era determinante para establecer los calendarios y las labores agrícolas que se tenían que hacer en cada época del año, dependiendo en mucho de las lluvias y las predicciones del tiempo para poderlas realizar. Esto estaba relacionado con las fiestas y ceremonias que los pueblos hacían a la tierra, la lluvia, el maíz y otros elementos sagrados y con el calendario agrícola mesoamericano. (Broda, 2004)

Al referirnos a la cosmovisión de los pueblos originarios, encontramos que la forma de practicar su agricultura tiene una estrecha relación con el ciclo del maíz y el calendario agrícola, en donde se celebran una serie de tradiciones y ritos que tienen que ver con algunas fiestas de carácter religioso. Pero en realidad son fiestas ancestrales que se celebraban para pedir a los dioses buenas lluvias, buena siembra y una buena cosecha, para obtener sus alimentos.

Hay algunas fiestas principales que se relacionan directamente con el ciclo agrícola como son el 3 de mayo, el día de la Santa Cruz, con ceremonias petición de lluvias; el 15 de mayo que se celebra a San Isidro Labrador, cuando era una fiesta de petición mediante ceremonias para tener una buena siembra. El 29 de septiembre, día de San Miguel, se celebran las ofrendas de agradecimiento a los elotes tiernos o primeras cosechas, y el 1 y 2 de noviembre, la celebración del día de muertos tiene que ver con el fin del ciclo agrícola, y el agradecimiento a la tierra. Las ofrendas tienen que ver con el ofrecimiento de alimentos, donde el maíz está presente en forma de tamales o de mazorcas que se obtuvieron de la buena cosecha.

La conservación de las semillas nativas de maíz es una cuestión esencial para los pueblos originarios, ya que tiene que ver con su reproducción material y cultural. La riqueza biocultural de los pueblos, tiene que ver con la siembra en cada ciclo de la planta sagrada que es el maíz, con la milpa y sus conocimientos tradicionales.

Para Boege los territorios indígenas constituyen verdaderos laboratorios bioculturales, y tienen un peso histórico-cultural importante, por la relación que han tenido en el tiempo con plantas silvestres y domesticadas. Es decir, que las poblaciones indígenas y campesinas, han llevado a cabo un proceso de selección, diversificación, innovación e intercambio con otras regiones, adaptación, mejoramiento genético, uso y manejo de las plantas cultivadas y sus productos. Por eso es que la mayor parte del germoplasma se encuentra en los territorios de los pueblos indígenas, como herederos de la riqueza biocultural, que se ha generado a largo de muchos años, en los diferentes agroecosistemas que ocupan. (Boege, 2008:20-21)

La gran diversidad de las 60 razas de maíz se debe a la diversidad cultural, que se sustenta básicamente en los pueblos originarios de México, que actualmente se reconocen 68 diferentes pueblos indígenas o grupos etnolingüísticos, con sus 364 variantes dialectales, que podemos considerar con una gran variedad lingüística, y cada una de estas lenguas representa una cosmogonía para nombrar a las cosas de acuerdo con sus tradiciones, sus ritos y su propia forma de ver y nombrar al mundo.(Boege, 2017:55) Es decir, tenemos una diversidad cultural y una agricultura indígena sustentada en una gran variedad de maíces, que cada uno de los campesinos de los diferentes pueblos obtiene año tras año, continuando con el mejoramiento genético del maíz por miles de años.

Ekart Boege señala que el concepto de patrimonio biocultural se relaciona con los pueblos indígenas, con su cultura y con sus ecosistemas donde viven, y lo define así:

El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traduce en bancos genéticos de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas [paisajes bioculturales] plantas medicinales, conocimientos [tradicionales] rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura [los indígenas] desarrollan su espiritualidad e interpretan [de manera unitaria] su relación con la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y de la biodiversidad. (Boege, 2008:19-24 citado por Boege, 2016:47)

Los conocimientos tradicionales de los pueblos originarios han aportado conocimientos muy importantes a la cultura occidental. El conocimiento que tienen muchos pueblos sobre su flora y su fauna de sus regiones de origen, los hace unos conocedores de su medio natural. La observación de ciertos cambios climáticos puede predecir si habrá una buena o mala cosecha, ya que la mayoría de los campesinos indígenas tienen su agricultura de temporal y tienen conocimientos empíricos para interpretar fenómenos naturales. Para la agroecología es importante el conocimiento tradicional campesino, según Norgaard (1991:35).(citado por Martínez, 2008:6)

La agricultura campesina indígena también se caracteriza por la siembra de la milpa en laderas, con el sistema roza tumba quema, lo que se conoce como agricultura de ladera. Esto está determinado por las condiciones geográficas y sus agroecosistemas en las que se ubican las comunidades indígenas. También en las regiones campesinas indígenas encontramos sistemas agroforestales inducidos tradicionalmente, como son las zonas cafetaleras, donde encontramos árboles de sobra, frutales y maderables, plantas de recolección incluso, se llevan a los animales a pastorear. Estas prácticas tradicionales indígenas pueden ser la base para desarrollar la agroecología.

En este contexto, Boege considera, desde el enfoque de la antropología ambiental, que la gran riqueza biocultural de los pueblos indígenas es la base para las prácticas agroecológicas, sobre todo su agricultura, cuando señala:

La agroecología y la agroforestería de los pequeños productores se basa en el uso energético solar, que se expresa en forma de biomasa, en bajos insumos exteriores, en el respeto y mejoramiento del suelo, en el rescate de las semillas y cultígenos como bien común. (2015:110)

La agricultura campesina indígena al igual que la campesina mestiza contempla el huerto y el traspatio y la participación familiar. Pero la milpa es una cuestión esencial, porque si bien el maíz es la planta sagrada los otros cultivos que se siembran en la parcela son complemento de la alimentación, incluso las plantas arvenses. Además, su reproducción de agricultura indígena tiene que ver con la conservación de los recursos como es el bosque, el agua, lo que llaman los pueblos originarios el monte, como una forma de convivir de manera diferente con el ambiente o la naturaleza, ya que la tierra es sagrada y por lo tanto merece respeto y cuidado. También por eso se hacen fiestas y ofrendas en su honor del maíz y la tierra, ambos son elementos sagrados dentro de la cosmovisión indígena, como se ha señalado anteriormente.

## V. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LAS AGRICULTURAS CAMPESINA E INDÍGENA:

Al comparar los dos tipos de agricultura encontramos más similitudes que diferencias. Ambas agriculturas se basan en la tecnología y el conocimiento tradicional campesino, pero la práctica de la agricultura campesina tiene como elemento central la producción de alimentos, para garantizar la reproducción familiar a través de las actividades que se hacen en la parcela, en el traspatio y en el huerto familiar y se complementa con actividades de recolección, y actualmente con la pluriactividad económica, que se desarrolla en las unidades familiares campesinas, tanto de mestizos como indígenas, para poder subsistir.

La diferencia entre la agricultura campesina mestiza y la indígena es su relación con el maíz. Mientras la mestiza considera al maíz como algo importante su producción para obtener el alimento básico, para la indígena significa un elemento sagrado, a tal grado, que es como un dios que merece respeto y se necesita ofrendarlo para obtenerlo y comerlo. Dentro de la cosmovisión indígena el maíz es dador de vida, es el padre, es lo que da identidad a los pueblos originarios de México como elemento cultural. Alrededor del maíz se mueve todas las demás actividades de los pueblos y comunidades indígenas, ya que es parte de su reproducción material y espiritual.

Otro elemento que diferencia a la agricultura campesina mestiza y la indígena es su relación con la tierra. La mestiza considera a la tierra como un medio de apropiación y de producción, para su reproducción económica, es una relación material. La indígena se relaciona con tierra de manera espiritual, es algo sagrado que merece respeto, ritos y ceremonias. La tierra para los pueblos indígenas es la dadora de vida, es la madre, porque da los alimentos (el maíz), por eso hay que conservarla y protegerla.

Los campesinos mestizos pueden ser religiosos y hacer ceremonias litúrgicas, pero la religión la tiene poco que ver con su actividad productiva. Los campesinos indígenas son muy religiosos, más creyentes, tal vez no van frecuentemente a la iglesia, pero en sus casas tienen su altar, donde están los santos, pero también el maíz. Cuando celebran las fiestas religiosas ofrendan música y danzas en forma de agradecimiento, para los santos, la virgen, cristo, o dios, pero también a la tierra y al maíz.

Lo importante, es que ambas agriculturas tanto la campesina y la indígena son parte de la agricultura tradicional, que es una alternativa ante la agricultura convencional. Este tipo de agricultura tradicional puede transitar sin dificultad hacia una agricultura alternativa, que muchos consideran como agroecológica. Para los campesinos mestizos e indígenas la combinación de sus

prácticas y sus saberes tradicionales con algunas técnicas agroecológicas, les permita un mejor aprovechamiento de su patrimonio biocultural y les permita lograr su autosuficiencia alimentaria.

La agricultura tradicional campesina ha despertado el interés de varios investigadores, tanto de las ciencias agronómicas hasta las ciencias sociales. Así, aparecen nuevos enfoques para su interpretación y análisis. Nosotros hemos tratado de aportar haciendo una diferenciación de la agricultura tradicional campesina, porque hay dos tipos de esta agricultura, la mestiza y la indígena. Los campesinos mestizos y los indígenas han hecho aportes importantes con sus prácticas y conocimientos a la agroecología. El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas es vital para la humanidad, ya que encontramos una alternativa diferente de relacionarse con su entorno, con la tierra y la naturaleza, ya que se contraponen a la visión de una sociedad moderna que los destruye. Los campesinos mestizos e indígenas para resistir, recurren a sus saberes y tradiciones, con un acervo cultural propio, que es hacer agricultura.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Boege, Eckart. 2008. El Patrimonio Biocultural de los Pueblos Indígenas en México. Hacia una cosmovisión in situ de la Biodiversidad y Agrodiversidad de los Territorio Indígenas. Ekart Boege, Georgina Vidales Chan, et. al. Coordinadores. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión para el desarrollo de los pueblos indígenas, México.

Boege, Eckart. 2015. Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en América Latina. DMA, Vol. 35, diciembre 2015, DOI:10.5380/dma.v35i0.43906, consultado en: [www.ser.ufpr.br](http://www.ser.ufpr.br)

Boege, Eckart. 2017. El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables. En: Diario de Campo, Cuarta Época, Núm. 1, enero-abril, pp. 39-69

Broda, Johana. 2004. “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana.” En: Historia y vida ceremonial de las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Johana Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras). Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Autónoma de México, México.

CEDRSSA, 2014a. Reporte. La seguridad alimentaria y la población rural. LXII Legislatura, Cámara de Diputados México.

CEDRSSA, 2014b. Reporte. Elementos para la definición de la Agricultura Familiar. LXII Legislatura, Cámara de Diputados, México.

CEDRSSA, 2014c. “Los indígenas en México: población y producción rural”. Reporte, marzo. LXII Legislatura, Cámara de Diputados. México.

CEDRSSA, 2015. Encuesta Nacional Agropecuaria 2014. INEGI-SAGARPA, LXII Legislatura, Cámara de Diputados, México.

Cruz León, Artemio, Cervantes Herrera, Joel, Damián Huato, Miguel Angel, Ramírez Valverde, Benito, Chávez Segura, Pio Giovanni. 2015. “Etnoagronomía, tecnología agrícola tradicional y desarrollo rural”. En: Revista Geografía Agrícola, núm. 55, julio-diciembre, UACH, México.

Gómez González, Gerardo, Ruíz Gúzman, José Luis, Bravo González, Salvador. 1999. Tecnología Tradicional Indígena y la Conservación de los Recursos Naturales. En: Balance y perspectivas del derecho social y los pueblos indios de Mesoamérica. VIII Jornadas Lascasianas.



José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes coordinador. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México

Hernández Xolocotzi, Efraín. 1985. Xolocotzia Obras de Efraín Hernández Xolocotzi. Tomo I. Universidad Autónoma Chapingo (UACH) México.

Martínez Castillo, Roger. 2008. Agricultura tradicional campesina características agroecológicas. En: Tecnología en Marcha, Vol. 21, No. 3, julio-septiembre

Martínez Saldaña, Tomás. 1994. Agricultura tradicional y desarrollo rural: un intento de definición y de ubicación académica. En: Agricultura campesina. Orientaciones agrobiológicas y agronómica sobre bases sociales tradicionales vs Tratado de Libre Comercio. T. Martínez, J. Trujillo A., F. Bejarano G. Colegio de Posgraduados, México

Pérez Magaña, Andrés. 2008. Conocimiento y estrategias campesinas en el manejo de recursos naturales. En: Revista Ra Ximhai, mayo-agosto/Vol. 4, Núm. 2, pp. 183-213. UAIM, Mochicahui, Sinaloa, México

Robles Berlanga, Héctor, Ruíz Guerra, Ana Joaquina. 2012. Presupuesto para la Agricultura Familiar y Campesina en México. Oxfam, México, A.C. México, D.F.

Toledo, Víctor Manuel & Barrera-Bassols, Narciso. 2008. La Memoria Biocultural: la importancia ecológica de los saberes tradicionales. Icara Editorial, Barcelona, España.

**RAP E ATIVISMO POLÍTICO:  
DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS DE DISCURSO  
NO ESPAÇO LUSÓFONO**

Guerra de Mendonça Júnior, Francisco Carlos

# RAP E ATIVISMO POLÍTICO: DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS DE DISCURSO NO ESPAÇO LUSÓFONO

## I. INTRODUÇÃO

O rap é a vertente musical do movimento hip hop, em que Prince (2006) aponta como movimento cultural negro mais importante do mundo na atualidade, por ter expandido a causa negra em dimensão global. Esse movimento ultrapassou a sua origem negra e passou a explorar outras questões sociais e econômicas em vários países. A expansão internacional do hip hop se dá inicialmente através do break dance, visto que foram feitos muitos filmes dessa dança na década de 1980, mas logo outros elementos do movimento, como o rap e o grafite também conquistam espaço.

Os países lusófonos têm a língua portuguesa como idioma oficial e estão ligados historicamente, desde a colonização do Império Português, iniciada no século XV. Lourenço (2004) afirma que a língua portuguesa fez com os países do espaço lusófono ultrapassassem as suas fronteiras físicas e expandissem as suas culturas entre eles. Cunha (2002) aponta que o investimento midiático nos países com a mesma língua faz com que as influências culturais permaneçam. Dessa forma, foi criado um cosmopolitismo lusófono, que existe devido a mobilidade de pessoas, produtos e imaginários e é ainda mais promovido com o surgimento da mídia. Essa partilha de informação, por pessoas que não tem contato físico direto, forma o que o historiador Benedict Anderson (2012) denomina por “Comunidade Imaginada”.

A troca de informação no espaço lusófono foi intensificada na década de 1990, quando o governo português investiu na criação da Rádio e Televisão Portugal África (RTP África) e RTP Internacional, para abranger os falantes de língua portuguesa no exterior e continuar a divulgação da cultura portuguesa nas antigas colônias. Já o Brasil influenciou esse eixo a partir do sucesso internacional das novelas. Essas telenovelas inclusive foram alvo de grande disputa de mercado em Portugal, quando inicia-se os investimentos da iniciativa privada no mercado televisivo na década de 1990 e a RTP perde o monopólio do segmento. Esses produtos televisivos brasileiros foram determinantes na guerra pela audiência das emissoras na antiga metrópole. O Brasil ainda tem forte presença cultural nos demais países do espaço lusófono através da música, visto que é o maior país, o que é preponderante para ser também maior produtor cultural dessa comunidade. Essa influência também é vista a partir da chegada do hip hop no Brasil e Portugal, pois a partir do crescimento do movimento nesses dois países há uma reconfiguração no rap de Angola e Moçambique.

## II. SURGIMENTO DO RAP EM PORTUGAL

A partir do fim da colonização dos países africanos, em 1974, Portugal passou por um intenso fluxo de imigração, de oriundos das antigas colônias africanas. A maioria dos imigrantes foi habitar na Região Metropolitana de Lisboa e não conseguiu aceder ao trabalho formal, passando a viver em condições precárias de moradia. Barbosa (2011) aponta para a discriminação dessas pessoas, por não serem considerados como pertencentes a identidade nacional portuguesa, sendo excluído por ser o “Outro” (estrangeiro/negro).

Contador e Ferreira (1997) colocam que os primeiros contatos com a cultura hip hop em Portugal aconteceram no início dos anos 1980, com a grande midiaticização em torno dos filmes de break dance. Todavia, foi uma moda passageira, que durou apenas entre os anos de 1983 e 1985.

Eles afirmam que o fato do break dance se resumir as batidas do break beat, sons que acompanham a dança, fez com que o rap passasse a ter mais força. O rap prevalece, devido a suas letras politicamente engajadas, que chegavam através de cassetes enviados dos Estados Unidos, França ou Holanda, de grupos como Public Enemy ou Run DMC. As zonas residenciais na Área Metropolitana de Lisboa foram os primeiros espaços em que começaram a se ouvir falar sobre rap (Contador & Ferreira, 1997).

Simões (2017) ressalta sobre o contexto político e social em que surgiu o rap em Portugal, destacando o combate ao racismo e a xenofobia. Simões (2017) coloca que ao mesmo tempo que imigrantes das antigas colônias chegavam em Portugal havia o crescimento da extrema-direita, que não aceitava esse fluxo migratório e queria a expulsão dos estrangeiros. Dessa forma, ocorriam confrontos entre imigrantes e militantes da extrema-direita em vários espaços de convivência em Lisboa, sobretudo em frente as organizações anti-racistas, que crescem nesse período com o intuito de pensar em formas de proteger a comunidade negra.

Simões destaca que os atos xenófobos colocam em cheque um conjunto de ideias preponderantes na sociedade portuguesa de que não há racismo no país. Essas ideias são construídas utilizando a concepção de que Portugal teve um colonialismo mais pacífico do que os outros países e buscava integralizar as pessoas nas colônias. No entanto, a constante violência e campanha racista contrapõe essa imagem de pacifismo transmitido por Portugal. Os casos de maior tensão foram as mortes de José da Conceição de Carvalho, em 1989 e Alcindo Monteiro, em 1995.

Contador e Ferreira (1997) apontam que os imigrantes alimentam a esperança no “eterno retorno”. Essa expressão é utilizada porque o fluxo migratório implica um desejo de retorno às origens, porém essa vontade de voltar é recorrentemente adiada. Os autores colocam que houve uma integração apressada, onde desvaloriza as particularidades culturais dos imigrantes. Os jovens luso-africanos sentem a discriminação institucional em Portugal e “não irão retomar ao caminho acomodado dos seus pais quanto ao assumir de uma identidade nacional controversa” (António Contador & Emanuel Ferreira 1997: 164). A resposta institucional para a desobediência civil dos jovens luso-africanos é um relatório do Serviço de Informação e Segurança, que alimenta a falsa ideia de que a criminalidade em Portugal tem um rosto negro, atua em gangues e reside nos arredores de Lisboa.

É diante deste cenário que surgem as vozes de revolta no Miratejo (margem sul do Rio Tejo), contestando a ordem e os bons costumes. Uma figura central no início do rap em Portugal é o rapper General D, que se uniu a outros moradores do Miratejo, para formar o grupo Black Company, em 1988. A geração de imigrantes anterior era habituada a não questionar, sendo cautelosa no discurso e não exigindo grandes direitos políticos, econômicos ou sociais. No entanto, General D fazia o oposto, sendo o primeiro negro a apresentar um discurso virulento na sociedade portuguesa. Ele confrontava diretamente o discurso integrador que é preponderante na sociedade portuguesa e falava abertamente de racismo, de política, da exigência por direitos e até mesmo do conflito entre gerações de imigrantes, apresentando publicamente as discordâncias com os mais velhos.

General D grava em 1994 o primeiro EP da história do rap em Portugal, intitulado de *PortuKKK* *É Um Erro*. A música que dá origem ao título do EP é carregada de denúncias ao racismo e a opressão policial. Além disso, ressalta na letra que não faz músicas para pistas de danças, bem como exalta líderes negros históricos como Martin Luther King, que lutou pelos Direitos Civis dos negros nos Estados Unidos, país que viveu uma segregação racial legitimada até 1965. O KKK é referente ao movimento norte-americano Ku Klux Klan, que defende medidas extremistas como a expulsão de estrangeiros, supremacia branca e ultranacionalismo.

Outro que chegou a gravar um EP em 1994 foi o grupo lisboeta Da Weasel, que apostava na internacionalização e, por isso, lançou um álbum 100% em inglês, com o título de *More Than 30 Motherf\*\*s*. O ano de 1994 é também marcado pela produção da primeira coletânea de rap em Portugal, o álbum RAPública. Fradique (1999) coloca que essa coletânea reúne os principais rappers de Lisboa e Região Metropolitana, passando a ser um marco no hip hop português, possibilitando o interesse dos meios de comunicação pela ascensão desse estilo musical e pelas novas configurações territoriais. Essa primeira coletânea de rap produzida em Portugal foi realizada pela gravadora Sony Music, a mesma que produziu Gabriel O Pensador, rapper brasileiro que estava com constantes aparições nas rádios portuguesas na época.

O álbum RAPública contou com sete grupos e músicas cantadas em inglês, português e crioulo cabo-verdiano. O inglês foi utilizado, em trechos ou em músicas completas, em letras de Boss AC, Black Company e New Tribe. O grupo Family gravou a música *Rabola Bô Corpo*, em crioulo cabo-verdiano, sendo a primeira música em Portugal gravada nesta língua, que depois passou a ser constante no rap produzido no país. Fanon (2008) coloca que falar uma língua é assumir um mundo e um modo de pensar. Dessa forma, alguns rappers entendem que não é possível apresentar uma postura de resistência cantando na língua do colonizador. O grupo Funky D é formado por descendentes de angolanos e cantou a letra *Minha Banda*, sobre a Guerra Civil que esse país passava, que durou entre 1975-2002. O tom crítico a sociedade portuguesa pôde ser observado na música *Só Queremos Ser Iguais*, do grupo Zona Dread, que faz fortes críticas ao racismo sofrido pelos negros no país.

A capa desse álbum representa o mapa da área metropolitana de Lisboa, dividida pelo Rio Tejo, sendo destacados os principais locais identitários do rap feito em Lisboa na época: a margem norte e a margem sul do Rio. O centro praticamente inexistia como local de representação identitária, apesar de ser em bares ocupados nesses locais onde aconteciam vários eventos de hip hop. Fradique (1999) coloca inclusive que alguns rappers moram no centro, mas os bairros afastados tem maior poder de reivindicação como espaço de pertença, apesar dos intensos fluxos migratórios, tanto diaspóricos, como transnacionais. Os rappers fazem uma reivindicação do seu espaço de pertença, pois afirmar de forma orgulhosa o seu lugar de origem é uma busca por inverter a condição de exclusão imposta pela arquitetura urbana excludente, que coloca os imigrantes e seus descendentes em condições de moradia precárias.

Neste período, também começam a surgir as primeiras manifestações femininas no rap português, com grupos totalmente formado por mulheres. As Divine fizeram participação no álbum do Black Company em 1995 e as Djamal lançaram o primeiro álbum em 1997, com o nome *Abram Espaço*.

### III. SURGIMENTO DO RAP NO BRASIL

Assim como ocorreu em Portugal, Zeni (2004) afirma que a primeira forma de expressão do movimento hip hop no Brasil foi através do break dance, em algumas ações realizadas no centro de São Paulo, sendo posteriormente acompanhado por rimas de improviso. Esse primeiro estilo de rap era conhecido como “tagarela”, sendo inocente e brincalhão. Todavia, a expansão do rap interventivo em escala global e a possibilidade de transmitir mensagens de protesto, através de uma produção de baixo custo, logo influenciou diversos jovens brasileiros, que passaram a criar músicas com teor político.

O rap brasileiro passa a dar voz a grupos periféricos, sobretudo jovens negros, que habitavam as favelas. Em 1988, foi lançada a primeira coletânea de rap brasileiro, denominada *Hip Hop – Cultura de Rua*, produzida pela Gravadora Eldorado. O grupo O Credo havia sido convidado para gravar um LP solo, mas como não havia músicas suficientes convidou MC Jack, o

grupo Código 13 e a dupla Thaíde e DJ Hum para formarem uma coletânea. Desses artistas, apenas Thaíde e DJ Hum conseguiram maior sucesso e passaram a ser conhecidos como pioneiros do rap interventivo, com músicas marcadas por críticas a polícia e a exclusão social (Mendonça Júnior, 2014).

Uma semana depois desse lançamento, a coletânea *Consciência Black* já foi lançada. O grupo Racionais MC's, que se tornou uma das maiores referências do rap brasileiro, participou da coletânea. Em *Pânico na Zona Sul*, o grupo enfatiza a segregação social sofrida na Zona Sul da cidade de São Paulo, as injustiças sociais, a violência urbana e os confrontos com a polícia. Já em *Tempos Difíceis*, Racionais MC's aborda sobre a falta de perspectiva de vida, os problemas financeiros e a exclusão social. Esse álbum também contou com a primeira gravação de uma mulher no rap do país, com a música *Nossos Dias*, de Sharylaine.

Gomes e Pontarolo (2009) ressaltam que o impacto dessas músicas fez com que o rap interventivo fosse o único a ser praticado no Brasil no final da década de 1980. O estilo musical possibilitou que jovens pudessem expressar problemas sociais, de uma forma que a grande mídia nunca abordou, como retrata Guimarães (1998). Os rappers veem na música negra uma forma de lutar contra os malefícios herdados do período da escravidão e a continuidade do racismo estrutural, assumindo uma postura crítica e disseminadora de ideias descolonizadoras, apregoadas e implantadas pela dominação (Mendonça Júnior & Nobre, 2016). Dessa forma, o rap brasileiro passa a ser uma ferramenta de luta contra-hegemônica, uma vez que propaga ideias que são opostas as mensagens que prevalecem na cultura dominante.

A prática da escravidão pelos senhores coloniais deixou o racismo como uma das heranças depreciadoras do povo negro, provocando a sua invisibilidade e o seu deslocamento para o lado de uma linha abissal existente entre os primeiros e os segundos, entre conhecimento do dominante e o conhecimento subalternizado, como retrata o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2007). Essa separação abissal ao longo da história, até os tempos presentes tem feito com que os negros não tenham as mesmas oportunidades sociais, profissionais e intelectuais que os brancos (Mendonça Júnior & Nobre, 2016). Gomes e Pontarolo (2009) colocam que o rap contesta e busca espaços pela igualdade, mas ao mesmo tempo se orgulha de ser negro e vangloria tudo que foi conquistado. A valorização dos negros é uma forma de construir “uma nova visão do afrodescendente, como protagonista de ações propositivas que contribuam para soluções dos problemas de nossa sociedade ou para transformação da ordem social” (Sandra Gomes & Fábio Pantarolo 2009: 3).

Além de negros, muitos rappers também são jovens e, de acordo com Guimarães (2007), as pessoas dessa faixa etária tem o anseio de expressar os seus sentimentos. Faustino (2001) classifica que eles possuem uma inconformidade que é própria da juventude, sendo o rap uma contribuição para tomarem consciência do mundo em que vivem, e ao mesmo tempo da força e capacidade para modificá-lo. Faustino (2001) destaca ainda a independência que o hip hop tem da elite, do governo e do meio acadêmico, para se construir uma arte livre. Ele mostra que os primeiros discos brasileiros eram produzidos de forma independente, por pequenas gravadoras até mesmo sem registros legais e andava em contramão ao crescimento da indústria fonográfica.

Outros jovens que não estavam inseridos no contexto de exclusão social também passaram a ingressar no movimento hip hop. Gabriel, O Pensador é o primeiro caso que ganha notoriedade pública de jovem brasileiro branco, oriundo de classe média alta, que passa a cantar rap (Mendonça Júnior, 2014). Filho de um jornalista que trabalhou na Rede de Televisão, Gabriel iniciou a carreira em 1992 e já no seguinte assinou contrato com a Sony Music, quando lançou o álbum *Gabriel, O Pensador*. Ele passou a ser recordista de vendas de discos do gênero e inclusive se popularizou internacionalmente, sobretudo nos demais países do espaço lusófono. Todavia, teve

dificuldade de ser aceito como um membro do movimento hip hop, devido a condição de privilégio.

Elaine Nunes de Andrade (1999) é autora do primeiro livro sobre rap no Brasil, denominado *Rap e Educação, Rap é Educação*. Ela coloca que o rap é visto de forma preconceituosa na sociedade brasileira, por representar uma população que está à margem da sociedade, sendo vistos como incentivadores da criminalidade. Todavia, a obra de Andrade contrapõe a essa versão estigmatizadora, pois reúne relatos de professores e acadêmicos que abordam o rap como ferramenta complementar de educação. O sociólogo Boaventura de Sousa Santos pontua a importância do rap para formar uma ecologia dos saberes com o conhecimento acadêmico. Essa ecologia aponta para a necessidade de diferentes formas de saber se cruzarem de forma horizontal e criarem formas de resistência, provocando também a ampliação do alcance desses conhecimentos.

#### IV. SURGIMENTO DO RAP EM ANGOLA

Apesar do grupo GC Unity já atuar desde o final da década de 1980, o grupo SSP é conhecido como o primeiro grupo que impulsionou o rap em Angola. Após a queda do Muro de Berlim, os integrantes do SSP retornaram da República Democrática da Alemanha. Na época, havia um acordo entre Alemanha Oriental e Angola, para que os angolanos fossem estudar no país europeu, devido a ligação ideológica. Após a queda do Muro de Berlim, a maior parte dos estudantes retornou ao país de origem e os membros do SSP voltaram no início dos anos 1990. O grupo formado por jovens de classe alta não tinha enfoque político nas suas letras e preferia temas divertidos, apostando no tom de brincadeira. O grupo popularizou-se em Angola, realizando vários shows no país e tendo grande abertura da mídia.

O SSP ganhava fama com sucessos como *Odisséia* e *99% de amor*, temáticas direcionadas a conquista de mulheres. O rap estava longe da realidade de desafiar os interesses do governo local, tanto é que encontrava espaços para divulgação na Rádio Nacional de Angola, emissora fortemente controlada pelo governo, tendo o programa *A Era do Hip Hop*, direcionado apenas para o rap. Com essas temáticas de direcionamento comercial, o grupo influenciou vários jovens angolanos a cantarem rap. O sucesso era até internacional, pois o grupo foi apontado como um dos que influenciou o rap em Moçambique, em entrevistas realizadas para essa pesquisa.

Apesar da temática divertida das letras dos rappers, o país vivia situação delicada politicamente. Angola vivia uma Guerra Civil desde 1975, motivada pelo regime monopartidário implantado pelo Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA). Com isso, a União Nacional para Independência Total de Angola (UNITA), outro movimento que lutava pela independência, não aceitou a medida e a Guerra iniciou. Os partidos chegaram a um entendimento em 1991, para a realização de eleições em 1992, mas ambos não aceitaram a realização do segundo turno e a Guerra foi retomada.

Após as primeiras eleições, aumentou a circulação das informações, com o surgimento de veículos de comunicação privados. Além do cenário problemático e da maior circulação de notícias, o fato de receberem discos de intervenção de familiares que emigraram fez com que jovens comesçassem a se interessar pelo rap de intervenção. Com isso, por volta do ano de 1994, começam as primeiras ações do hip hop, como um movimento cultural em Angola. Os jovens se reuniam para partilhar e debater sobre os álbuns.

Os primeiros grupos que exploravam questões sociais, tratavam sobre temas do cotidiano, como problemas em suas ruas, mas não tinham grande aprofundamento político, até mesmo porque a maioria dos rappers ainda era adolescente. Ikonoklasta produziu uma música quando

ainda era estudante secundarista chamada *Caminhos da Escola*, que retratava a degradação social vista nas ruas, em uma narrativa que se assemelha ao relato de constatação do jornalismo, descrevendo os problemas que observava. Todavia, não havia maior aprofundamento analítico, para apontar culpabilidade a setores do sistema político ou perceber a continuidade de uma estrutura colonial.

Os jovens também se reuniam para discutirem livros de autores africanos, como o argelino Frantz Fanon ou o cabo-verdiano Amílcar Cabral, que participaram ativamente das lutas anti-coloniais em seus países e criaram teorias que buscavam a formação de novos valores africanos. Dessa forma, trata-se de uma fundamentação teórica importante para que os jovens buscassem uma construção identitária. O governo do MPLA considerou a utilização de traços culturais locais como tribais e sinais de atraso e esse contato com autores que valorizavam os saberes africanos passa a ser importante para os rappers buscarem uma identidade cultural local, resgatando o passado apagado.

O terreno propício para a crítica social e aprofundamento no conhecimento político fez com que as críticas se ampliassem. O surgimento do grupo Filhos D'ala Este representa uma reconfiguração do rap de intervenção social em Angola. O grupo lançou o EP *Bootleg*, em 1999, com mensagens intervencionistas mais diretas e citando os nomes dos políticos de Angola, como culpados pelos problemas sociais vividos no país.

O rapper Ikonoklasta entende que as críticas no cenário do movimento hip hop naquele período ainda eram muito incipientes face as realizadas pelos Filhos D'ala Leste. Na música *Angola Profunda*, que abre o disco, os rappers afirmam que a economia é homocida e que o orçamento já é feito prevendo a corrupção, denuncia ainda que a pobreza é desproporcional a riqueza natural do país, que é rico em petróleo e diamante. Por isso, o grupo versa que "Angola é o segundo maior produtor de petróleo do continente/ Mas deve ser o primeiro com a pobreza consagrada constitucionalmente". O grupo também retrata sobre a repressão, os males da guerra e a corrupção.

Com o surgimento desse grupo, outros jovens passaram a expor os problemas políticos e sociais vividos no país, fazendo com que o ritmo se tornasse uma das principais formas de combate ao regime de José Eduardo dos Santos, que esteve na presidência do país entre 1979 e 2017. Dessa forma, o movimento fortalece-se com o surgimento de nomes de como Coligação Periféricas, MCK, Consciência Activa, Mutu Moxi, Flagelo Urbano e das mulheres Girinha e Dona Kelly.

As críticas ao SSP representa uma quebra de paradigma no rap angolano. O grupo Pobre Sem Culpa manda *beefs* ao SSP na música *4 Give Ya*. O *beef* é um gíria do rap, que pontua quando uma mensagem é direcionada para criticar alguém, que geralmente também é do hip hop, por não concordar com a postura desse outro. Dessa forma, o grupo coloca frases na música como: "só fala de damas e bundas e nada mais", "Falsos mcs, calam a boca não dizem nada". O Pobre Sem Culpa chega a se tornar um dos grupos de maior referência no cenário do rap de intervenção de Angola, mas encerra em 2005, quando o MC Nany Wanguinomo é assassinado. O rapper Ikonoklasta também apresenta críticas ao grupo SSP na música *Vindimas 94*, música relativa rap angolano em 1994, quando o grupo fazia sucesso. Ikonoklasta versa: "O conteúdo deve ser inspirador, contestário ou interventivo/ Servir uma causa maior ou no mínimo ser criativo/ O SSP não tinham nada disso/ Mas há créditos que são merecidos/ Porque eles eram 4 tutús, que conseguiram passar por bonito".



## V. SURGIMENTO DO RAP EM MOÇAMBIQUE

Os rappers Digital MC e Illegal Rap são tidos como pioneiros no rap moçambicano. Eles surgiram no início dos anos 1990, mas as primeiras ações públicas envolvendo o rap no país iniciam com o grupo Rappers Unit, que surge em 1993. A influência do rap norte-americano predomina nos primeiros anos, pois os nomes dos grupos e dos artistas, além das próprias músicas, eram em inglês. Isso acontecia apesar de muitas vezes não terem o domínio da língua. O rapper Helder Leonel, do Rappers Unit, afirmou que “não sabíamos muito bem o que estávamos a dizer, mas cantávamos em inglês. Influenciadas pelos ídolos de cada um de nós”. De acordo com o rapper Shot B, as mudanças só aconteceram a partir do surgimento de grupos cantando em português, em outros países, como foi o caso do Black Company em Portugal e de Gabriel, O Pensador no Brasil.

As primeiras manifestações de rap aconteceram na zona centro da cidade, sendo promovido por jovens das elites locais. Isso porque os jovens periféricos não tinham acesso aos meios de comunicação, que possibilitavam aceder a esse conteúdo. Siteo (2012) coloca que as comunidades de hip hop da cidade de Maputo eram divididas por gangs. Essas gangs eram demarcadas através dos bairros em que moravam, ganhando o título do bairro ou outro nome que identificasse o grupo, como um beco. O antropólogo entende que a rua é fundamental para a formação identitária desses grupos, sendo também os espaços em que indivíduos ou grupos se expressam.

O grupo Banda Podre foi um dos primeiros a apresentar uma transição do inglês para o português, colocando que não deveria ser uma cópia do modelo norte-americano. Olho Vivo era um dos membros do grupo e atualmente segue carreira solo. Ele ressalta na música *Como Comecei* a importância de cantar em português e coloca também que “Era a música para as massas/ Rap consciente kikavamos diferentes”. Nessa estrofe, enfatiza outra transição que a Banda Podre apresenta, que era a de fazer música para as massas e com rap consciente. O rap moçambicano era, até então, pouco acessível para a maioria dos moçambicanos, sobretudo em um período em que mais de 50% da população era analfabeta. O rap produzido pela Banda Podre possuía uma mensagem interventiva e direta, traduzindo complexos problemas sociais a um discurso simples.

A gravação dos álbuns era a dificultada pela falta estúdios. Com isso, as gravações na primeira fase do rap moçambicano eram raras, apesar de alguns grupos como OKV e Os Geovana chegarem a gravar. A maioria dos rappers fazia apenas gravações esporádicas, no modelo one direction, onde todos os rappers gravavam de uma vez a participação na música, sem a possibilidade de errar a letra. Caso isso acontecesse, deveria retornar toda a gravação.

Dentro desse contexto, o grupo Banda Podre criou o estúdio Kandonga, direcionado para o rap underground e com preços acessíveis. O apresentador do programa *Hip Hop Time*, Helder Leonel, coloca que, antes do surgimento da Kandonga, priorizava o conteúdo internacional, devido a pequena produção de material local. A partir do surgimento da produtora, o programa passou a ter 50% do espaço para o rap moçambicano, sendo uma hora para a música local e uma hora para o rap internacional.

Em 2004, a Kandonga lançou o álbum *Atenção Desminagem*. A produtora selecionou vários nomes do rap underground para cantar as faixas na coletânea, que contou com 20 faixas. As temáticas eram variadas, mas prevaleciam questões críticas na sociedade moçambicana, como a violência, os problemas estruturais gerados pela Guerra Civil, vivenciada no país entre 1977 e 1992. O grupo Beat Crew, que tinha os MCs Iveth e Slim, gravou o tema “*Racismo*”, mostrando que essa é uma temática crônica em Moçambique, mesmo com o país tendo cerca de 95% de

negros. Apesar disso, alguns cargos de alto escalão são ocupados por brancos estrangeiros ou descendentes de estrangeiros. Além de Iveth, Fat Lara foi outra mulher que participou do álbum.

De acordo com Olho Vivo, o maior interesse da Kandonga era, através do álbum, apresentar para a sociedade moçambicana um movimento hip hop coeso e unido. Ele considera que o objetivo foi cumprido, uma vez que houve um grande público no show de lançamento do *Atenção Desminagem*, realizado em abril de 2004. Além disso, surgiram vários grupos a partir do lançamento desse álbum.

A Kandonga decidiu encerrar as atividades em 2005 e essa paralização impediu a continuidade de vários grupos de rap. A Banda Podre também parou as atividades, bem como vários outros artistas. De acordo com Olho Vivo, houve um desperdício de artistas que estavam a procura de um espaço que os entendessem como artistas. Ainda assim, se destacam grupos de intervenção, como o Xitiku Ni Mbawula, que canta em línguas locais.

## VI. CONCLUSÃO

Observando semelhanças e divergências no contexto do surgimento do rap nos quatro países abordados. Em todos, o hip hop surge através da influência norte-americana, uma vez que os filmes de break dance faziam sucesso na década de 1980, o que influenciou muitos jovens ao redor do mundo a seguir os mesmos passos de dança.

Todavia, a reivindicação de uma identidade negra através do rap logo fez com que os jovens de Brasil e Portugal fossem influenciados a reivindicar contra as exclusões abissais sofridas. Com isso, houve uma rápida politização do rap, com letras que combatiam a racismo e a violência policial. Por outro lado, Moçambique e Angola teve o rap popularizado inicialmente pelas elites. Isso se dá pela dificuldade de circulação de informações, por parte dos regimes políticos desses países. Até o início dos anos 1990, os únicos veículos de comunicação eram estatais. O acesso as mídias era caro e apenas as elites conheciam o fenômeno do hip hop no exterior.

Essa influência externa é ainda mais perceptível no quesito moçambicano, uma vez que inicialmente todas as músicas eram inglês. O Brasil é o único país em que o português predomina no rap desde o início, uma vez que em Angola e Portugal houve a utilização do inglês em parte das músicas. O Brasil mostra aos demais países que é possível cantar rap em qualquer idioma e isso cria outro fenômeno, que é a utilização de línguas locais, no caso de Moçambique e uma situação ainda mais particular em Portugal, que é o rap em crioulo cabo-verdiano, até mesmo por pessoas sem qualquer descendência cabo-verdiana. Tratava-se apenas de uma resistência dos jovens a ordem vigente e a continuidade de dinâmicas coloniais, que excluem imigrantes e seus descendentes.

Outro fenômeno a se observar é a falta de recursos para gravar nos primeiros anos, que foi superado com a produção de coletâneas para impulsionar o hip hop, como foram os casos do Brasil, Portugal e Moçambique. Nesse quesito, Angola é um caso a parte, pois o SSP possuía recursos para realizar gravações. Em todos os países, a pouca visibilidade dada as mulheres é uma marca. Apesar de existir algumas participações femininas desde os primeiros anos de rap nos quatro países, elas se deram em situações pontuais, muitas vezes não conseguindo a mesma visibilidade que os homens, por isso, várias desistiram.

Conclui-se, dessa forma, que houve grande influência entre os raps do espaço lusófono, sobretudo com a popularização das mensagens, a partir do Brasil e Portugal. Todavia, há reconfigurações em cada espaço, por conta das dinâmicas locais.

## VII. LISTA BIBLIOGRÁFICA

- Anderson, Benedict (2012). *Comunidades Imaginadas*. Lisboa: Edições 70.
- Andrade, Elaine Nunes (Org.) (2011). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Summus, p.23-38, 1999.
- Barbosa, Carlos Elias (2011). *A música rap e os espaços de representação negra juvenil em Portugal*. Coimbra: CES.
- Contador, Antônio; Ferreira, Emanuel (1997). *Ritmo & Poesia: Os caminhos do rap*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Cunha, Isabel Ferin (2013). *A televisão no prime-time português e brasileiro*. En: *A telenovela nas relações de Comunicação e Consumo: diálogos Brasil e Portugal*. São Paulo: Paco Editorial, pp. 89 - 143.
- Fanon, Frantz (2008). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Faustino, Oswaldo (2001). *Das ruas ao coração*. En: ROCHA, Janaína., DOMENICH, Mirella. e CASSEANO, Patrícia. *Hip Hop: A Periferia Grita*. São Paulo: Fundação Editora Perseu Abramo, pp. 9-12.
- Fradique, Teresa (1999). "Nas margens do rio: retóricas e performances do rap em Portugal", in: Gilberto Velho (org.), *Antropologia Urbana. Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 121-140.
- Gomes, Sandra; Pontarolo, Fábio (2009). *O hip hop como fonte documental para a construção do conhecimento da história e cultura afro-brasileiras*. En: *Anais da SIEPE – Semana de Integração Ensino, Pesquisa e Extensão*. Unicentro: Paranavaí, pp.1- 4.
- Guimarães, Maria Eduarda (2007). *A Globalização e as novas identidades – O exemplo do rap*. En: *Revistas Perspectivas (vol.31)*, São Paulo: Unesp, pp. 169-184.
- Mendonça Júnior, Francisco (2014). *Hip Hop Como Identidade Cultural Negra e Periférica: A Aversão de Rappers Brasileiros à Rede Globo*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Mendonça Júnior, Francisco; Nobre, Itamar (2016). *Rap: uma representação pós-colonial e contra-hegemônica no cenário cultural*. En: *Revista Internacional de Folkcomunicação*. Ponta Grossa: UEPG, pp.25-40.
- Prince, Emmett (2006). *Hip hop culture*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007). *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. En: *Novos Estudos Cebrap (nº79)*. São Paulo: Cebrap, pp.71-94.
- Silva, José Carlos (1999). *Arte e educação: A experiência do movimento hip hop em São Paulo*. En: Andrade, Elaine Nunes (Org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Summus, pp.23-38.
- Simões, Soraia (2017). *RAPublicar: A micro-história que fez história numa Lisboa adiada: 1986 - 1996*. Lisboa: Caleidoscópio.
- Sitoe, Tirso (2012). *Comunidades Hip Hop na Cidade de Maputo*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- Zeni, Bruno (2004). *O negro drama do rap: entre a lei do cão e a lei da selva*. São Paulo: Estudos Avançados.

# **DESIMANACIÓN Y MARCADA INTERTEXTUALIDAD ESTÉTICA DE LAS VESTIMENTAS DEL ROSTRO**

Rosas, Griselda

## DESIMANACIÓN Y MARCADA INTERTEXTUALIDAD ESTÉTICA DE LAS VESTIMENTAS DEL ROSTRO



Fig.1 (1588). George Gower (1588). *Armada Portrait* retrato de la Reina Isabel I. Oleo sobre lienzo, colección Royal Museums Greenwich, Inglaterra.



Fig. 2. García. R. (1937). Estela Ruiz. [Fotografía]. Recuperado de la revista Artes de México No. 49, 2000, p.20

### I. INTRODUCCIÓN

En el marco de los atavíos tradicionales como símbolos de representación colectiva, este artículo pretende examinar y comparar de manera sucinta tres vestimentas del rostro que embellecen y empoderan a la mujer. El objetivo principal es exponer las variantes y similitudes estéticas, simbólicas e históricas que hacen del resplandor del traje de tehuana una prenda de origen europeo y una variante del cuello de lechuguilla y de la mantilla española.

En lo que atañe a la metodología, fueron consultados libros históricos y manuales sobre el origen de la indumentaria femenina en las sociedades durante la época colonial hasta la actualidad; desde su desarrollo y su funcionamiento, partiendo de la identidad del rostro y desde múltiples reflexiones, como la filosofía y el psicoanálisis de la moda de Nicola Squicciarino y conceptos de alteridad. En primera instancia, se realizó un breve estudio bibliográfico sobre el Istmo de Tehuantepec (región en el sur de México), examinando ensayos y apuntes históricos, además de incluir un estudio de campo realizado en el estado de Oaxaca, México, donde se consultaron narrativas orales e históricas de la *vox populi* de la región, además del glosario sobre términos de la indumentaria regia y cortesana en España, proporcionado por el Museo del Traje en Madrid, España y el apoyo bibliográfico del Centro Cultural San Pablo y del Museo Textil de Oaxaca.

Es importante mencionar que esta investigación está hecha desde una postura contemporánea sobre los atuendos del rostro que albergan una tradición de embellecimiento, intimidación y alteridad, y para explicarlo es pertinente narrar el contexto sociopolítico que origina esta idea. Partiendo desde un bagaje occidental y católico, el resplandor del traje de tehuana da –visualmente– la impresión de ser una vestimenta híbrida entre los velos religiosos de las vírgenes católicas y en paralelo a las mantillas españolas y los vistosos, extravagantes y punitivos cuellos de lechuguilla que portó Isabel I de Inglaterra –la Reina Virgen– durante el siglo XVI y Hernán Cortés. También es oportuno aclarar que esta investigación trata de sintetizar de manera cronológica las variantes del atuendo durante la historia y por qué estas variantes heterogéneas dieron como resultado la estética del resplandor del traje de tehuana.

En 1558, Isabel I ascendió al trono de Inglaterra, Irlanda y Francia; la reina era gran admiradora de la moda y durante su reinado utilizó el poder visual y simbólico de la lechuguilla y sus variantes (Riello, 2016), para autoconstruirse y empoderarse a través de la imagen proyectando los valores de su nación, como la solemnidad, la aristocrática, la riqueza, la castidad y la religión. Estos valores fueron representados por medio de su indumentaria, misma que exhibía su moral y *estatus quo*.

Por su parte, el resurgimiento de la mantilla española en el siglo XIX evocaba al pluralismo, al nacionalismo, a la identidad y al antagonismo por las costumbres extranjeras arraigadas en España, convirtiéndose en un icono representativo del majismo español.

Durante el siglo XIX hasta el presente, el resplandor del traje de tehuana es un icono de la cultura oaxaqueña/mexicana y un símbolo del sincretismo poscolonial que refleja la imagen de las sociedades matriarcales que se conforman en el colectivo imaginario de los pueblos indígenas de México. Podemos decir que el traje cumple con una doble función: la física y la moral, como lo menciona el escritor Nicola Squicciarino al comparar la gola de lechuguilla y la canga china, piezas que se ceñían el cuello, provocando un agobio indecible en el cuello y en la dermis. Propone también que "El vestido siempre significa algo, transmite importantes informaciones en relación con la edad, con el sexo, con el grupo étnico al que el individuo pertenece, con su grado de religiosidad, de independencia y con su originalidad o excentricidad, así como con su concepción de la sexualidad del cuerpo". (Squicciarino, 2012)

## II. EL COLLAR DE LECHUGUILLA EN LA NUEVA ESPAÑA

El conquistador Hernán Cortés fue nombrado Marqués del Valle de Oaxaca en 1529 y en ilustraciones de la época podemos observar a Cortés portando un collar de lechuguilla durante el asentamiento colonial. Visualmente, el resplandor del traje de tehuana se asemeja a un collar de lechuguilla, con la diferencia que el resplandor enreda la cabeza y no el cuello, pero también está plisado/almidonado y es de olán blanco como los cuellos de lechuguilla. La llegada de los colonizadores a Oaxaca fue un proceso radical y traumático que hizo que los indígenas iniciaran una fase de cambios y ajustes psicológicos, incorporando elementos o aspectos culturales del viejo continente en su *modus operandi*, creando una nueva cosmovisión de la cultura indígena durante el virreinato, como ejemplifica la vestimenta de los pueblos y las modificaciones, adaptaciones de estilos de origen español. (Oudijk. 2017)

Aunque se desconoce la existencia de ilustraciones que muestren el atavió del traje de tehuana portando el resplandor durante el siglo XVI, se citarán tres imágenes de atuendos que señalan la simultaneidad de indumentarias españolas adoptadas en la región de la Nueva España y estos ejemplos podrían sustentar la hipótesis de que el resplandor del traje de tehuana es de origen europeo y una variante del cuello de lechuguilla y de la mantilla española.

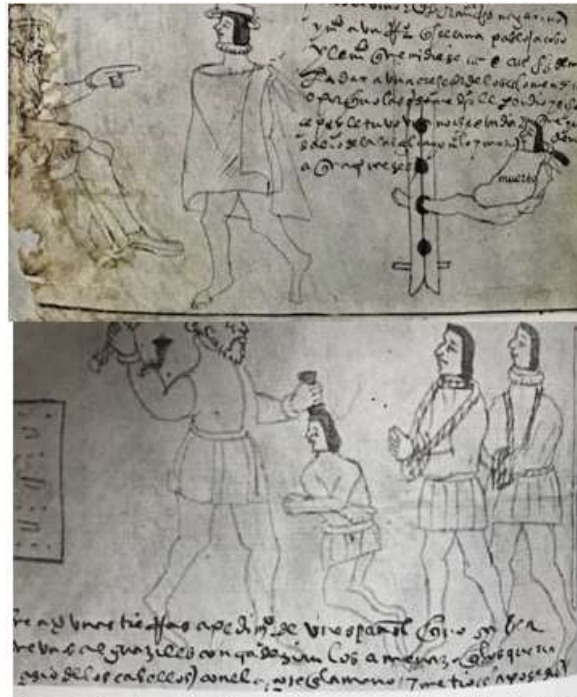


Fig. 4 Artista Indígena desconocido (Siglo XVI). Registro de imagen de las torturas que los conquistadores ejercían sobre los indígenas en Oaxaca, portando un collar de lechuguilla. Recuperado de Spain: A History in Art (1971)

El primer ejemplo es la existencia de varios dibujos de un artista indígena –de nombre desconocido– que ilustra las torturas que los conquistadores aplicaban a indígenas de Oaxaca, México portando el collar de lechuguilla durante el siglo XVI. (Smith, Bradley, 1977: págs. 135 a 137) Dichas torturas podrían interpretarse por medio de consideraciones psicosociológicas aplicadas desde la vestimenta, tomando como un acto subversivo que los indígenas adoptasen la indumentaria del conquistador. También podría interpretarse como una atracción hacia lo nuevo y lo diferente, una especie de fascinación con la figura de poder y del opresor, mostrando las coacciones que la alteridad fue produciendo en los cambios culturales.



Fig. 5 Sánchez Galque, Andrés (1599). Los Mulatos de Esmeralda. Óleo sobre lienzo, 92 x 175 cm. [Pintura]. Colección Museo del Prado

El segundo ejemplo es la icónica pintura de la época colonial en Sudamérica, titulada *Los mulatos de Esmeraldas* (1599), del primer pintor mestizo que firmó un lienzo con su nombre y que imita el estilo manierista italiano de la época sin haber estudiado en Europa. El cuadro muestra a

tres indígenas de origen africano portando cuellos de lechuguilla y esto representa el sometimiento a la Corona de España de los nuevos súbditos del rey. (Medina, 2001)

Finalmente, el atuendo más reciente que ejemplifica este hecho de mimesis de atavío europeo a través de los siglos es el traje que utilizaron durante tres siglos por las tapadas limeñas del Perú, las cuales imitaban el atavío de las cobijadas de Cádiz, en España. Dicho atuendo parece emular a un burka descendiente del pasado musulmán español.



Fig.6 Fierro, Francisco (1850-1860). Tapada Limeña. Acuarela sobre papel 25.80 cm x 19.50 cm. [Pintura] Colección Museo de Arte de Lima.



Fig.7 Prieto, Francisco (1935). Las cobijadas de Vejer de la Frontera. Óleo sobre Lienzo. [Pintura]. Colección Museo Provincial, Cádiz, España.

Las cobijadas de Cádiz se cubren totalmente con un manto negro, dejando solamente al descubierto un ojo. Para la corte y el clero, las tapadas limeñas generaban malentendidos y acusaban a dicho atuendo de coqueto, sensual e insinuante. Además de que comenzaban a darse los primeros casos relatados de travestismo en la colonia.

La mujer limeña desafió las prohibiciones sobre el atuendo, particularmente la prohibición impulsada por Felipe II, promotor de la solemne y discreta indumentaria negra y de las recatadas costumbres del atavío femenino y las lechuguillas durante el siglo XVI. (Basadre, Grohmann, 2014)

Aún así, la tapada limeña perduró hasta el siglo XIX, época en que comenzó a ser desplazada por el fuerte afrancesamiento de la vestimenta y no por las prohibiciones de las autoridades. En esos momentos (en España), la mantilla española entraba en proceso de desuso, opacada también por la moda afrancesada entrando en boga.

### III. DESCENSO DE LA LECHUGUILLA Y ADOPCIÓN DE LA MANTILLA EN ESPAÑA (SIGLO XVII Y XVIII)

A finales del siglo XVI, el artista holandés Crispijn van de Passe retrató a la reina Isabel I en un grabado que, si bien mostraba el gran esplendor y tamaño del collar de Médicis, también evidenciaba su envejecimiento en momentos en que su reinado estaba a punto de sucumbir y – por lo tanto– también la moda aristocrática de los collares de lechuguilla y todas las variantes que fueron fervientemente promovidos durante su mandato.

En 1623, el uso de la gorguera de lechuguilla fue prohibido por Felipe IV mediante una reforma que intentaba implementar una sensación de equidad. Fue así como quedaron prohibido esos cuellos y fueron reemplazados por uno menos ostentoso: el cuello de valona. El uso del collar de lechuguilla fue relegándose a finales del siglo XVII exclusivamente a rituales religiosos y políticos, tanto para hombres como para mujeres.





Fig.8 De Velázquez, D. (1638-39). *Mujer con Mantilla*. óleo sobre madera 92.8 cm x 68.5 cm (36.5 in x 27.0 in). [Fotografía]. Colección Wallace

Fig.9 Goya, F. (1793-1795). *Retrato de la condesa del Carpio, marquesa de la Solana*. Óleo en Canvas, 122 x 181 cm. [Pintura]. Colección Musée du Louvre

A partir del siglo XVII, la mantilla española empezó a ser adoptada por todas las clases sociales, como se muestra en la pintura de Diego Velázquez titulada *La dama del abanico* (1635). Pero no fue sino hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando verdaderamente se dio su resurgimiento, como puede verse en *Retrato de la condesa del Carpio/La Solana* (1793-1795), de Francisco de Goya.

En marzo de 1871 se llevó a cabo en España una manifestación denominada *La rebelión de las mantillas*, un suceso promovido por damas aristocráticas de Madrid, quienes—ataviadas con mantilla española— las convirtieron en símbolo de aversión hacia las costumbres foráneas. Este grupo de señoras estaba encabezado por la princesa Sofía Troubetzkoy y su intención era reivindicar el españolismo y la majeza, a la vez que apoyar la Casa de Borbón. (Urgido. C., 2017)

En el blog *Historia Urbana de Madrid* se transcribió parte del artículo que firmara Josefina Carabias en la revista *Crónica* del 21 de abril de 1935, ahí la periodista (una de las primeras periodistas culturales de las que se tenga historia) entrevista a un comerciante de mantillas españolas, el cual describe los cambios estéticos y el desuso de la prenda:

“Yo comencé a trabajar en esta casa hace cerca de treinta años (...) Por aquella época —y mucho tiempo después— casi todas las mujeres se casaban con mantilla. Solamente las muy distinguidas lo hacían vestidas de blanco. La costumbre de casarse en traje de calle y el haberse generalizado tanto el atavío blanco para las novias ha sido también causa de la paulatina desaparición de la mantilla española (...) A pesar de eso, antes se vendía muchísimo, porque también en la mantilla cambiaba la moda (...) Hoy, una mantilla —para ser moderna y bonita— tiene que medir un metro ochenta por dos y pico. Esas mantillas cubren por completo el cuerpo de la mujer y resultan maravillosas”. (Carabias, 1935)

Durante el periodo del romanticismo se estableció el uso de la mantilla blanca y negra, aunque también las había de color, siendo el encaje el material predilecto. A finales del siglo XIX, el uso de las mantillas se abandonó, pero en algunas ciudades se continuó asistiendo a misa con velo o mantilla, siempre vestidas de negro hasta la década de los cincuenta. En Andalucía, durante el siglo XX —particularmente en Sevilla— la mantilla de uso cotidiano fue perdiendo su arraigo de las costumbres femeninas.

#### IV. EL RESPLANDOR O *BIDANIRÓ*: HISTORIA, ORÍGENES Y TRANSFORMACIONES

El resplandor del traje de tehuana surge en el Istmo de Tehuantepec –cuyo nombre significa “el cerro del jaguar”, en lengua náhuatl– una zona de gran importancia para la historia de México. El Istmo de Tehuantepec era un asentamiento azteca con rutas comerciales y militares que se extendían hasta Centroamérica. A dicho asentamiento llegaron los zapotecos y su último rey de zapoteca Cocijopij II, después de rendir convertírsele al catolicismo, construyó el primer convento dominico en Tehuantepec. (Covarrubias, 1946) Juchitán y Tehuantepec son las dos villas más importantes del Istmo y la población mayoritaria –aun después de la Colonia– eran indígenas zapotecas, aunque también habitaban criollos, españoles y mestizos. (Henestrosa, 2011)



Fig. 10 Linati, Claudio (1828). *Costumes civils, militaires et religieux du Mexique. Dessins d'après nature. Coleccion Wellcomelibrary; uknbl; medicalheritagelibrary; europeanlibraries.*

Durante el siglo XIX, a pesar de las turbulencias económicas, las alarmas de golpes de estado y el árido paisaje del Istmo de Tehuantepec, relata Covarrubias que, durante la época victoriana, el traje de tehuana adoptó el terciopelo, la seda, los brocados y una enagua completa y suelta como la que se usaba en las grandes urbes. El traje de tehuana no se rindió ante el dominio ni las imposiciones extranjeras, sino que combatió los cambios y fue modificando su atuendo mediante el devenir de viajeros que visitaban el Istmo, dejando huellas materiales de su cultura, como es el caso del collar de monedas americanas y británicas que las mujeres adoptaron en sus alhajas.

Antes de la conquista, la mujer istmeña llevaba el torso desnudo con una enagua ceñida con rayas amarillas, moradas, verdes y rojas. Después se adhirió un huipil cuadrado –*bidani*, en zapoteco–, mismo al que con la llegada de los españoles se fueron añadiendo olanes de encaje y pliegues almidonados. Fue entonces que la falda se hizo holgada, en un guiño sincrético a la moda europea.

Fotografías históricas, pinturas, dibujos y particularmente escritos de sacerdotes dominicos, nos dejan saber sobre faustas transformaciones que el comercio transistmico trajo consigo. Por ejemplo, el uso del hilo de seda chino y los bordados de flores, los cuales son influenciados por el mantón de Manila, de Filipinas. Lo más curioso del vestuario es que el traje de tehuana se hacía a base de muselina, una tela fabricada exclusivamente para Tehuantepec en Francia.

Paralelo al uso de la mantilla en España durante el siglo XIX, surgieron los primeros esbozos del resplandor. En una litografía del artista italiano Claudio Linati de 1828, publicada en su libro *Trajes civiles, religiosos y militares de México*, puede verse representada a la mujer tehuana con el traje predecesor al resplandor redondo y grande popularizado en el México posrevolucionario, el cual estaba formado por un enredo y un huipil grande de cabeza hecho de gasa transparente, con un reducido olán en la parte de la cabeza. (Linati, 1828)

En 1856, el abate Carlos Esteban Brasseur describió a la tehuana ataviada con un huipil verde agua, acompañado de un collar de olán blanco con aretes de oro y perlas (Henestrosa, 1935). Andrés Henestrosa también menciona que el huipil de cabeza del traje de tehuana era una prenda que tenía la forma de blusa complementada con un collar de monedas de oro, pendientes de perlas y corales: “Está hecho de encaje de color o blanco, con olán almidonado y plisado al pie del huipil y tanto en las mangas como en el escote –como se usa en Andalucía, España– se puede llevar de distintas maneras: colocado en la cabeza, formando un resplandor en paseos o en regadas de fruta. O bien sacando la cabeza por el escote, cuando se entra a la iglesia”. (Museo Nacional de Arte, 1992: pág. 21)

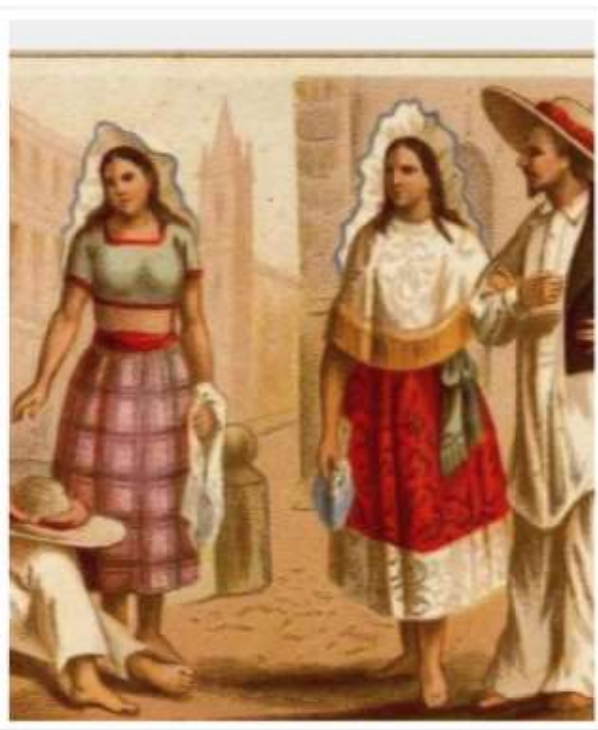


Fig. 11 García, Cubas A. (1878). El Vestido de Tehuana. [lámina número 7]. Atlas de La República Mexicana.

En relación con la descripción de Henestrosa del resplandor del traje de tehuana, recordemos que durante el rococó se utilizó la mantilla de encaje de colores, al igual que la parte de la blusa del resplandor, pero la especulación de Henestrosa de que el huipil de cabeza -

resplandor- se usaba igual que en Andalucía no ha podido ser corroborada en la presente investigación.

En 1878, Antonio García Cubas publicó su *Atlas de La República Mexicana*, donde ilustró en la lámina número 7 el vestido de las tehuanas formado por un enredo que se amarra con una faja roja y un huipil corto que deja al descubierto el abdomen. Además de un huipil grande con olanes de mayor dimensión.

En 1899, Frederick Starr publicó *Indians of Southern Mexico: An Ethnographic Album*, donde las zapotecas del istmo aparecen adornadas con el huipil de cabeza de enormes olanes que se doblan hacia atrás y un enredo plisado que va de la cintura hasta el suelo.

En 1946, Miguel Covarrubias mencionó una leyenda oral en la cual se dice que el resplandor se empezó a utilizar gracias al fortuito hallazgo de unas mujeres istmeñas que encontraron sobre la playa una sobrepelliz sacerdotal, la cual había sido arrojada por el mar y ellas lo usaron para protegerse del sol. (Covarrubias, 1946: pág. 263)



Fig.14 Kolko, B. (1954). Las Velas Juchitan.  
Colección Fundación Zúñiga-Laborde A.C.

Recuperado de la revista Artes de México No. 49, 2000, pág. 43 .

Sin embargo, Covarrubias afirma que el resplandor tiene su origen en un atuendo precolombino de la etnia zoque, misma que habitaba parte del Istmo de Tehuantepec y otras regiones. Dicho atuendo consiste en gruesas cuerdas de algodón entrelazadas en el cabello y envueltas alrededor de la cabeza como un turbante, muy parecido a lo utilizado en la India. Este tipo de huipil de cabeza a menudo se encuentra en objetos arqueológicos y todavía se utiliza en muchas comunidades indígenas del estado de Oaxaca. (Covarrubias,1946: pág. 263)

Durante 2017 y 2018 se realizó una serie de entrevistas a 35 personas: 13 de Santo Domingo de Tehuantepec, 17 de Juchitán de Zaragoza y 5 del Valle Central de Oaxaca. 11 de las personas entrevistadas en Juchitán contaban que el resplandor –*bidaniró*– se adoptó a partir de la leyenda que dice que una madre pierde a su hija pequeña y lo único que encuentra es su pequeño vestido de olanes, mismo que se pone en la cabeza para ir a la iglesia y pedirle a dios que encuentre a su hija. Según ese testimonio, fue así como nació el *bidaniquiti* (resplandor de cabeza pequeño).

La segunda historia popular en Juchitán de Zaragoza –sobre todo entre las personas mayores– es la que alude a la desnudez de las mujeres indígenas por la que, al llegar los sacerdotes al área, se escandalizaron y ofrecieron su sotana para que cubrieran su cuerpo. Las zapotecas no entendieron la intención de los religiosos y se colocaron la sotana sobre la cabeza. Según esta historia, así fue el nacimiento del resplandor. Esta última versión empata con la leyenda que narra Miguel Covarrubias y que probablemente se trate de una sobrepelliz compuesta de encaje -usada durante los siglos XVI y XVII por los frailes dominicos. -

La versión de la *vox populi* en Santo Domingo de Tehuantepec relata la historia de una famosa tehuana conocida como Juana Cata, presunta amiga íntima del dictador Porfirio Díaz. Dicha leyenda cuenta que Juana escondió al general Porfirio Díaz para escapar de una persecución entre sus enaguas con olanes, llevándolas a la cabeza y convirtiéndola en un hermoso resplandor que cubría su cabeza. Según esta versión, así fue como se originó el resplandor o *bidaniró* y esta misma historia fue narrada por los entrevistados en el valle central en Oaxaca. También se dice que Juana Cata Romero viajó por todo el mundo y así fue como trajo la muselina a Tehuantepec –entre otras telas– para construir los trajes típicos de las tehuanas, mismos que ella confeccionaba e imponía su uso.

Covarrubias también describe a Tehuantepec como un centro de comercio donde predominaban comerciantes árabes, sirios y libaneses, los cuales vendían imitación de seda, listones y encajes –entre otros materiales– para las tehuanas que amaban la moda. (Covarrubias, 1946: pág.148) Así es que podemos deducir –a manera de hipótesis– que algunos de los compuestos estéticos de la evolución del traje istmeño pueden tener sus orígenes en atuendos musulmanes y en variantes de esos mismos, como la mantilla española y las cobijadas de Cádiz.

La conversación más ilustrativa fue la que tuvimos con la señora Patricia Hernández, juchiteca de nacimiento y portadora del traje de tehuana desde la cuna. Patricia es también bailarina, promotora cultural y representante del Ayuntamiento de Juchitán de Zaragoza en el Istmo de Tehuantepec. Hernández comenta que actualmente el traje de la tehuana es muy costoso, pues oscila entre los quince mil pesos y puede llegar a costar hasta medio millón. Las variantes del atavío se aprecian día con día, pues las telas que se usan para su confección dependen de la economía de cada mujer. Sin embargo, mantienen su composición tradicional, aunque se ha ido distorsionado muchísimo el atuendo, según Hernández.

La Sra. Hernández dice que el resplandor no tiene un significado real, sino que solo cumple la función de embellecer a los *binidza* (hablantes del zapoteco). El atavío es parte de su formación como mujeres sin importar su costo, la mujer siempre encontrará la manera de ahorrar lo necesario para ataviarse, lo cual hace eco de lo que Thorstein Veblen afirmó de la moda y del acto de vestir: “La gente se priva de muchas comodidades y necesidades de la vida a fin de poder pagar la cantidad de consumo derrochador que se considera decoroso”. (Veblen, 1899)

## V. LA FASCINACIÓN: LA IMAGEN DE LA MUJER ISTMEÑA DESDE LA POSTURA MASCULINA

Durante los siglos XIX y XX hay una gran fijación por la representación icónica del traje de tehuana, convirtiendo al Istmo de Tehuantepec en un viaje obligado para intelectuales, liberales y viajeros que son atraídos por el *allure* y el misticismo de sus mujeres. Los viajeros nacionales y extranjeros que arribaban al Istmo describen a la mujer como coqueta, arrogante y provocativa. Andrés Henestrosa dice que son “Hembras, más que mujeres” (Museo Nacional de Arte, 1992: pág. 22) y para Covarrubias son mujeres elegantes y su atuendo las convierte en reinas como las de Creta y parecidas a las Gitanas.

En el caso de Covarrubias, podemos citar su pintura *Juchitecas en flor*, donde las mujeres son más altas que los hombres, elevando su altivez, bien conocida en el imaginario colectivo y obligando a los hombres a levantar la vista para hacer contacto visual con ellas. Dicha pintura contribuye a la idea de que la mujer istmeña es más poderosa que el hombre. El viajero Esteban Brasseur comparó a las tehuanas con Isis y Cleopatra, mientras que el viajero J.J Williams dijo que las mujeres tehuanas eran hermosas y tímidas. (Museo Nacional de Arte, 1992)

Las anteriores descripciones sobre la mujer del Istmo de Tehuantepec desde una perspectiva masculina pueden acertar dentro de la problemática relación del concepto levinasiano de alteridad sexuada femenina, pues Emmanuel Levinas se refiere a lo femenino como al otro. Pero Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo* (1949) critica la noción levinasiana de la mujer de esta manera: “Supongo que el señor Levinas no olvida que la mujer es también, para sí, una conciencia. Pero es chocante que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, sobreentendiendo que es un misterio para el hombre. Aunque esta descripción, que se quiere objetiva, es de hecho una afirmación del privilegio masculino”.

A lo largo de la historia de la mujer del Istmo de Tehuantepec, su imagen ha sido representada mayoritariamente por la mirada masculina y es en ello donde incurre su alteridad, desplazando a la mujer de la posibilidad de auto-representarse. La identidad de la mujer istmeña está suscrita casi exclusivamente por la mirada del hombre.



## VI. DESIMANACIÓN: POSIBLES INTERTEXTUALIDADES ESTÉTICAS CON EL CUELLO DE LECHUGUILLA Y LA MANTILLA ESPAÑOLA

El resplandor del traje de tehuana puede ser una paráfrasis de la indumentaria religiosa europea, con fundamentales aspectos semióticos que incurren en la aceptación de lo indígena, dado que el atuendo obedece a lo occidental, mediante el uso de olanes, telas europeas, monedas extranjeras y –como lo mencionó Covarrubias– el vestido de la mujer tehuana obedece al atavío de cualquier urbe de su tiempo, además de contener el aspecto del valor celestial que el atavío de la reina virgen representó durante el renacimiento.

Antes de la conquista, el pudor que exudaban los religiosos europeos por el cuerpo no lo compartían los pueblos indígenas. En el Istmo de Tehuantepec, las mujeres llevaban el torso desnudo hasta que la moral punitiva de los frailes dominicos se encargó de revalorizar su relación con la piel y el entorno: “En el pasado, por razones morales y religiosas, el cuerpo se ocultaba bajo el vestido, lo que comportaba la aceptación de una cierta dosis de incomodidad motivada por una difundida creencia en el poder punitivo de una prenda incómoda”. (Squicciarino, 2012: pág. 93)

El escritor zapoteco Andrés Henestrosa menciona que el traje de tehuana sí tiene religiosidad, al compararlo con la vestidura sacerdotal y con la gola de los virreyes: “Tiene el traje de la mujer del istmo mucho de la vestidura sacerdotal, del bordado en hilo de seda, de la Manila, del traje de luces de torero, de la gola de los virreyes, del estruendoso blanco almidonado del holán –con H y no con O, por venir de Holanda–. El huipil de pecho, de rico brocado, les vino de Andalucía, donde todavía está en uso” (Museo Nacional de Arte, 1992: pág. 22).

Esta investigación ratifica algunas de las ideas de Henestrosa a manera de hipótesis, pues el resplandor parece una variante y una fusión de las golas de los virreyes o cuellos de lechuguilla, pero invertidos o portados de otra manera, así mismo manteniendo los matices de las modificaciones ejecutadas a la mantilla española casi simultáneamente durante el siglo XIX y XX. Aun así, pareciera que el resplandor retoma la estética de una mantilla larga y peinetas altas, las cuales creaban una redondez y un fastuoso volumen, al igual que el modelo más reciente del resplandor de la mujer tehuana.

Lo mismo con los colores pastel que se utilizaron en los encajes de la mantilla durante el rococó. El resplandor aparenta ser una prenda religiosa que al portarse en la cabeza adquiere una simbología de embellecimiento y de castidad representada por el color blanco, tal como lo hacían las golas y los cuellos que utilizó la reina virgen en extenso reinado.



Fig.16 Rosas, G. (2018). Tehuanas Desfilando. [Fotografía Digital].Oaxaca, México. Colección Privada

En 1946, Miguel Covarrubias pensaba que el atavío de la mujer tehuana llegaría pronto a su fin, dada la fascinación por la moda que las istmeñas expresaban, haciendo constantes modificaciones al atuendo. Sin embargo, Covarrubias estaría muy sorprendido de presenciar que en el majestuoso pueblo de los zapotecas, Santo Domingo de Tehuantepec, a menos de un siglo de su visita, ya no se habla la lengua de sus antepasados y el atavío de la mujer sigue presente en sus prácticas culturales. Al contrario de Juchitán que todavía son parlantes de su lengua materna.

A partir de múltiples y extrañas asociaciones estéticas nace esta investigación, relacionándose con lo dicho por el psicólogo experimental JC Flügel –retomado por Nicola Squicciarino–sobre lo atavíos: “(...)La ropa, aunque parezca un mero apéndice extraño, ha penetrado en el núcleo mismo de nuestra existencia como seres humanos. En consecuencia, no sólo permite, sino que exige un análisis psicológico y tal vez sea la ausencia de tal análisis en nuestros manuales sistemáticos de psicología lo que requiera una excusa y una explicación”. (Squicciarino, 2012: pág. 8)

El resplandor del traje de Tehuana creció y el rostro femenino adquirió una nueva forma al irse adaptando a los cambios económicos, políticos y religiosos de su entorno. Sin embargo,

sigue cierta hegemonía natural y orgánica que desempata con las sociedades construidas en Europa. la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec todavía utiliza la tortilla como utensilio para alimentarse y rara vez lleva el alimento a su boca mediante el uso de cubiertos. Uno de los mayores procesos de cambio social de los últimos siglos, que llevan a la creación de una sociedad artificiosa está descrita en el famoso manual Galateo, publicado por Giovanni Della Casa en 1558, en el que dice: “No hay que sonarse la nariz con la servilleta, en la mesa se utilizan cubiertos...”. (Riello. G., 2016: pág. 33) El collar de lechuguilla y la mantilla española pertenecen a una transición de la civilización occidental hacia la cultura del refinamiento y de los buenos modales, la cual sigue el régimen Galateo. A diferencia de la la mujer zapoteca, que no imita los modales europeos, sino que adopta las normas pertinentes a su esencia y a los atributos que embellecen y empoderan su andar.

## VII. ÍNDICE DE FIGURAS

- Figura 1. *Armada Portrait*, 1588  
Figura 2. Estela Ruiz, 1936  
Figura 4. Conquistadores con Cuellos de Lechuguilla, 19713  
Figura 5. *Los Mulatos de Esmeralda*, 1599  
Figura 6. *Las Cobijadas de Vejer de la Frontera*, 1935  
Figura 7. *Tapada Limeña*, 1850-1860  
Figura 8. *Retrato de la Condesa del Carpio, Marquesa de la Solana*, 1797  
Figura 9. *Mujer con Mantilla*, 1638-39  
Figura 10. *Costumes civils, militaires et religieux du Mexique*, 1828  
Figura 11. *El Vestido de Tehuana*, 1878  
Figura 13. *Las Velas de Juchitán*, 1954  
Figura 15. *Estela Ruiz*, 1936  
Figura 16. *Hernán Cortes*, siglo XVI  
Figura 17. Mujeres Istmeñas portando el Bidaniró, 2018

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

Barba, A. (2014). *Iconografía Mexicana XII: Indumentaria y Ornamentación*. D.F., México. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

Beatty-Medina, C. (2001). *El retrato de los cimarrones de Esmeraldas. En Ecuador~España: historia y perspectiva (18-21)*. Ecuador. Embajada de España en el Ecuador

Bancroft, A. (2012). *Fashion and Psychoanalysis*. Londres, Inglaterra: I.B. Tauris & Co Ltd

Becerra de la Cruz, G. (2012). *EL TRAJE DE TEHUANA: Su transformación y representación en el arte. La conformación de una imagen social entre el mito y la realidad*. Recuperado de <http://comitemelendre.blogspot.mx/2013/01/el-traje-de-tehuana-su-transformacion-y.html>

Basadre Grohmann, J. (2014). *Historia de la República del Perú [1822-1933]*. Lima, Perú. Producciones



Cantabria S.A.C. Recuperado de <https://www.slideshare.net/micnous/historia-de-la-repblica-del-per-18221933-tomo-ii-jorge-basadre-grohmann>

Berthe, J. P. (1960) *EL CULTIVO DEL "PASTEL" EN NUEVA ESPAÑA*. *Historia Mexicana* Vol. 9, No. 3. Recuperado de <http://aleph.academica.mx/jspui/bitstream/56789/29423/1/09-035-1960-0340.pdf>

Carabias, J. (1935). *Estampas. Madrid pueblo: Semana Santa y mantillas*. Mayo 2018, de Historia Urbana de Madrid. Madrid, España, Recuperado de <https://historia-urbana-madrid.blogspot.mx/2014/04/semana-santa-y-mantillas-estampas-madrid-pueblo-1935.html>

Covarrubias, M. (1946). *Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec*. Nueva York, Nueva York. Alfred A. Knopf.

De Beauvoir, S. (2013). *El Segundo Sexo*. D.F., México. Debolsillo

Galeotti, G. (2017). *El Velo*. Madrid, España. Ediciones Dehonianas España

García Herrero, M. (1930). *Estudios de indumentaria española de la época de los Austrias*. Madrid, España. Instituto Jerónimo Zurita

González Peña, P. (sin fecha). *Indumentaria en España: el periodo isabelino (1830-1868)*. Madrid, España. Recuperado de <http://www.mecd.gob.es/mtraje/dms/museos/mtraje/biblioteca/publicaciones/publicaciones-periodicas/indumentaria/indumenta-0/Indumenta00-10-PPG.pdf>

Henestrosa, A. (2011). *Los Hombres que dispersó la danza*. D.F., México.

Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Kemper, R. H. (1977). *A History of Costume*. Verona, Italia. Alfred A. Knopf Inc.

Leira Sánchez, A. (2008). *La Moda en España durante el siglo XVIII. Museo del traje*. Madrid, España. Recuperado de <http://www.mecd.gob.es/mtraje/dms/museos/mtraje/biblioteca/publicaciones/publicaciones-periodicas/indumentaria/indumenta-0/Indumenta00-09-ALS.pdf>

Laver, J. (2012). *Costume & Fashion; A Concise History*. New York, New York: Thames & Hudson.

Levinas, E. (2006). *Humanismo del otro hombre* (sexta edición). Siglo XXI Editores.

Linati, C. (1828). *Trajes civiles, militares y religiosos de México*. La Patente de Corso. Recuperado de <https://www.slideshare.net/Zurgot/trajes-civiles-militares-y-religiosos-de-mxico-claudio-linati-1828>

Museo Nacional de Arte. (1992). *Del istmo y sus mujeres: tehuana en el arte mexicano. Museo Nacional de Arte*. D.F., México. Editorial INBA.

Ortiz de Urbina, C.S. (sin fecha). *Escritores franceses del Siglo XIX, viajeros por España. Color local y...* Recuperado de [revistas.ucm.es/index.php/THEL/article/download/THEL9393220059A/34241](http://revistas.ucm.es/index.php/THEL/article/download/THEL9393220059A/34241)

Oudijk, M. R. (2007). *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Oklahoma City, OCK. University of Oklahoma Press.

Rivas, M. N. (2005). *The Mediterranean In The Age Of Globalization: Migration, Welfare and Borders*. New Brunswick, New Jersey. Transaction Publishers.

Riello, G. (2016). *Breve historia de la moda. Desde la edad media hasta la actualidad*. Barcelona, España. Editorial Gustavo Gili.

Rosillo Fairén, B. (2016). *La moda en la sociedad sevillana del siglo XVIII (tesis doctoral)*. Universidad de Sevilla. Departamento de Historia del Arte., Sevilla, España. Recuperado de <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/36494>

Rosillo Fairén, B. (2012). *La mantilla española*. Madrid, España. Recuperado de <https://barbararosillo.com/2012/03/15/la-mantilla-espanola/>

Svendsen, L. (2006). *Fashion: A Philosophy*. Londres, Inglaterra. Cromwell Press.

Squicciarino, N. (2012). *El vestido habla*. Madrid, España. Ediciones Cátedra.

Starr, F. (1899). *Indians of Southern Mexico: An Ethnographic Album*. Chicago, Illinois. The Getty Research Institute.

Urgido, G. (2017). *Enigmas y conspiraciones: El lado oscuro de la historia de España*. Madrid, España. La Esfera de los Libros.

Valero García, E. (2014) *Estampas. Madrid pueblo: Semana Santa y mantillas*. Madrid, España. Recuperado de <http://historia-urbana-madrid.blogspot.com.es/> Historia urbana de Madrid ISSN 2444-1325

Veblen, T. (1899). *Teoría de la clase ociosa*. Alianza Editorial. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/IJHE/article/viewFile/47783/44719>

Vicente, M. (2006). *Clothing the Spanish Empire (Americas in the Early Modern Atlantic World)*. New York, New York. Palgrave Macmillan.

Wigfield, A. (2001). *Revival: Post-Fordism, Gender and Work*. New York, New York: Ashgate Publishing.

**TRAÇOS FEMININOS NOS MUROS – LUTA  
E EMPODERAMENTO DE MULHERES POR MEIO  
DO GRAFITE. UM ESTUDO DE CASO EM PELOTAS,  
BRASIL, E COIMBRA, PORTUGAL**

Noé Alves de Carvalho, João  
Muller Antunes, Caroline

# TRAÇOS FEMININOS NOS MUROS – LUTA E EMPODERAMENTO DE MULHERES POR MEIO DO GRAFFITI. UM ESTUDO DE CASO EM PELOTAS, BRASIL, E COIMBRA, PORTUGAL.

## I. INTRODUÇÃO

O graffiti é uma cultura predominantemente juvenil, onde contestações a autoridades são intrínsecas. Já os feminismos lutam contra opressões de uma sociedade patriarcal, onde o acesso das mulheres ao espaço público é restrito. Os graffiti feministas, portanto, servem para questionar posições subalternas das mulheres.

As palavras de alguém que usa o espaço público para transmitir ideias feministas podem transcender motivações individuais. Uma simples frase na parede pode acabar por interpretar sentimentos coletivos, mesmo que de maneira involuntária (Galeano, 2002: 17)<sup>1</sup>. É a partir dessas concepções que o presente trabalho vai analisar as práticas de *writers* de graffiti feministas de Coimbra, em Portugal, e Pelotas, no Brasil. As duas cidades podem ilustrar a cultura do graffiti em espaços universitários, onde muitos e muitas jovens acabam por formar uma identidade política.

O objetivo desta pesquisa é descobrir, por meio de um estudo etnográfico iniciado em 2016 e ainda em curso, até que ponto *writers* de graffiti feministas nessas duas cidades lutam contra desigualdades de gênero. Para essa finalidade, torna-se fundamental entender como inscrições nas paredes se relacionam com a política, bem como quais são as características predominantes dos feminismos nos dias atuais. Antes disso, porém, há de se contextualizar como os termos graffiti, pichação e pichagem são definidos e quais são os conflitos envolvidos nessas caracterizações.

## II. ELEMENTOS DO GRAFFITI

Há quem considere como os primeiros graffiti as inscrições que os neandertais faziam nas paredes com materiais como ossos e gordura. Os arqueólogos ainda tentam compreender o significado dessas ilustrações, que incluíam desenhos de animais e caçadores (Gitahy, 2011 [1999]: 11-12). A ideia de que essas pinturas são graffiti é controversa. Pedro Russi-Duarte não as chama de graffiti porque não havia transgressão (Russi-Duarte, em Antonio, 2017).

Já as mensagens nas paredes de Pompeia, a cidade italiana que as lavas do vulcão Vesúvio transformaram em ruínas no século primeiro possuíam “manifesta carga subversiva e erótica” (Campos, 2010: 79). Tesouro arqueológico nos dias de hoje, as paredes da cidade exibiam declarações de amor, insultos e anúncios (Lafrance, 2016; Gitahy, 2011 [1999]: 20-22). Mais tarde, na Idade Média, até mesmo padres usavam piche na pintura de ordens com as quais não tinham afinidade (Gitahy, 2011 [1999]: 20-22). Mesmo nos dias atuais, ainda há graffiti religiosos. Nas ruas do Rio de Janeiro é comum encontrar a inscrição “Bíblia sim, Constituição não. Jesus voltará em 2070”. Os autores são integrantes de uma igreja evangélica, cujo líder assumiu o delito em uma reportagem (Boere, 2018).

As inscrições religiosas no Rio, apesar de serem uma transgressão, ainda podem estar fora das características do que se considera graffiti. Joan Garí define graffiti como “um

---

<sup>1</sup> Os autores fizeram tradução livre do material em língua estrangeira que citaram no trabalho. Quando isso não ocorreu, o título do texto ficou em português na bibliografia.

discurso em que um transmissor e um receptor realizam um diálogo multidirecional – a partir de seus anonimatos mútuos – em um lugar onde não é permitido” (Garí, 1995: 04-05). Como o autor, ou pelo menos o mentor, das recentes inscrições religiosas no Rio responsabilizou-se pelo ato na imprensa, seria possível desconsiderar suas ações como graffiti.

Além de ter características como o anonimato e a transgressão, o graffiti habita o espaço público, “ao dispor de todos” (Campos, 2010: 81). Para Gitahy, a efemeridade é outro traço dessa cultura (2011 [1999]: 18). Nos dias atuais, a internet pode mudar essa lógica, transformando as noções de espaço público e privado. Ambientes de difícil acesso tornam-se acessíveis, numa “pixelização dos muros” (Campos, 2012). Já o compartilhamento de fotos aumenta o alcance de uma inscrição (Simões e Campos, 2016: 295), cuja efemeridade se esvai.

Ainda que as novas tecnologias possam alterar alguns aspectos do graffiti, o muro, ou a parede, sempre está presente. Para Ricardo Campos, “o graffiti está ligado fisicamente ao seu lugar de nascimento, o muro” (2010: 80). Em um texto sobre o artista Cy Twombly, Roland Barthes comenta que o graffiti usa como suporte um local indevido. As paredes, ao contrário das folhas de papel, não têm como finalidade inicial a escritura. Isso distingue o graffiti de uma inscrição em uma folha de papel ou em um livro (Barthes, 2002 [1979]: 05).

### III. GRAFFITI, PICHAÇÃO, PICHAGEM

No Brasil, costuma-se diferenciar graffiti de pichação. O texto da lei brasileira sobre o assunto determina multa e detenção para quem “pichar ou por outro meio conspurcar edificação ou monumento urbano”. No entanto, ressalva que “não constitui crime a prática de grafite realizada com o objetivo de valorizar o patrimônio público ou privado mediante manifestação artística, desde que consentida pelo proprietário” (Presidência da República, 2011). Em Portugal, qualquer tipo de inscrição no espaço urbano sem autorização constitui graffiti, sem diferenciá-lo da pichação. A Justiça portuguesa considera graffiti:

os desenhos, pinturas ou inscrições, designadamente de palavras, frases, símbolos ou códigos, ainda que tenham caráter artístico, decorativo, informativo, ou outro (...) que permitam, de uma forma duradoura, a sua conservação e visualização por terceiros (Procuradoria-Geral Distrital de Lisboa, 2013).

Apesar disso, é possível encontrar cada vez mais nos dias atuais o termo “pichagem” em Portugal para se referir à pintura ilegal de paredes (Agência Lusa, 2018). Entre *writers* de Coimbra, por exemplo, a palavra normalmente se refere às inscrições de frases ou palavras no espaço urbano, ou, como uma *writer* afirma, “a um tipo de graffiti que existe no Brasil”.

As próprias definições de graffiti, bem como o seu caráter artístico, dependem de jogos de poder, de contextos e interesses. No fim de abril de 2018, o site Notícias de Coimbra classificou uma inscrição na parede de um museu da cidade, composto apenas por uma pequena sala aberta ao público, como “intervenção artística”.



Ao que parece, o veículo aprovou a “intervenção”. Isso porque o “caixote de luxo”, nas palavras do jornal, estava vazio e, apesar de “[D]estinado a mostrar propostas da sociedade civil, (...) nunca apresentou nenhuma exposição de objetos sugeridos pelos cidadãos” (Notícias de Coimbra, 2018). O Jornal de Notícias, por outro lado, classificou a “intervenção artística” como “vandalismo” (Rodrigues, 2018).

Como se vê, os significados de graffiti, pichação, pichagem e também de arte são fluidos e mudam conforme as circunstâncias. Classificações de graffiti como arte ou vandalismo são batalhas discursivas. Michel Foucault observa que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo (...) pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (Foucault, 1996 [1970]: 10).

Embora relevante, não é o objetivo deste trabalho estender esse debate. Para ampliar as possibilidades de inscrições feministas abrangidas, o autor e a autora deste estudo vão adotar o termo graffiti para designar mensagens e/ou desenhos feitos no espaço público, de forma clandestina, sem diferenciá-los da pichação. No entanto, para saber o que seria um graffiti feminista, exige-se considerar esse tipo de intervenção no espaço urbano como uma ação política.

#### IV. GRAFFITI, COMUNICAÇÃO E POLÍTICA

Um acontecimento marcante para o graffiti foi o Maio de 68, na França, quando estudantes ocuparam as ruas em protestos que se difundiram pelo país. Para Edgar Morin, o que existiu foi uma luta de jovens por mais liberdades e autonomia (Morin e Wiewiorka,

2018). Durante as revoltas, espalharam-se aforismos e frases com humor e trocadilhos nas imediações das universidades Nanterre e Sorbonne, em Paris (Pagès, 2017: 03). Colaborou para o aparecimento das mensagens a popularização do spray, depois da Segunda Guerra, sendo possível pintar com mais rapidez (Gitahy, 2011 [1999]: 20-22).

Uma evidência do caráter político do graffiti é notada por Garí, ao sublinhar que o muro de Berlim era completamente “sujo” do lado ocidental e “limpo” do lado oriental, onde uma “impoluta superfície da parede Stalinista era (...) uma assustadora metáfora” (1995: 23-24).

Em 1974, os geógrafos David Ley e Roman Cybriwsky escreveram sobre o graffiti de gangues na Filadélfia. Os autores notavam o “ressurgimento” da prática do graffiti em locais públicos da cidade, mas em vez de “tradicionais” dizeres políticos, popularizavam-se inscrições para marcar o domínio de territórios (Ley e Cybriwsky, 1974: 491). Mário Magalhães, na biografia sobre o guerrilheiro Carlos Marighella, narra que um muro no bairro da Glória, no Rio de Janeiro, amanheceu pintado no dia 1º de maio de 1936. A mensagem dizia: “Abaixo o fascismo de Getúlio” (Magalhães, 2012: 92). A frase refere-se ao então presidente do Brasil, Getúlio Vargas, que na época flertava com as ideias fascistas e caçava comunistas no país. Como se vê, antes de 68 o graffiti já era usado com frequência para divulgar mensagens políticas.

Mesmo que o graffiti tenha uma natureza contestatória, há exemplos de governos que o estimularam. Também no livro sobre Marighella, Magalhães revela que até um presidente do Brasil incentivou o graffiti. Foi em 1963, quando um plebiscito iria decidir se o país voltava a adotar o sistema presidencialista. O então chefe do Executivo, João Goulart, interessado em ampliar seus poderes, limitados pelo parlamentarismo, ajustou uma contribuição financeira para o Partido Comunista do Brasil (PCB), que comandava os sindicalistas dos Correios. Munidos de brochas, baldes e cal, os carteiros pintaram *slogans* até nos mais remotos locais: “em todo o Brasil, os muros se coloriram com o *não*, a alternativa dos presidencialistas na cédula” (Magalhães, 2012: 272). Nem sempre, portanto, o graffiti é uma cultura de interesse apenas de minorias marginalizadas.

O fato é que um dos estímulos ao aparecimento de graffiti são tensões na sociedade, com algum tipo de crise, seja econômica ou política (Ferrell, 2017: 38). Não chega a surpreender que graffiti multipliquem-se em locais como Palestina, Irlanda do Norte e, mais recentemente, Grécia (cf. Peteet, 1996; Sluka, 1996; e Alexandrakis, 2016). No Brasil, graffiti propagaram-se na ditadura militar, durante os protestos de 2013 e o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, em 2016. Já em Portugal, dois marcos são a revolução de 1974 e a recessão que afetou o país a partir do fim da década passada (cf. Vincelot, 2015; Abreu, 2015; Solova et al., 2016: 45-46; Oliveira e Wainer, 2009; Campos, 2016; Bastianello, 2015; e Machado, 2016).

Mesmo fora de períodos turbulentos, o ambiente universitário é propício para o surgimento de inscrições políticas (cf. Antunes e Margarites, 2017; Al-Khawaldeh et al., 2017; Ganguly, 2015; e Pereira e Costa, 2014). Dentro do movimento estudantil, as lutas feministas acabam por ganhar evidência e o graffiti pode surgir como uma estratégia de comunicação. Nesses casos, há uma comunicação aberta, com mensagens acessíveis a um “público indistinto” (a população, em geral) e não apenas a um “público especializado”, formado por *writers* (Campos, 2010: 86).

## V. FEMINISMOS

Para compreender a lógica dos graffiti feministas em Coimbra e Pelotas, torna-se importante discorrer sobre algumas das características do feminismo. Um dos atributos do

feminismo nos dias de hoje é a grande visibilidade na mídia. A socióloga Rosalind Gill observa que os meios de comunicação caracterizam o feminismo como algo “cool”, “desejável, elegante e decididamente na moda” (2016: 610-612). No entanto, faltam, na opinião de Gill, discussões profundas sobre o assunto (2016: 615-616).

É preciso ponderar sobre as ideias feministas que hoje se veem na grande mídia. Judith Butler afirma que o conceito de feminismo é problemático, pois “categorias de identidade nunca são meramente descritivas, mas normativas e, excludentes”. A autora afirma que o próprio termo feminismo precisa ser “um sítio de permanente abertura e ressignificação” (Butler, 1992: 15-16). Um graffiti que fale em “feminismo”, por exemplo, deve ser visto sob uma perspectiva específica. Torna-se fundamental saber quem são as pessoas que se autointitulam feministas nas paredes, bem como os contextos em que escrevem frases, pois existem vários feminismos.

Entre quem se dedica aos estudos do feminismo há uma tendência a classificar as caracterizações da mídia em relação à luta por igualdade de gênero nos dias de hoje como “pós-feminismo”. Nas palavras de Jess Butler, estudiosa de teoria feminista, o pós-feminismo emerge a partir de um contexto neoliberal, caracterizado não apenas pela diminuição do poder dos estados, mas também pela celebração do individualismo, da autonomia e das escolhas do consumidor (Butler, 2013: 41). Para Catherine Rottenberg, o neoliberalismo prega, além de privatizações e desregulações, a visão de que as pessoas são responsáveis por si próprias (2013:03). No mesmo sentido, Nancy Fraser enxerga nas ideias feministas que uma vez expressaram lutas radicais um uso cada vez maior para defender o individualismo, o empreendedorismo entre as mulheres, além de valores como meritocracia e avanços individuais (Fraser, 2013). O pós-feminismo tornou-se hegemônico, numa espécie de “neoliberalismo de gênero” (Gill, 2017: 609).

Angela McRobbie estabelece o fim dos anos 80 e o início dos anos 90 como o período de ascensão das ideias pós-feministas. Para McRobbie, a mudança ocorre quando há um afastamento das feministas de questionamentos a blocos de poder, como o estado, em direção a discursos sobre causas mais específicas (2004: 256). Mais de dez anos depois, McRobbie enxergou avanços, com o surgimento de discussões a respeito de assédio sexual no trabalho, bem como sobre os padrões de roupas para meninos e meninas nas lojas de departamentos (McRobbie, 2015:04). No entanto, a noção de uma independência e autossuficiência das mulheres deixa a culpa apenas para elas próprias caso não alcancem uma expectativa de sucesso profissional. Responsabilizando-se por eventuais fracassos, as mulheres deixam o terreno da política aberto à dominação masculina (McRobbie, 2015: 10).

Por mais que tenha natureza política, o graffiti é uma cultura predominantemente masculina. Pintar paredes envolve a valorização de elementos como o perigo, a agressividade e o desafio a riscos (Lombard, 2013:178). Kara-Jane Lombard cita a fala de *writers* que consideram o graffiti uma atividade para homens. Entre as justificativas está a velha dicotomia entre público e privado, onde às mulheres cabe a reclusão (Lombard, 2013: 187). No livro *A Dominação Masculina*, Pierre Bourdieu sustenta existir uma naturalização de arbitrariedades que criam espaços sociais designados para cada um dos sexos. Bourdieu afirma que tais divisões produzem uma “oposição entre o universo público, masculino, e os mundos privados, femininos” (2012 [1998]: 71-72). O autor nota que o androcentrismo usurpa a biologia para explicar a sua dominação (Bourdieu, 2012 [1998]: 78).

Talvez por isso ainda exista uma visão do graffiti como uma atividade masculina devido a supostas limitações físicas femininas. No clássico ensaio *Pode o Subalterno Falar?*, a crítica literária indiana Gayatri C. Spivak observa que, dentro do contexto colonial, o “sujeito subalterno” feminino é vítima de um “duplo apagamento”. Afirma a autora que as mulheres das colônias não possuem história e não podem falar, ficando relegadas à obscuridade



(Spivak, 2010 [1988]: 66-67). Se houver uma transposição dessas ideias para a cultura do graffiti, é possível argumentar que *writers* feministas também lutam contra um “duplo apagamento”. O apagamento (literal e simbólico) do graffiti, cuja tendência é a marginalidade, e o apagamento das mulheres em uma cultura masculinizada. Este trabalho, então, também vai procurar compreender como *writers* de graffiti feministas em Coimbra e Pelotas lidam com esses “apagamentos”.

## VI. ASPECTOS METODOLÓGICOS

O esclarecimento de alguns aspectos metodológicos deste estudo, que vai se basear nos estágios iniciais de uma pesquisa etnográfica com *writers* de graffiti políticos, é pertinente. Para isso, é oportuno pensar no graffiti feminista como uma forma de comunicação política no espaço urbano.

É possível afirmar que uma cidade contém zonas com diferentes graus de acessibilidade ou vulnerabilidade ao graffiti. Especialista em teoria e história da arquitetura pela University College London, Sabina Andron observa que, normalmente, reivindicações legais ou territoriais influem na permanência de um graffiti em determinado local (Andron, 2016:84). Da mesma forma, o conteúdo de um graffiti pode estimular autoridades públicas a apagarem-no com maior pressa. Na opinião de Roy Harris, as inscrições e as superfícies se relacionam a partir de três variáveis: propriedade, materialidade e comunicação (em Andron, 2016: 85).

O espaço não é a única dimensão que faz parte de uma leitura do graffiti. Campos defende que “é preciso também considerar como o tempo influi nas ações de *writers*” (Campos, 2017:11). Assim, para a análise deste trabalho, são considerados aspectos espaciais, bem como temporais. É necessário verificar como se articulam as ações de *writers* de graffiti feministas de acordo com essas duas variáveis.

Dentro desse contexto, também é importante uma breve discussão sobre a forma de abordagem junto a *writers* durante esta pesquisa. O trabalho utilizou métodos etnográficos de observação participante.

A integração com *writers*, porém, não ocorreu conforme os métodos tradicionais da etnografia e sim por meio de uma etnografia multi-situada. A concepção de George E. Marcus, de construção de campo com o pesquisador a “seguir” pessoas e metáforas foi útil (Marcus, 1995: 102-109). Essa ideia é relevante quando falamos de *writers* que praticam ações em cidades universitárias, onde a mobilidade de pessoas é constante. As palavras de Campos, ao comentar a pesquisa que fez sobre graffiti em Lisboa, também são pertinentes. O autor afirma que, no trabalho, a “abordagem foi intermitente, espaçada, marcada por momentos de maior proximidade” e interrompida por atividades cotidianas do pesquisador e dos pesquisados (Campos, 2010: 37). Desse modo, foi necessário construir o trabalho a partir “de retalhos da vida de um *writer*” (Campos, 2010: 38). No presente estudo, os graffiti feministas ajudam no entendimento de realidades situadas em tempos e locais específicos na vida de *writers*, que também podem ser estudantes e/ou ativistas.

## VII. FEMINISMOS DAS PAREDES DE COIMBRA E PELOTAS

Um aspecto dos graffiti feministas em Coimbra e Pelotas é o fato de as pessoas que os produzem não serem tão marginalizadas. Somente por terem acesso à universidade, essas *writers* são de uma parcela pequena da população. É possível ainda afirmar que, em cidades onde estudantes possuem uma presença significativa, experimenta-se algum tipo de liberdade propícia à prática do graffiti. Longe dos pais, há uma tendência de *writers* se sentirem menos

oprimidas pelo controle adulto. Além disso, entre *writers* das duas cidades é comum o ativismo político.

Em Coimbra, por exemplo, mulheres envolvidas com a produção de graffiti feministas também participam de outras ações afirmativas. O mesmo ocorre em Pelotas, onde as *writers* promovem discussões políticas e enxergam no graffiti uma forma de se expressar como “ser com identidade”. Nas duas cidades, há um desejo das mulheres de “serem vistas” e de darem visibilidade às suas causas.

Entre as ocasiões em que *writers* usam os graffiti como uma forma de ganhar atenção estão os protestos. A união de diferentes pessoas em torno de uma demanda cria uma espécie de corpo coletivo, onde é possível sentir-se mais forte. Não à toa, durante manifestações é comum que se escreva nas paredes gritos de ordem ouvidos nas passeatas (Bastianello, 2015). Apesar de movimentos como esse não serem tão comuns em Pelotas, há constantes atos em defesa da igualdade de gênero em Coimbra. Na cidade portuguesa, por exemplo, palavras proferidas em coro durante uma passeata contra o assédio às mulheres, em novembro de 2016, surgiram nas paredes do trajeto da caminhada.

As mobilizações nas ruas não são suficientes para satisfazer os anseios das *writers* de Coimbra. Elas reclamam da escassez de inscrições feministas na cidade. Uma *writer* diz que na cidade “não há muitos graffiti feministas”, e acrescenta que “deveriam haver mais”.

Isso pode ocorrer porque muitos dos graffiti feministas em Coimbra não são planejados. As *writers* da cidade também fazem *tags*. Nessas ocasiões, aproveitam para escrever frases de teor feminista. Nem sempre, portanto, os graffiti feministas resultam de uma estratégia de comunicação elaborada.

Há ainda uma certa espontaneidade nas inscrições. Pessoas que não são *writers*, ou não pintam paredes de forma regular, fazem isso em situações específicas. Algumas mensagens feministas nas paredes são de autoria de *writers* ocasionais. Além disso, muitas pessoas que jamais pintaram uma parede se envolvem com o graffiti depois de irem morar em Coimbra. Em Pelotas, há *writers* que já pintavam paredes antes de frequentarem a universidade, mas muitas delas também se iniciaram no graffiti enquanto estudantes. A universidade lhes proporcionou o contato com discussões políticas e também com o graffiti. Muitas das *writers* de ambas as cidades sequer haviam segurado uma lata de spray antes de começarem a estudar.

Foi a presença em movimentos feministas que as fez pintar paredes. É possível dizer, assim, que a experiência de viver em Coimbra e Pelotas sirva como um aprendizado para algumas *writers*. Elas chegam às cidades sem a pretensão de escreverem nas paredes, mas acabam por se envolver com movimentos feministas e, depois, com o graffiti.

Uma das explicações para isso é a presença constante do graffiti no cotidiano estudantil. Um exemplo ocorreu em setembro de 2017, quando houve, em uma praça pública de Coimbra, a exibição do documentário “Girl Power”, a respeito de mulheres que fazem graffiti em várias partes do mundo. Pode-se afirmar que houve uma sessão clandestina de cinema, onde estudantes ocuparam uma praça pública sem pedir às autoridades. Em outras ocasiões, houve *workshops* de produção de *stencils* feministas, além de discussões sobre a presença das mulheres no *hip-hop*. Esses casos evidenciam que o engajamento político das *writers* de Coimbra vai além das inscrições nas paredes. Elas ocupam a cidade não apenas com o graffiti. Apesar de atividades políticas como essas serem mais raras em Pelotas, a cidade também serve como uma espécie de universidade do graffiti.

Em ambos os locais, porém, debates sobre temas como desigualdade de gênero, misoginia e o assédio a mulheres são constantes na vida das *writers*. Não surpreende, portanto, que esses assuntos estejam nas paredes:

IMAGEM 02: “ESTUPRO NÃO É REFERÊNCIA ARTÍSTICA” – PELOTAS / CAROLINE ANTUNES



IMAGEM 03: “NÃO É NORMAL TER MEDO DE ANDAR SOZINHA NA RUA” – COIMBRA / JOÃO CARVALHO

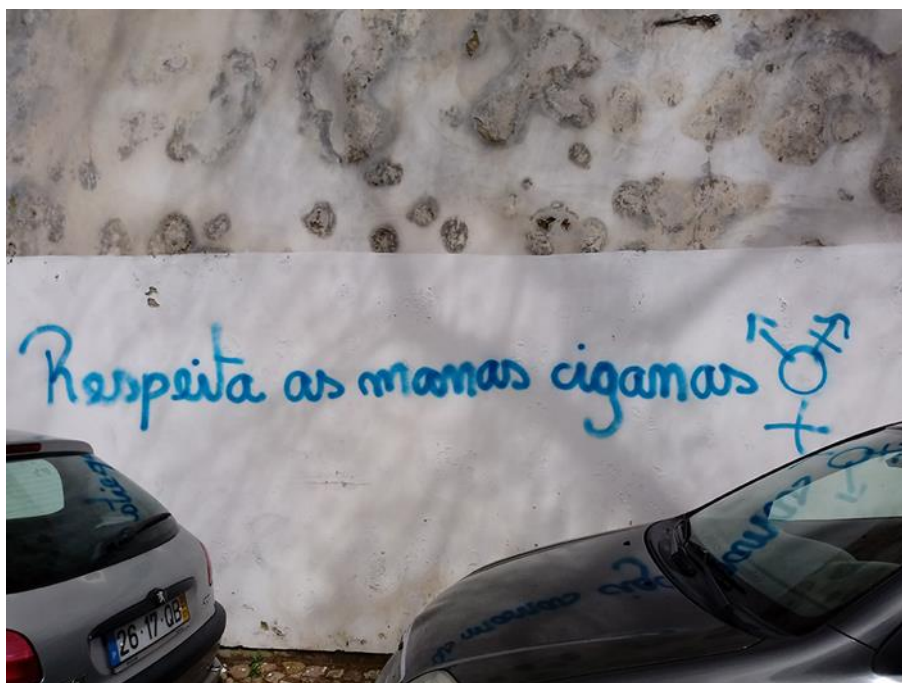


Mesmo que as *writers* de Coimbra e de Pelotas pertençam a classes sociais mais ou menos privilegiadas, onde há poucas mulheres negras, ainda é possível verificar lutas a favor de minorias étnicas:

IMAGEM 04: “RESPEITA AS PRETAS!” – PELOTAS / CAROLINE ANTUNES



IMAGEM 05: “RESPEITA AS MANAS CIGANAS” – COIMBRA / JOÃO CARVALHO



Entre as próprias *writers* de Coimbra, entretanto, há divergências na forma como corpos femininos são representados nas paredes:

IMAGEM 06: “CORPO NU” – COIMBRA / JOÃO CARVALHO



Ao comentar sobre o graffiti acima, uma *writer* disse ver o desenho com ressalvas: “O problema é que o corpo daquela mulher está muito ‘no padrão’”, pondera. Ela se refere ao corpo desenhado de acordo com critérios de beleza comuns na mídia. Esse graffiti, não seria exagero afirmar, pode estar inserido em uma lógica pós-feminista, onde há cobranças às mulheres em relação a um corpo perfeito (McRobbie, 2015). Na cidade de Coimbra, porém, é impossível falar de uma homogeneidade entre as *writers*. Um *stencil* feito no início de 2018 já apresenta uma mulher seminua, com o corpo fora dos “padrões” e a se masturbar:

IMAGEM 07: “FORA DO PADRÃO” – COIMBRA / JOÃO CARVALHO

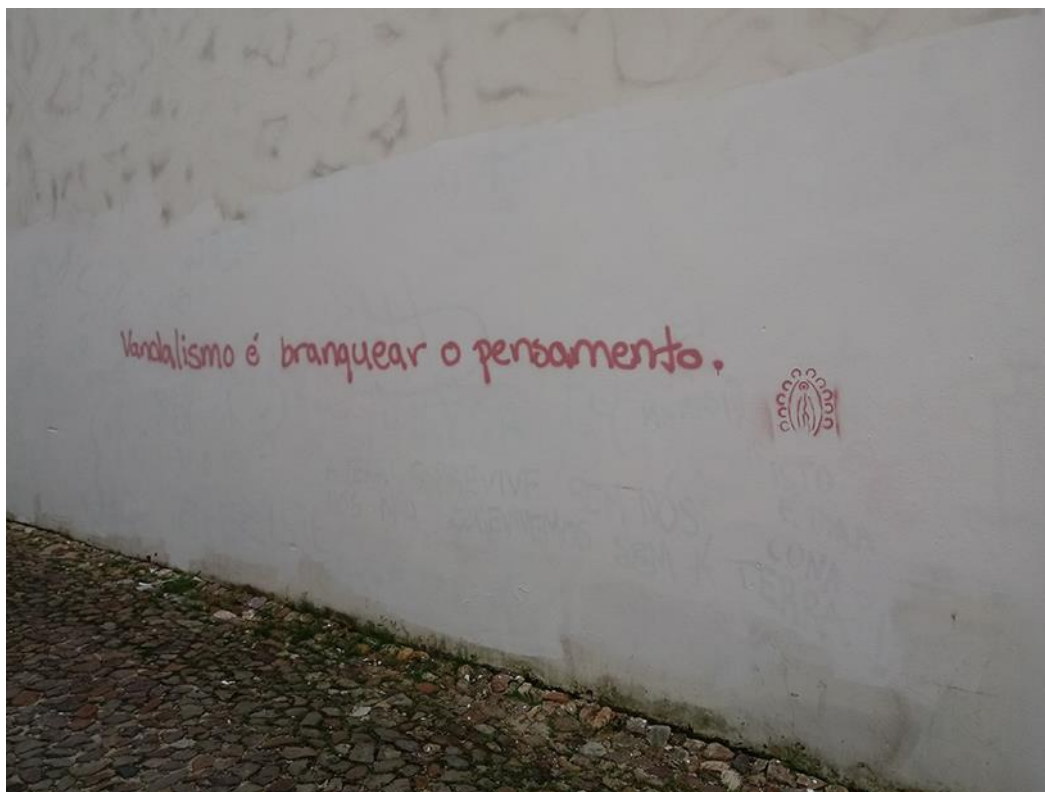


É possível inferir que as mulheres de Coimbra tenham certa relevância no graffiti local. Mas esse destaque não exclui cuidados extras. Uma *writer* da cidade afirma que não pinta sozinha nas paredes da área baixa, onde há, em tese, maiores perigos. Em Pelotas, entre as mulheres do graffiti também há uma dificuldade para se impor no espaço público, talvez ainda maior do que em Coimbra, pois não é exagero considerar Pelotas como mais ameaçadora para as *writers*. O fato é que a tomada do espaço público ainda parece ser um desafio para as mulheres. Jéssica Pabón, por exemplo, ressalta que as mulheres estão sujeitas a ameaças como assédio e violação quando pintam paredes, uma atividade predominantemente noturna. Tais riscos são ainda maiores quando os graffiti tratam de temas como a sexualidade (Pabón, 2016: 84). Ao escolherem os locais e horários para fazer graffiti, as mulheres tendem a levar em conta critérios como visibilidade, mas também a segurança. Há momentos em que o graffiti é resultado de uma oportunidade, uma brecha do poder público ou de donos de propriedades privadas. São as chamadas “fraturas” mencionadas por Certeau, quando o autor discorre sobre “táticas” que desafiam as “estratégias” de organização de uma cidade (De Certeau, 1990 [1980]: 97-106).

Em Coimbra, além do risco de captura pela polícia, há ainda de se considerar a possibilidade de que algum vizinho reconheça quem está a pintar. É comum que, à noite, *writers* escrevam em paredes de pessoas com as quais tenham alguma relação durante o dia, sejam vizinhos ou conhecidos. Há, assim, uma espécie de anonimato ambíguo, onde, diante das mesmas pessoas, *writers* assumem uma identidade pela manhã e outra à noite.

Outra peculiaridade de Coimbra é que a cidade é considerada pela UNESCO como Patrimônio da Humanidade. Nesse caso, há uma disputa, pois, as áreas onde os graffitis possuem mais visibilidade e o acesso da polícia é mais difícil são, justamente, aquelas protegidas pela UNESCO. Em maio de 2018, por exemplo, a Universidade de Coimbra iniciou uma ofensiva contra os graffitis nesses locais, com o constante apagamento de mensagens. O estopim foi uma reportagem afirmando que a cidade corria o risco de perder o título da UNESCO (DN/Lusa, 2018). Coincidência ou não, as mulheres é que parecem desafiar essa medida com mais intensidade:

IMAGEM 08: “VANDALISMO É BRANQUEAR O PENSAMENTO” – COIMBRA / JOÃO CARVALHO



A imagem acima mostra uma inscrição em referência ao branqueamento de paredes, seguida de um *stencil* com o desenho de um clitóris. As reações do poder público não ocorrem da mesma forma em Pelotas. Autoridades locais parecem menos preocupadas com graffitis, concentrados em áreas mais abandonadas, próximas à zona portuária, onde fica a universidade.

A partir desses dados, é possível afirmar que tanto em Coimbra como em Pelotas as mulheres envolvidas na cultura do graffiti possuem engajamento político além das paredes. Elas são pessoas que utilizam o graffiti para se afirmar e se fazerem presentes na cidade, ganhando o espaço público e também expressando diversas demandas, relacionadas à luta contra o assédio e também contra a xenofobia ou o racismo. Muitas dessas *writers* rejeitam também qualquer tipo de autoridade, e tentam abolir hierarquias de seus cotidianos. Nesse sentido, as palavras de Judith Butler são relevantes. A filósofa destaca que o feminismo não é uma luta isolada, pois “também tem sua própria crítica ao militarismo e ao autoritarismo, que em geral são formas masculinas de poder” (em Oliveira e Lima, 2017).

A luta das *writers*, no entanto, não é uniforme. Ainda há algumas limitações e algumas contradições dentro da cultura, onde praticantes do graffiti também possuem demandas individuais e conservam entre si uma certa sensação de autossuficiência. Isso evidencia uma

certa influência das ideias pós-feministas nessa cultura. As mulheres do graffiti em Pelotas e em Coimbra fazem parte de uma camada privilegiada da população e, ao mesmo tempo, conjugam lutas contra desigualdades com desejos de autonomia. No entanto, como Foucault ressalta, “não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes” (Foucault, 1999 [1978]: 94).

## VIII. CONCLUSÕES

Este trabalho verificou como *writers* de duas cidades universitárias utilizam o graffiti para divulgar ideias feministas. Foi possível evidenciar uma tendência de *writers* de graffiti feministas de Coimbra e Pelotas a se envolver com diferentes questões políticas. Escrever nas paredes é apenas uma das formas de ativismos usadas por *writers* feministas nas duas cidades, embora em Coimbra haja um maior envolvimento delas em outros tipos de ações políticas.

Tais fatos levam a crer que a luta contra um “duplo apagamento” pelas *writers* feministas de Coimbra e Pelotas é, também, uma forma de lutar contra possíveis esvaziamentos políticos em tempos de “neoliberalismo de gênero”. Inseridas em um contexto universitário, as *writers* de ambas as cidades tentam se afirmar individualmente e, ao mesmo tempo, recusam, de modo mais ou menos assertivo, as lógicas neoliberais que pregam o individualismo como superação de desigualdades. É possível afirmar, assim, que as ações de *writers* de ambas as cidades resistem a uma despolitização do feminismo, ocupando o espaço público e trazendo o tema da desigualdade de gênero para o cotidiano de quem frequenta esses locais.

## IX. BIBLIOGRAFIA:

Abreu, Gilberto de. 2015. Grafite x Pichação: Qual a Diferença? In: MultiRio (24/07/2015). Disponível em: <http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/artigos/2972-grafite-x-picha%C3%A7%C3%A3o-qual-a-diferen%C3%A7a> [último acesso em: 14/10/2017].

Agência Lusa. 2018. Câmara de Coimbra admite videovigilância na Alta para combater pichagens. Em: *O Observador* (14/05/2018). Disponível em: <https://observador.pt/2018/05/14/camara-de-coimbra-admite-videovigilancia-na-alta-para-combater-pichagens/> [último acesso em: 22/05/2018].

Al-Khawaldeh, Nisreen Najji et al. 2017. An Exploration of Graffiti on University’s Walls: A Corpus-Based Discourse Analysis Study. Em: *Indonesian Journal of Applied Linguistics*, Vol. 7 No. 1, May2017, pp. 29-42. Disponível em: <http://ejournal.upi.edu/index.php/IJAL/article/view/6856> [último acesso em: 22/05/2018].

Alexandrakis, Othon. 2016. Incidental Activism: Graffiti and Political Possibility in Athens, Greece. Em: *Cultural Anthropology*, no. 2 (2016): 272–296. Disponível em: <https://culanth.org/articles/809-incident-activism-graffiti-and-political> [último acesso em: 20/12/2017].

Andron, Sabina. 2016. Interviewing Walls – Towards a Method of Reading Hybrid Surface Inscriptions. Em: Avramidis, K. e Tsilimpounidi, M (eds) – *Graffiti and Street Art – Reading, Writing and Representing the City*. Londres: Routledge.



Antonio, Thais. 2017. Entrevista: Pedro Russi. Em: *Projeto Lupa* (26/01/2017). Disponível em: <https://lupa.atavist.com/entrevista-pedro-russi> [último acesso em: 20/12/2017].

Antunes, Caroline Müller e Margarites, Ana Paula Freitas. 2017. A mulher, a cidade e o muro - O reconhecimento do traço feminino nos muros pelotenses. Em: *PIXO – Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade*, n1, vol 1, outono de 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/pixo/issue/download/634/77> [último acesso em: 20/12/2017].

Barthes, Roland. 2002 [1979]. Cy Twombly ou “Non multa sed multum”. Em: Lambert, Yvon (ed.) – *Cy Twombly. Catalogue raisonné des oeuvres sur papier*. Disponível em: [http://etyen.be/sites/default/files/professeur/r.barthes\\_cytwombly.pdf](http://etyen.be/sites/default/files/professeur/r.barthes_cytwombly.pdf) [último acesso em: 08/05/2018].

Bastianello, Tainara A.B. 2015. *Grafismos Urbanos: Mensagens Políticas em Grafites e Pichações na Região Central de Porto Alegre*. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/4689/Tainara+Andressa+Becker+Bastianello.pdf;jsessionid=AB1835931B397276B332F193C119996F?sequence=1> [último acesso em: 30/05/2018].

Boere, Natália. 2018. Aviso de que Jesus Cristo está Vindo Intriga Cariocas. Em: O Globo (15/03/2018). Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/aviso-de-que-jesus-cristo-esta-vindo-intriga-cariocas-22490984> [último acesso em: 22/04/2018].

Bourdieu, Pierre. 2012 [1998]. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Butler, Jess. 2013. For White Girls Only? Postfeminism and the Politics of Inclusion. Em: *Feminist Formations*, Volume 25, edição 1, primavera de 2013, pp. 35-58. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/504602> [último acesso em: 10/04/2018].

Butler, Judith. 1992. Contingent Foundations: Feminism and the Question of “Postmodernism”. Em: Butler, J. e Scott, J.W. (eds.) – *Feminists Theorize the Political*. Nova Iorque: Routledge.

Campos, Ricardo. 2010. *Porque Pintamos a Cidade?* Lisboa: Fim de Século.

\_\_\_\_\_. 2012. A pixelização dos muros: graffiti urbano, tecnologias digitais e cultura visual contemporânea. Em: *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, pp. 543-566, maio/ago. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/12338> [último acesso em: 20/12/2017].

\_\_\_\_\_. 2016. From Marx to Merkel: political muralism and street art in Lisbon. Em: Ross, Jeffrey Ian (ed.) 2016 - *Routledge Handbook of Graffiti and Street Art*. Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_. 2017. O Espaço e o Tempo do Graffiti e da Street Art. Em: *Cidades, Comunidades e Territórios*, 34 (Jun/2017), pp. 1 – 16. Disponível em: <http://revistas.rcaap.pt/cct/article/view/10543> [último acesso em: 20/12/2017].

De Certeau, Michel. 1990 [1980]. *A Invenção do Cotidiano – Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes.

DN/Lusa. 2018. Pichagens põem em risco classificação da UNESCO. Em: *Diário de Notícias* (18/05/2018). Disponível: <https://www.dn.pt/portugal/interior/pichagens-em->

coimbra-poem-em-risco-classificacao-da-unesco---direcao-regional-9354192.html [último acesso em: 30/05/2018].

Foucault, Michel. 1996 [1970]. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

\_\_\_\_\_. 1999 [1978]. *História da Sexualidade 1 – A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Fraser, Nancy. 2013. How Feminism Became Capitalism's Handmaiden – And How To Reclaim It. Em: *The Guardian* (14/10/2013). Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal> [último acesso em: 11/05/2018].

Galeano, Eduardo. 2002. *O Teatro do Bem e do Mal*. Porto Alegre: L&PM.

Ganguly, Somrita. 2015. Painting Resistance: A Study of the Political Graffiti in Jawaharlal Nehru University. Em: *Chitrolekha International Magazine on Art and Design*, Vol. 5, No. 1, 2015. Disponível em: [www.chitrolekha.com/V5/n1/18\\_Painting\\_Resistance\\_JNU.pdf](http://www.chitrolekha.com/V5/n1/18_Painting_Resistance_JNU.pdf) [último acesso em: 22/05/2018].

Gari, Joan. 1995. Talking Walls: A Semiotic Approach to Graffiti. Em: *Eutopías, 2ª Época – Documentos de Trabalho*. Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo & Departamento de Teoría de las Lenguatges: Universidade de València. Disponível em: [http://www.borriana.org/gari/Talking\\_Walls\\_by\\_Joan\\_Gari.pdf](http://www.borriana.org/gari/Talking_Walls_by_Joan_Gari.pdf) [último acesso em: 01/05/2018].

Gill, Rosalind. 2016. Post-postfeminism?: new feminist visibilities in postfeminist times. Em: *Feminist Media Studies*, 16:4, pp. 610-630. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14680777.2016.1193293> (último acesso: 05/04/2018).

\_\_\_\_\_. 2017. The Affective, Cultural and Psych Life of Postfeminism: A Postfeminist Sensibility 10 Years On. Em: *European Journal of Cultural Studies*, Vol 20 (06), pp. 606-626. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1367549417733003> [último acesso em: 11/05/2018].

Gitahy, Celso. 2011 [1999]. *O Que é Graffiti*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Lafrance, Adrienne. 2016. Pompeii's Graffiti and the Ancient Origins of Social Media. Em: *The Atlantic* (29/03/2016). Disponível em: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/03/adrienne-was-here/475719/> [último acesso em: 20/12/2017].

Ley, David e Cybriwsky, Roman. 1974. Urban Graffiti as Territorial Markers. Em: *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 64, No. 4 (Dec., 1974), pp. 491-505. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2569491> [último acesso em: 20/12/2017].

Lombard, Kara-Jane. 2013. Men Against the Wall: Graffit(ed) Masculinities. Em: *The Journal Of Men's Studies*, Vol. 21, No 2, Primavera 2013, pp. 178-190. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.3149/jms.2102.178> [último acesso em: 21/03/2018].

Machado, Leandro. 2016. Pichação política ganha força e estampa ruas, muros e paredes de SP. Em: *Folha de São Paulo* (04/10/2016). Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/10/1819569-pichacao-politica-ganha-forca-e-estampa-ruas-muros-e-paredes-de-sp.shtml> [último acesso em: 30/05/2018].

Magalhães, Mário. 2012. *Marighella – O Guerrilheiro que Incendiou o Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Em: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24 (1995), pp. 95-117 . Disponível em: [http://anthro.vancouver.wsu.edu/media/Course\\_files/anth-490-edward-hagen/marcus-1995-ethnography-in-of-the-world-system\\_the-emergence-of-multi-sited-ethnography.pdf](http://anthro.vancouver.wsu.edu/media/Course_files/anth-490-edward-hagen/marcus-1995-ethnography-in-of-the-world-system_the-emergence-of-multi-sited-ethnography.pdf) [último acesso em: 20/06/2017].

McRobbie, Angela. 2004. Post-feminism and Popular Culture. Em: *Feminist Media Studies*, Vol. 4, N° 3, pp. 255-264. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1468077042000309937?journalCode=rfms20> [último acesso em: 13/04/2018].

\_\_\_\_\_. 2015. Notes on the Perfect – Competitive Femininity in Neoliberal Times. Em: *Australian Feminist Studies*, Vol. 30, No 83, pp. 3-20. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08164649.2015.1011485> [último acesso em: 22/04/2018].

Morin, Edgar e Wieviorka, Michel. 2018. La réalisation d'un événement impossible - Entretien avec Edgar Morin. Em: *Socio*, 10: 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/socio/3124> [último acesso em: 30/05/2018].

Notícias de Coimbra. 2018. Intervenção Artística dá Vida ao Caixote de Luxo. Em: Notícias de Coimbra (23/04/2018). Disponível em: <https://www.noticiasdecoimbra.pt/intervencao-artistica-da-vida-ao-caixote-de-luxo/> [último acesso em: 23/04/2018].

Oliveira, Tony. e Lima, José. Antonio. 2017. Judith Butler: O ataque ao gênero emerge do medo das mudanças. Em: *Carta Capital* (06/11/2017). Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/judith-butler-o-ataque-ao-genero-emerge-do-medo-das-mudancas> (último acesso em: 24/01/2018).

Oliveira, Roberto e Wainer, João. 2009. *Pixo*. Sindicato Paralelo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=skGyFowTzew> [último acesso em: 14/10/2017].

Pabón, Jéssica. 2016. Ways of being seen: gender and the writing on the wall. Em: Ross, Jeffrey Ian (ed.) 2016 - *Routledge Handbook of Graffiti and Street Art*. Londres: Routledge.

Pagès, Yves. 2017. *Tiens, Ils Ont Repeint! 50 Ans D'Aphorismes Urbains De 1968 à Nous Jours*. Paris: La Découverte.

Pereira, Lorryne Alves e Costa, Gustavo Villela. 2014. Os Muros Falam: Pichação como Forma de Expressão do Movimento Estudantil Dentro da UFMS. Em: *Caderno de Resumo da IX Semana das Ciências Sociais da UFMS*. Disponível em: <http://files.semana-das-ciencias-sociais-ufms.webnode.com/200000124-f1285f2220/Caderno%20de%20resumo.pdf> [último acesso em: 20/12/2017].

Peteet, Julie. 1996. The Writing on the Walls: The Graffiti of the Intifada. Em: *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 2 (maio, 1996), pp. 139-159. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/656446?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/656446?seq=1#page_scan_tab_contents) [último acesso: 14/10/2017].

Presidência da República. 2011. *Lei 12.408, de 25 de Maio de 2011*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2011/lei/112408.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112408.htm) [último acesso em: 30/05/2018].

Procuradoria-Geral Distrital de Lisboa. 2013. *Lei 61/2013, de 23 de agosto*. Disponível em: [http://www.pgdlisboa.pt/leis/lei\\_mostra\\_articulado.php?nid=1972&tabela=leis](http://www.pgdlisboa.pt/leis/lei_mostra_articulado.php?nid=1972&tabela=leis) [último acesso: 14/10/2017].

Rodrigues, Aníbal. 2018. Obra Museu, de Francisco Tropa, alvo de vandalismo. Em: *Jornal de Notícias* (23/04/2018). Disponível em: <https://www.jn.pt/local/noticias/coimbra/coimbra/interior/obra-museu-de-francisco-tropa-alvo-de-vandalismo-9279572.html> [último acesso em: 22/05/2018].

Rottenberg, Catherine. 2013. The Rise of Neoliberal Feminism. *Cultural Studies* (2013). Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502386.2013.857361> [último acesso em: 09/04/2018].

Simões, José Alberto e Campos, Ricardo. 2016. Articulações entre a rua e o digital nas práticas culturais juvenis: os casos do rap de protesto e graffiti ilegal em Portugal. Em: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 18, no 43, set/dez 2016, p. 272-299. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-018004312> [último acesso em: 20/12/2017].

Sluka, Jeffrey A. 1996. Writings on the Wall - Peace process images, symbols and murals in Northern Ireland. Em: *Critique of Anthropology* 16(4): 381-387, dezembro de 1996. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/249628698\\_Peace\\_process\\_images\\_symbols\\_and\\_murals\\_in\\_Northern\\_Ireland](https://www.researchgate.net/publication/249628698_Peace_process_images_symbols_and_murals_in_Northern_Ireland) . [último acesso em: 20/12/2017].

Solova, Olga et al. 2016. E se as Paredes Falassem? Análise Discursiva de Inscrições no Espaço Público Urbano de Coimbra. In: *CESContexto*, número 15 (maio de 2016). Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/302926152\\_E\\_se\\_as\\_paredes\\_falassem\\_Analise\\_discursiva\\_de\\_inscricoes\\_no\\_espaco\\_publico\\_urbano\\_de\\_Coimbra](https://www.researchgate.net/publication/302926152_E_se_as_paredes_falassem_Analise_discursiva_de_inscricoes_no_espaco_publico_urbano_de_Coimbra) [último acesso: 14/10/2017].

Spivak, Gayatri C. 2010 [1988]. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Vincelot, Sophie. 2015. L'histoire Secrète du Street Art en France. In: *Le Figaro* (17/08/2015). Disponível em: <http://www.lefigaro.fr/arts-expositions/2015/08/15/03015-20150815ARTFIG00002-l-histoire-secrete-du-street-art-en-france.php> [último acesso: 14/10/2017].

## X. ÍNDICE DE IMAGENS:

Imagem 1: Tanto Museu... Coimbra / Notícias de Coimbra

Imagem 02: “Estupro não é referência artística” – Pelotas / Caroline Antunes.

Imagem 03: “Não é normal ter medo de andar sozinha na rua” – Coimbra / João Carvalho.

Imagem 04: “Respeita as pretas!” – Pelotas / Caroline Antunes.

Imagem 05: “Respeita as manas ciganas” – Coimbra / João Carvalho.

Imagem 06: “Corpo Nu” – Coimbra / João Carvalho.

Imagem 07: “Fora do Padrão” – Coimbra / João Carvalho.

Imagem 08: “Vandalismo é branquear o pensamento” – Coimbra / João Carvalho.

**PAREDES VERTICALES EN MÉXICO,  
¿UNA OPORTUNIDAD TURÍSTICA-RECREATIVA  
PARA LAS COMUNIDADES RURALES?**

Kovács, Barbara  
Gutiérrez Yurrita, Pedro Joaquín

# PAREDES VERTICALES EN MÉXICO, ¿UNA OPORTUNIDAD TURÍSTICA-RECREATIVA PARA LAS COMUNIDADES RURALES?

## I. INTRODUCCIÓN

La derrama económica de los viajes y turismo en México contabilizó el 16% del PIB en 2017, siendo el rubro económico que más creció en la última década, así como el de mayor proyección de crecimiento en el futuro, con una tasa estimada que va del 3.0% anual en 2018 hasta el 17.9% para el 2028 (World Travel & Tourism Council 2018). El crecimiento mundial de la escalada en roca va en el mismo tenor, como actividad recreativa-deportiva de montaña (Tahir y Caber 2016; com. pers. Alan González, 08 de agosto de 2017). El auge de esta actividad en México se debe, como señalan Kovács y Gutiérrez-Yurrita (2018), a la compleja geología del país y a que se ha consolidado la escalada como un deporte de moda, pero con un fuerte empuje para posicionarse como deporte de tendencia. Además, hay que tener en cuenta que este gran deporte puede practicarse en casi todo el territorio mexicano a lo largo de todo el año debido a su clima moderado.

La geomorfología de México es interesante para los escaladores porque presenta grandes y variados retos, desde dominar por primera vez una alta pared vertical hasta alcanzar la cima de una roca con alto grado de exigencia. El centro de México está dominado por las elevaciones más altas del país, configurando paisajes de formas caprichosas muy sugerentes a los escaladores. Estos paisajes de montaña son ideales para actividades recreativo-deportivas que en su conjunto moldean nuevas oportunidades turísticas ambientalmente sostenibles (Kovács y Gutiérrez-Yurrita 2017).

La transformación continua de nuestro entorno y los cambios socio-culturales en los paisajes de montaña, no siempre son fáciles de evaluar o no necesariamente están en el centro de atención de los investigadores, las autoridades o el turismo, como es el caso de las actividades recreativas de montaña. Sin embargo, es indispensable observar los cambios de uso de suelo mediante nuevas actividades humanas para garantizar su manejo adecuado y sostenible, así como la conservación de los espacios naturales, más aún si se trata de parques naturales que albergan el patrimonio natural del país, en especial cuando se trata de territorios cercanos a grandes núcleos urbanos, como la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. Por tanto, es pertinente revisar cómo han transformado las actividades deportivas al aire libre los paisajes rocosos de las montañas del Centro de México, una región con más de 22 millones de habitantes. El objetivo principal es analizar hasta qué punto la escalada de paredes verticales en ambientes naturales (rocas) en México representa una oportunidad turística-recreativa para las comunidades rurales.

## II. METODOLOGÍA

El trabajo se desarrolló con dos tipos de estudios, uno histórico, recabando información acerca de la relación que puede haber entre el turismo y la escalada en roca, como actividad detonadora de nuevas maneras de conservar los paisajes geológicos y generar riqueza en la localidad. Y el segundo trabajo fue empírico con información prospectiva y exploratoria.

El método empírico consistió en trabajo de campo donde se aplicaron técnicas tradicionales de la antropología social, como la observación participativa, la documentación de precios, instalaciones y reglamentos, conversaciones informales sobre historia del lugar y situación actual con los usuarios de cada zona. Los sitios se visitaron dos veces (Tabla 1) y para este estudio se eligieron con base en: 1) la accesibilidad para que los investigadores lleguen a ellos en varias ocasiones; 2) que sean ejemplos de diferentes ecosistemas geológicos del centro de México; 3) que los lugares muestren un elemento social o geológico importante (Tabla 2).

TABLA 1. SITIOS Y FECHAS DE TRABAJO EN CAMPO

Área de estudio	Primera visita	Segunda visita
Las Ventanas	27 de mayo 2017	03 de junio 2017
Los Dinamos	21 de enero 2018	24 de marzo 2018
Jilotepec	16 de diciembre 2017	13 de enero 2018
Peña de Bernal	06 de mayo 2015	13 de octubre 2015

La fisiografía del centro de México es de las más antiguas de México, con formaciones geológicas de la región Paleártica fusionadas con algunas formaciones geológicas más modernas de la región Neártica en la formación predominantemente calcárea del Doctor, entre los Estados de Hidalgo y Querétaro, desde el Cretácico inferior, hace 145 millones de años (Carrillo 1981), la cual se deforma gracias a la orogenia de Laramide durante el Cretácico superior, hace aproximadamente 93 millones de años (Cerca *et al.* 2005) y, más recientemente se modifica con los derrames magmáticos de la Faja Volcánica Transmexicana en el Cenozoico hace unos 65 millones de años (Morán *et al.* 2006). Con esto, lo que queremos decir es que el Centro de México es un lugar paradisíaco para los escaladores de paredes rocosas en ambientes totalmente naturales y medianamente antropofizados. En la Tabla 2 se muestran los sitios de muestreo con algunas de sus características más relevantes para los escaladores de paredes rocosas naturales.

TABLA 2. DESCRIPCIÓN DE LOS SITIOS PARA EL ESTUDIO EMPÍRICO

Nombre del sitio de escalada	Ubicación	Tipo de terreno	Elemento socio-geológico importante
Las Ventanas	Hidalgo	Predio privado en un Parque Nacional	Elevaciones más altas del Parque Nacional El Chico y cuna de la escalada en roca en México.
Los Dinamos	Ciudad de México	Tierras comunales	Pulmones verdes de la Ciudad de México, parque ecoturístico importante y zona(s) de escalada más grande de la ciudad.
Jilotepec	Estado de México	Tierras comunales en un bosque municipal	Atracción turística- recreativa del Municipio de Jilotepec y zona de escalada más grande del centro del país.
Peña de Bernal	Querétaro	Terreno privado	Tercera peña más alta del mundo.

### III. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

#### III.1 *Relación entre turismo y escalada de paredes rocosas naturales*

La diversificación del turismo es uno de los objetivos más importantes en las estrategias del desarrollo turístico de México (SECTUR 2000: 12). Ramas como turismo cultural, turismo de naturaleza, de aventura y ecoturismo caen dentro del llamado turismo sostenible y todos tienen la similitud de que se desarrollan en ambientes naturales con poco o moderado grado de alteración humana (Gobierno de la República 2013). El turismo sostenible presenta grandes oportunidades de desarrollo local en el país, muchas de las cuales, a la fecha, están insuficientemente aprovechadas debido a una política desarticulada entre lo que es el turismo actual, un turismo más responsable ambiental y socialmente, y el turismo tradicional de sol y playa con grupos *prime* (Medina y Gutiérrez-Yurrita 2016).

Las políticas del desarrollo turístico identifican la escalada como actividades realizadas en un marco de turismo alternativo, rama del turismo poco identificada con los tipos tradicionales de turismo. Esto es, su posicionamiento poco claro no permite diferenciar si la actividad pertenece al turismo deportivo y debe tratarse como tal, junto al turismo de carreras de fórmula 1 o de fútbol;



o si pertenece al turismo sostenible y entonces tiene una tipología diferente, más cercana al turismo rural, ecoturismo o al turismo de aventura, por realizarse en plena naturaleza con alto riesgo inherente a la actividad misma, donde hay comunidades de pueblos originales con actividades primordiales orientadas a la agricultura. Bajo la acepción de turismo de aventura, donde se suele colocar la escalada en roca con mayor frecuencia, se entiende que la actividad deportiva tiene como objeto realizar actividades recreativas, asociadas a desafíos impuestos por la naturaleza (SECTUR 2004: 26). Definición simplista que reduce el viaje del turista a una sola actividad, con un único objetivo. En el caso del escalador de rocas, como objetivo central desea vencer ciertas paredes rocosas en los paisajes de montaña; pero tiene otros objetivos asociados que cumple con otras actividades durante su viaje, tales como visitar centros históricos, degustar platos nuevos de comida tradicional, probar bebidas de la región, convivir con la gente local, aprender de su forma de vida y tradiciones (Kovács y Gutiérrez-Yurrita 2017). En síntesis, el turismo como concepto moderno tiene muchos puntos de vista para definirlo, como si fuese cada uno de ellos una arista de un poliedro; poliedro con vértices muy cercanos entre sí de tal manera que la diferencia entre un punto de vista y otro es muy estrecha. Dada la riqueza de actividades que desarrolla un viajero que persigue aventuras, ya que busca tener experiencias que combinen aventura con educación y recreo, hay mucha confusión en la aplicación del término turismo de aventura (Gómez y Dredge 2003). En este sentido, nosotros no perdemos de vista que un escalador de rocas es un deportista que ama la roca y la siente, antes de querer dominarla; sabe que el reto está en no dejarse dominar por la roca, sino en establecer un dominio mutuo, para lo cual, debe conocerla físicamente y entender la relación de la roca con la gente local en el contexto más amplio del paisaje geológico (Kovács y Gutiérrez-Yurrita 2017). Quizá, por este acercamiento tan personal entre escalador, roca, sociedad local y paisaje geológico, se deba considerar esta actividad deportiva como una rama nueva del turismo sostenible, el turismo responsable (Medina y Gutiérrez-Yurrita 2016).

En el marco político de conservación biológica en México, existe un apoyo importante para los proyectos turísticos sostenibles en áreas naturales protegidas, dentro del programa de desarrollo de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), con apoyo técnico de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO). Los programas de manejo de las áreas naturales protegidas de montaña, invita tanto a empresas turísticas como a comunidades locales a generar proyectos turísticos de forma integrada con el entorno natural y coordinada entre ellos (Gutiérrez-Yurrita *et al.* 2012). La planificación turística es un proceso racional y ordenado que tiene como meta alcanzar un desarrollo turístico sostenible (Osorio-García 2006). Sin embargo, a pesar de que ambos ámbitos políticos, el turístico, encabezado por la Secretaría de Turismo, y el de conservación biológica, dirigido por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, invierten en y buscan un desarrollo rural integral mediante la creación de nuevos productos turísticos, no existe una política transversal de facto entre las dos instituciones, debido a problemas de jerarquía en la función pública de índole administrativo para implementar lineamientos de desarrollo sostenible (Wong-González 2009). Esta desarticulación entre instituciones administrativas acarrea efectos negativos para los medios natural y social, porque hay duplicidad de recursos económicos en un mismo sitio encaminados a promover actividades diferentes, no necesariamente compatibles entre ellas, generando, de esta forma, sobre-explotación, destrucción del hábitat, cambios en el paisaje, contaminación y más pobreza económica (Gómez y Dredge 2003). Un turismo bien planificado puede: 1) lograr progreso económico sin perjudicar el patrimonio natural; 2) crear oportunidades de empleo y generación de riqueza a los locatarios; 3) fomentar la educación dirigida al respeto por la naturaleza (Gómez y Dredge 2003).

El concepto del turismo responsable corresponde más a la forma en que el escalador aprovecha su entorno y viaja a sus lugares de interés, siendo un agente activo en la conservación del entorno natural y del patrimonio paisajístico geológico, se podría decir que es una rama del turismo alternativo, considerando una tipología tradicional de clasificación del turismo y sus tendencias (Kovács y Gutiérrez-Yurrita 2017). El turismo responsable es integrador de actividades «[...] interactuar con gente nativa, conservar recursos, minimizar residuos, promover el uso de distintos medios de transporte, respetar la cultura, tradición y la población del lugar; ser portavoces

de la necesidad de una conciencia ecológica con actitudes éticas, responsables y eliminar el consumismo, generando recursos a las comunidades locales» (Álvarez *et al.* 2013: 56).

Los códigos de ética y recomendaciones del comportamiento de los deportistas escaladores escritos en la Declaración de Tirol (2002) y ratificados en el manifiesto del escalador (UIAA 2015), respaldan la idea de que el turismo de escalada en roca sea un turismo responsable. Pero el turismo responsable no sólo es responsabilidad del escalador, sino también de las autoridades locales, de las agencias de viajes que promuevan esta actividad, de las asociaciones deportivas y académicas y, en especial, de la comunidad que acogerá al escalador. Todos los actores involucrados deben entender el concepto, prepararse para cumplir con su rol, y asumir una conducta ética en todos sus actos para generar un ambiente social bajo la cultura de paz que propicie el beneficio de todos en armonía con la naturaleza (Kovács y Gutiérrez-Yurrita 2018). La escalada en roca, entendida así, es mucho más que un deporte, es un estilo de vida que tiene, además, valores añadidos como terapéuticos, recreativos (Dumont 2011).

### III.2 *El valor de la escalada de paredes rocosas naturales para la comunidad local*

Debates filosóficos, económicos, ecológicos y sociales se han desarrollado para definir qué es el valor en la naturaleza y cómo valorar un ecosistema. Todos ellos están inconclusos, pero se ha llegado al acuerdo de que, de valor incalculable a precio en el mercado, hay una enorme distancia que no salvaremos jamás, pero que al menos, nos ayudará a apreciar la naturaleza (Gutiérrez-Yurrita 2007). Pagar el precio por ir a un lugar paradisíaco, será diferente que pagar por un viaje a una naturaleza más antropofizada y concurrida de turistas. El valor de la naturaleza se ha tratado, por tanto, de dividir en tres rubros: valor instrumental, valor antropocéntrico y valor utilitario (Boyd y Banzhaf 2007).

El valor instrumental del ambiente para México se aprecia en la política nacional desde la administración pública iniciada en 2001, al ser instrumento para aliviar la pobreza al establecer que el ambiente es prioritario para el Ejecutivo Federal, toda vez que el desarrollo de la Nación sería insostenible si no se protegen los recursos naturales con los que cuenta el país. Bajo esta premisa, el Programa Nacional de Medio Ambiente y Recursos Naturales estableció que detener y revertir el deterioro ambiental acumulado es una tarea prioritaria para la seguridad nacional, incorporando en todos los ámbitos de la sociedad y de la función pública, criterios e instrumentos que aseguren la óptima protección, conservación y aprovechamiento de los recursos naturales. De esta forma, en el Programa Nacional Forestal se estableció desde el 2001, el numeral 3.9, que establece cómo aprovechar el mercado de Servicios Ambientales (Gutiérrez-Yurrita 2006); la actualización de dicho programa, realizada en 2014, se establece en el numeral 5 que se incrementará el gasto público en el pago por servicios ambientales de 2.8 a 3 millones en 2018 (CONAFOR 2014-2018). En el caso concreto de la escalada en roca, el valor conceptual de la naturaleza es de tipo antropocéntrico bajo la perspectiva del escalador y utilitario, en el punto de vista de la sociedad local.

Entrando en materia de cómo valorar los servicios ambientales de manera práctica, para el desarrollo de la escalada en roca se entiende que la actividad conlleva impactos positivos y negativos. Los impactos negativos están asociados al posible deterioro que el escalador cause en los hábitats rocosos que escala, así como en los cambios culturales que provoque en las sociedades locales. Mientras que los impactos positivos están asociados a la derrama económica que genera su actividad de manera integral. Este último aspecto es el más estudiado para la escalada en roca como se aprecia en la Tabla 3. La enorme variación de ambientes en donde se desarrolla la escalada en roca, en particular, y el turismo alternativo, en general, hacen difícil tener una metodología estandarizada para la evaluación de los impactos positivos. Los métodos más comunes en la economía ambiental<sup>1</sup> son: 1) valoración directa, que incluye los precios del mercado, mercados

---

<sup>1</sup> Aunque hay estudiosos que establecen una diferencia entre economía ambiental, economía ecológica y ecología económica, nosotros en este caso tomamos como sinonimia las tres vertientes de valoración porque en esencia los métodos que reseñamos son similares, aunque no así, su origen y objetivo final.

experimentales y valoración contingente; 2) valoración indirecta, que incluye el método del costo evitado, costo de viaje, precios hedónicos; 3) métodos basados en atributos del sitio a visitar; y 4) métodos basados en la oferta de bienes y servicios (Linares y Romero 2008). La ventaja de los estudios que hemos escogido es que se desarrollaron con metodologías similares y sus resultados pueden compararse, incluso, con los datos de nuestro trabajo empírico.

El método de costo de viaje (MCV) es el más usado para la valoración económica de la escalada en roca, implica evaluar el monto que una persona está dispuesta a pagar para viajar y desarrollar su actividad preferida, también se incluye el método para saber cuánto está dispuesta esa persona a pagar para la conservación del área natural que visita y el gasto monetario que genera en la localidad. El deporte de escalar paredes verticales naturales (rocas) genera un impacto económico positivo a la comunidad local en los sitios de escalada, por pequeño que este parezca comparándolo con la derrama que dejarían otras actividades. Grijalva y colaboradores (2002) en un estudio realizado en tres regiones muy diferentes en cultura y estatus económico (EE.UU., Escocia y los Alpes) encontraron que la disposición a pagar de los entrevistados no siempre cubre los gastos totales para el mantenimiento o conservación de los parques o regiones montañosas, de tal forma que éstos deben ser necesariamente subvencionados por el Estado o por los gobiernos locales. La gestión ambiental debe ser intervencionista, siendo la conservación de las áreas naturales el primer esbozo de la intervención del estado en materia ambiental (Cairncross 1993). Este argumento es más contundente en países con estándares de vida más bajos, como México (Tabla 3).

TABLA 3. ESTUDIOS DE VALORACIÓN ECONÓMICA DE LA ESCALADA EN ROCA

<b>Año de recopilación de datos</b>	<b>Fuente</b>	<b>Métodos e instrumentos</b>	<b>Lugar</b>	<b>Gasto /día/ persona en \$US</b>	<b>Gasto /día/ persona con pernoctación en \$US</b>
1993	Shaw y Jakus (1996)	MCV	Mohonk Preserve, Estado de Nueva York, EEUU	\$11-\$26	-
1994	Ekstrand		Eldorado Canyon		\$40-49
2002	Hobbs (2002)	Encuestas en campo y evaluación con IMPLAN <sup>2</sup>	Red River Gorge, Kentucky, EEUU	\$28.17	-
2002	Scarpa y Thiene (2004)		Alpes norestes, Europa	\$3.5-\$30	-
2004	Morris (2007)	Observación de visitantes y aplicación de encuestas en campo	Squamish, British Columbia, Canadá	\$20.76	\$31.20
2003	Sims y Hodges (2004)	Encuestas en campo y en línea, MCV	Obed Wild and Scenic River, Tennessee, EEUU	-	\$46.20
2015-2016	Bailey <i>et al.</i> (2016)	Encuestas en campo y evaluación con SPSS <sup>3</sup> e IMPLAN	Chattanooga, Tennessee, EEUU	-	\$178
2006	Martínez-Cruz y Sainz-Santamaría (2017)	Encuestas en campo, MCV	Los Dinamos, Ciudad de México, México	\$2-6	-

2 IMPLAN: Es un software para el análisis de impacto económico para la planificación.

3 SPSS: Statistical package for the social sciences, es un software para la realización de análisis estadísticos aplicados.

Aunque la escalada en roca se tiene contemplada en los programas de manejo de algunas áreas naturales protegidas en México, como el Parque Nacional El Chico (Hidalgo), no existe realmente una estrategia de manejo (CONANP 2005). Sólo se han encontrado datos del impacto económico del deporte de escalar paredes rocosas naturales en los Dinamos, Ciudad de México (Tabla 3). La publicación tiene datos de 2006 y fue publicada en 2017, por lo que habría que hacer un escalamiento de las cifras que arroja con las de la inflación para llevarlas a Valor Presente Neto y poder compararlas con lo que acontece en otros países con tasa inflacionaria muy baja y diferente costo de la vida, ya sea en 2006 o en 2018. En todo caso, también se tiene que el pago de los escaladores es inferior al costo que se necesita para conservar el sitio. Las áreas naturales, aunque no estén protegidas por la autoridad, como Los Dinamos, que se localizan en plena zona metropolitana, son lugares populares para el turismo, porque ofrecen a los visitantes la posibilidad de ver y apreciar la riqueza biológica de la región, contemplar los paisajes escénicos, y en el caso de la escalada en paredes rocosas, disfrutar y ejercitarse a través de una actividad recreativo-deportiva.

### III.3 La escalada de paredes rocosas naturales en el Centro de México

A pesar de que el tamaño de muestra era reducido y la técnica de entrevista fue de tipo informal, se obtuvieron resultados muy interesantes sobre la apreciación de los visitantes en los cuatro sitios visitados.

#### III.3.1 Características generales de los sitios de escalada

Cada uno de los sitios estudiados presenta características muy peculiares que lo hacen singular, pero todos los casos apoyan la tesis del desarrollo de un turismo responsable (Tabla 4). Un turismo responsable, pero con características muy diferentes que hacen que el viajero vaya de un sitio a otro, sintiendo el cambio en cultura, economía, trato de los locales y por supuesto, retos distintos en el deporte de escalar paredes rocosas, y todo a pocas horas de distancia en coche, con buenas vías de comunicación.

TABLA 1 RESUMEN DE LOS DATOS REGISTRADOS EN CAMPO

Nombre de la zona de escalada	Las Ventanas	Segundo Dinamos	Jilotepec	Peña de Bernal
<b>Información sobre terrenos y actividades recreativas</b>				
<b>Tipo de terreno</b>	Predio privado en el Parque Nacional El Chico	Tierras comunales Magdalena Atlixco	Tierras comunales Sta. Cruz Dexcani Alto	Terreno privado
<b>Comienzos de escalada en roca</b>	Aprox. 1930 – está en la región que se llaman la cuna de la escalada en roca en México	Aprox. años 80 – hoy son cuatro zonas separadas de diferentes estilos y dificultades	Aprox. por el año 2000 – hoy la zona de escalada más grande e importante en el centro del país	Aprox. 2010
<b>Actividades recreativas</b>	Escalada en roca (deportiva y multilargos), acampar	Escalada en roca (deportiva), senderismos	Escalada en roca (deportiva), acampar	Escalada en roca (deportiva, <i>boulder</i> y multilargos), acampar, caminata

#### III.3.2 Infraestructura

En primer lugar, la actividad en sí y la forma en cómo se practica, realizan una transformación de un espacio territorial no productivo en otras actividades. El territorio se transforma en un paisaje geológico gracias a que tanto la comunidad local como el visitante se

percatan de él y lo perciben de una manera específica, diferente al resto del territorio. Se le da a la pared de la roca un sentido estético, deportivo; obtiene significado humano y valor económico.

Los cambios que se realizan en el entorno físico son beneficiosos para la comunidad y no impactan al ambiente natural porque se realizan en terrenos ya degradados ecológicamente hablando. Sufre el territorio una transformación de erial y abandonado a espacio antropofizado útil y hasta estético para diferentes fines. En cuando ya existen las rutas para los escaladores se requiere infraestructura adicional para una mayor comodidad y seguridad del visitante, lo cual puede detonar nuevas fuentes de ingreso para la población local. En la Tabla 5 se muestra algo de la infraestructura de cada sitio estudiado.

TABLA 5 RESUMEN DE LA INFRAESTRUCTURA EN CADA SITIO DE ESCALADA

Nombre de la zona de escalada	Las Ventanas	Segundo Dinamos	Jilotepec	Peña de Bernal
<b>Infraestructura para visitantes</b>				
<b>Estacionamiento</b>	sí	sí	sí	sí
<b>Baños (secos)</b>	no	sí	sí	sí
<b>Puestos de comida</b>	no	sí	no	no
<b>Senderos oficiales</b>	no	no	no	no
<b>Senderos no oficiales</b>	sí	sí	sí	sí
<b>Señalización de los reglamentos</b>	sí	sí	sí	no
<b>Señalización de los senderos</b>	no	no	no	no
<b>Botes de basura</b>	sí	no	sí	sí
<b>Área de campamiento asignado</b>	no	-	sí	sí
<b>Áreas de picnic</b>	sí	no	sí	sí

En el manual del Club Alpino Austriaco (OEAV 2010) sobre recomendaciones, normas y criterios de calidad describen las instalaciones recomendadas para un sitio de escalada en roca, los cuales son: estacionamiento, caminos y senderos de acceso, letreros indicadores (información sobre el lugar, mapas topográficos de las vías de escalada, señalizaciones, etc.), áreas para picnic, baños, etiquetación de las vías de escalada y áreas familiares (OEAV 2010). Y aunque un sitio de escalada no necesita forzosamente todas esas instalaciones, tampoco son superficiales porque sirven también para otros fines turísticos del mismo sitio, es decir, pueden desarrollarse alrededor de la pared que se desea escalar por los profesionales y deportistas experimentados, zonas para principiantes, niños, áreas de convivencia familiar, recreación, contemplación y deporte de aventura. La infraestructura que se genera abre oportunidades a otras fuentes de ingresos, adicionales a las de la escalada. No obstante, sí hay que hacer hincapié en que hay cierta infraestructura obligada, para la seguridad del escalador, como señalización, creación de senderos oficiales y áreas de servicio médico de rescate y urgencias.

### III.3.3 Ingresos para la población local

Los gastos más comunes en los viajes y turismo de escalada son el transporte, la comida y el alojamiento (Tabla 6). El último se evaluó en los cuatro lugares y demuestra que los precios para entrar a las áreas naturales con el motivo de escalar varían entre \$0.5 y \$3 USD siendo más altos que los obtenidos en estudios internacionales. El transporte siempre es por carretera y puede hacerse por medio propio (coche particular) y en autobuses de línea establecida. Los precios varían mucho porque hay diferentes tipos de coche, carretera, calidad de los servicios del transporte público, de tal forma que varía de \$1.00 USD para acceder a Los Dinamos a unos \$30.00 USD para

ir a Bernal en ambos casos saliendo de la Ciudad de México. El alojamiento también es difícil de cuantificar dada la gran oferta de sitios para hospedarse. Desde hostales de \$10.00 USD en Ciudad de México, Pachuca y Querétaro, hasta \$50.00 USD en el pueblo de Bernal. Lo mismo sucede con los sitios para comprar alimentos. En el sitio mismo de la escalada normalmente hay puestos de comida barata (\$3 a 4.00 USD) hasta restaurantes con platillos elaborados con ingredientes de la región y la estación del año, cuyo precio supera los \$30.00 USD. Sin embargo, para el caso del turismo responsable, se sugiere consumir los alimentos en las comunidades locales, elaborados de manera más artesanal, doméstica y en sitios coloquiales, cerca de la pared que se escalará. De esta forma, además de ayudar a la economía local, se favorece el intercambio de cultura, el conocimiento de tradiciones regionales y se fortalece la sociedad local como prestadora de servicios.

TABLA 6 RESUMEN DE LOS GASTOS REGISTRADOS REALIZADOS POR ESCALADORES

Nombre de la zona de escalada	Las Ventanas	Segundo Dinamos	Jilotepec	Peña de Bernal
	<b>Precios por día por persona en \$US</b>			
<b>Escalada</b>	\$1	\$0.5	\$1.3	\$3
<b>Estacionamiento</b>	Incl.	\$1.5	Incl.	Incl.
<b>Acampar</b>	\$1.5	-	Incl.	\$9

### III.3.4 Aprovechamiento de las rocas

Las rocas verticales en realidad no tienen utilidad práctica para los residentes de la localidad. Pueden tener importancia cultural y religiosa, pero no generan riqueza y su conservación tampoco está garantizada debido al abandono de los pueblos por la emigración de los indígenas hacia las ciudades en búsqueda de oportunidades de trabajo. La transformación de las paredes verticales y el pie de la montaña a espacios recreativos y deportivos, ofrece una alternativa de ingresos adicionales para la comunidad local o el dueño de la tierra, arraigándolo a su terruño. Sin embargo, sin la experiencia y conocimiento de los aperturistas (personas que saben cómo instalar y posicionar anclajes para la escalada en roca) y el interés de la comunidad escaladora de visitar estos lugares, no se puede desarrollar una zona turística de escalada que genere un ingreso significativo para la población local. La pared rocosa y los encajes son la infraestructura principal que se necesita.

### III.3.5 Transformación del espacio

En los cuatro casos el espacio natural fue transformado a lo largo del tiempo, por un lado, físicamente mediante la nueva infraestructura, y por otro lado, metafóricamente a través del cambio del sentido del lugar que crea la comunidad de escalada. La medición de los impactos ambientales específicos, es otra tarea pendiente en México, porque hasta el momento, la escalada es un deporte de tendencia todavía no masificada, pero si la popularidad sigue creciendo, puede ser que el número de visitantes supere la capacidad de carga del lugar. Tal vez el lugar más famoso en la escalada, donde se implementó un número máximo de visitantes y noches máximas de estancia, es Yosemite, EE.UU. Entonces, ya existen estrategias para el manejo de la escalada y el turismo responsable acorde con la conservación del patrimonio natural.

## IV. CONCLUSIONES

- El turismo responsable está muy poco desarrollado en México y la escalada en roca representa un potencial para detonarlo como una tendencia nivel nacional y atraer a más deportistas internacionales.
- El turismo responsable aun cuando centre su atención en la escalada en roca, puede ser fuente de otros ingresos y de una gama muy variada de visitantes que buscan llegar a un sitio totalmente nuevo y hacer de su viaje una experiencia única, por las singularidades de la localidad.

- Los gastos para el acceso a paredes rocosas en México son menores, en términos generales, que en otros países y existen pocos casos de éxito, como la Peña de Bernal.
- El fundamento para todos los sitios de escalada en paredes rocosas verticales es el conocimiento, la experiencia y la visión de los aperturistas, porque sin vías atractivas y desafiantes para los escaladores no hay turismo de escalada.
- Las instalaciones e infraestructura todavía se pueden mejorar en los sitios examinados para el bien de los visitantes y la conservación y prevención del medio natural.

## V. REFERENCIAS

Álvarez, Adriana/Zamora, Noemí/Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín (2013): “Propuesta de un nuevo modelo de turismo en áreas naturales protegidas con alto valor paisajístico y cultural: turismo responsable”. En: Bravo, Brenda/Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín (eds.): *Memorias en extenso del primer simposio internaciones de innovación en sistemas industriales y ambientales*, 1 [Vol.], pp. 55-61

Bailey, Andrew/Hungenberg, Eric/McDowell, Amanda (2016): “Chattanooga Climbing Impact Report”. En <https://www.utc.edu/health-human-performance/pdfs/climbingimpact16.pdf> (16 de mayo de 2018).

Boyd, James/Banzhaf, Spencer (2007): “What are ecosystem services? The need for standardized environmental accounting units”. En: *Ecological economics*, 63 [Vol.], 2-3 [Nº], pp. 616-626

Cairncross, Frances (1993): *Las cuentas de la tierra. Economía verde y rentabilidad medioambiental*. Madrid: Acento Editorial.

Carrillo, Miguel (1981): “Contribución al estudio geológico del macizo calcáreo El Doctor, Querétaro”. En: *Revista mexicana de ciencias geológicas*, 5 [Vol.], 1 [Nº], pp. 25-30

Cerca, Mariano/Ferrari, Luca/Chávez, Gabriel/Thierry, Calmus (2005). “La deformación Laramide en México: una evolución geológica no resuelta. En: *GEOS*, 24 [Vol.], 2 [Nº], p. 306

CONAFOR, Comisión Nacional Forestal (2014-2018): “Programa Nacional Forestal 2014-2018”. En [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/25918/3.3.2.5.\\_Programa\\_Nacional\\_Forestal\\_al\\_PRONAFOR\\_7oct15.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/25918/3.3.2.5._Programa_Nacional_Forestal_al_PRONAFOR_7oct15.pdf) (23 de mayo de 2018).

CONANP, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. (2005). *Programa de Conservación y Manejo Parque Nacional El Chico*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

CONANP, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (2006-2012): “Programa de Turismo en Áreas Protegidas 2006-2012.” En [http://www.conanp.gob.mx/pdf\\_publicaciones/Turismopags-individuales.pdf](http://www.conanp.gob.mx/pdf_publicaciones/Turismopags-individuales.pdf) (16 de mayo de 2018).

Declaración de Tirol (2002): En <http://www.theuiaa.org/declarations/tyrol-declaration/> (09 de enero de 2018).

Dumont, Guillaume (2011): “Antropología multi-situada y “Lifestyle Sports”: Por un examen de la escalada a través de sus espacios”. En: *Perifèria. Revista de recerca i formació en antropologia*, 14 [Nº], pp. 1-16

Ekstrand, Earl (1994): *Economic Benefits of Resources Used for Rock Climbing at Eldorado Canyon State Park* (Tesis de doctorado). Universidad Estatal de Colorado, Estados Unidos.

Gobierno de la República (2013): “Programa Sectorial de Turismo 2013-2018. DOF 13-12-2013”. En [http://www.sectur.gob.mx/pdf/PlaneacionTuristica/Prosectur\\_2013\\_2018.pdf](http://www.sectur.gob.mx/pdf/PlaneacionTuristica/Prosectur_2013_2018.pdf) (16 de mayo de 2018).

Gómez, Orlik/Dredge, Dianne (2003): “Hacia un ecoturismo sustentable”. En: *CONABIO. Biodiversitas*, 51 [Nº], pp. 8-11

Grijalva, Therese/Berrens, Robert/Bohara, Alok/Shaw, Douglass (2002): “Testing the validity of contingent behavior trip responses”. En: *American Journal of Agricultural Economics*, 84 [Vol.], 2 [Nº], pp. 401-414

Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín (2006): “Ecocentrismo vs. Egocentrismo: IV). Ecología económica”. En: *Derecho Ambiental y Ecología*, 15 [Vol.], 3 [Nº], pp. 53-60

Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín (2007): “Ecocentrismo vs. Egocentrismo: V). El pago por servicios ambientales”. En: *Derecho Ambiental y Ecología*, 16 [Vol.], 3 [Nº], pp. 61-71

Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín/García-Serrano, Luz/Rebollar, Minerva (2012): “Is ecotourism a viable option to generate wealth in brittle environments? A reflection on the case of the Sierra Gorda Biosphere Reserve, México”. En: *Transactions on Ecology and the Environment*, 161 [Vol.], V [Nº], pp. 141-151

Hobbs, Will (2002): *Economic impact of rock climbing on the communities surrounding the Red River Gorge, Kentucky* (Tesis de maestría). Western Kentucky University, Kentucky, Estados Unidos.

Kovács, Barbara/Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín (2017): “El patrimonio de paisajes rocosos en México. Una revisión de los valores de la escalada en roca”. En: *Ide@s, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Guanajuato*, 12 [Vol.], 162 [Nº], pp. 33-41

Kovács, Barbara/Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín (2018): “La cultura de paz, emanada de la concientización ambiental, pilar para conservar los paisajes montañosos”. En: *Memorias del 4to Congreso Internacional de Sustentabilidad. Hegemonía y visiones alternas en el contexto actual*. Toluca, México. En prensa.

Linares, Pedro / Romero, Carlos (2008): “Economía y medio ambiente: herramientas de valoración ambiental. En: *Informe de proyecto*. Universidad de Comillas de Madrid-Universidad Complutense de Madrid, España. p: 1-26.

Martínez-Cruz, Adán/Sainz-Santamaría, Jaime (2017): “El valor de dos espacios recreativos periurbanos en la Ciudad de México”. En: *El trimestre económico*, LXXXIV [Vol.], 336 [No], pp. 805-846

Medina, Edith/Gutiérrez-Yurrita, Pedro Joaquín (2016): “El ecoturismo en México. Análisis crítico y tendencias para su desarrollo”. En: *Ide@s, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Guanajuato*, 11 [Vol.], 134 [Nº], pp. 27-47

Morán, Dante Jaime/Cerca, Mariano/Duncan, John (2006). “La evolución tectónica y magmática cenozoica del suroeste de México: avances y problemas de interpretación”. En: *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, 57 [Vol.], 3 [Nº], pp. 319-341

Morris, Randolph (2007): *The contribution of outdoor-based recreation opportunities to local economies: the economic impacts of rock-climbing to the Squamish region* (Tesis de maestría). Simon Fraser University, Burnaby, Canadá.

OEAV, Österreichischer Alpen Verein (2010): *Handbuch Klettergarten*. Innsbruck: Land Tirol y OEAV.

Osorio-García, Maribel (2006): “Planificación turística. Enfoques y modelos”. En: *Quivera*. 8 [Vol.], 3 [No], pp. 291-314



Scarpa, Riccardo/Thiene, Mara (2004): “Destination Choice Models for Rock Climbing in the Northeast Alps: A Latent-Class Approach Based on Intensity of Participation”. En: *Climate Change and Sustainable Development*, 81 [Vol.], 3 [No], pp. 426-444

SECTUR, Secretaría de Turismo (2000): “Estudios de Gran Visión del Turismo en México: Perspectiva 2020”. En [http://www.fec-chiapas.com.mx/sistema/biblioteca\\_digital/estudio-de-gran-vision-del-turismo-en-mexico-perspectiva-2020.pdf](http://www.fec-chiapas.com.mx/sistema/biblioteca_digital/estudio-de-gran-vision-del-turismo-en-mexico-perspectiva-2020.pdf) (16 de mayo de 2018).

SECTUR, Secretaría de Turismo (2004): *Turismo Alternativo. Una nueva forma de hacer turismo*. México: Secretaría de Turismo.

Shaw, Douglass/Jakus, Paul (1996): “Travel cost models of the demand for rock climbing”. En: *Agricultural and Resource Economics Review*, 25 [Vol.], 2 [Nº], p. 133-142

Sims, Charles/Hodges, Donald (2004): *Obed Wild and Scenic River Rock Climbing Survey Results*. United States: National Park Service.

Tahir, Albayrak/Caber, Meltem (2016): “Destination attribute effects on rock climbing tourist satisfaction: an Asymmetric Impact-Performance Analysis”. En: *Tourism Geographies*, 18 [Vol.], 3 [Nº], pp. 280-296

UIAA, Union Internationale des Associations d'Alpinisme (2015): “The Climber's Manifesto”. En <http://www.theuiaa.org/the-climbers-manifesto/> (17 de octubre de 2017).

Wong-González, Pablo (2009): “Ordenamiento ecológico y ordenamiento territorial: retos para la gestión del desarrollo regional sustentable en el siglo XXI”. En: *Estudios Sociales*, 1 [Nº], pp. 10-39

World Travel & Tourism Council (2018): “Travel & Tourism Economic Impact 2018 - Mexico”. En <https://www.wttc.org/-/media/files/reports/economic-impact-research/countries-2018/mexico2018.pdf> (28 de mayo de 2018).

# **O RITUAL DO CRIAR-SABER-FAZER CERAMISTA DAS LOUCEIRAS DO MARUANUM (AMAPÁ)**

Souza da Costa, Celia  
Simião Pinto, Mônica Luiza  
Maciel da Silva, Jéssica Fernanda

# O RITUAL DO CRIAR-SABER-FAZER CERAMISTA DAS LOUCEIRAS DO MARUANUM (AMAPÁ)

## I. INTRODUÇÃO

Este artigo trata sobre o ritual do criar-saber-fazer das Louceiras do Maruanum, que é um patrimônio cultural do Estado do Amapá. As louceiras do Maruanum são mulheres amazônicas, quilombolas, detentoras da tradição cerâmica. Elas habitam o Distrito do Maruanum, distante cerca de 80 quilômetros de Macapá, capital do Estado do Amapá. O acesso ao Distrito pode ser tanto terrestre via BR-270 quanto fluvial, navegando pelo rio Amazonas, depois pelo afluente do Amazonas o rio Matapi e então adentrando no afluente do rio Matapi, o Rio Maruanum.

Segundo Costa (2014:42) para “a sabedoria local, o nome Maruanum é uma combinação dos termos MAR, devido ao tamanho do rio que corta a região e ANUM, proveniente da abundância do pássaro Anum, assim nasceu à expressão ‘Mar! ... oh! ... Anum’”. Outra versão trazida por Barbosa (2011) é que a origem do nome Maruanum está atrelada à existência de índios da nação Maruanu nas terras próximas ao rio Maruanum e ao rio Matapi.

As comunidades do Distrito do Maruanum têm variados ritos como característica cultural, incluindo os processos ritualísticos que envolvem o criar-saber-fazer ceramista e também a celebração das festas comunitárias de Santa Luzia e Carmo do Maruanum, que são marcadas por rituais religiosos e sociais.

Outro ritual praticado é o marabaixo, dança de origem africana que envolve o entoamento de cantorias improvisadas, sendo que as cantigas (chamadas de ladrões de marabaixo) contam o cotidiano comunitário e outros causos. Para dançar o marabaixo é necessário cumprir o ritual da vestimenta composta pela saia rodada, blusa branca, toalha, flor na cabeça para mulheres e para os homens calça branca e camisa branca. Os passos são marcados e há oferta para todos os dançantes e convidados de gengibirra (feita a partir do sumo do gengibre, água ardente, água, açúcar) e de cozidão (composto por caldo de legumes e verduras com carne).

No que tange ao ritual do criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum, este trabalho está dividido em três momentos. O primeiro retrata a descrição dos processos ritualísticos que as louceiras do Maruanum cumprem no decorrer da produção ceramista. O segundo corresponde a discussão sobre os conceitos de ritual e as convergências com a tradição ceramista das Louceiras do Maruanum. Por fim, serão tratadas as considerações finais com reflexões que envolvem os conceitos teóricos e a prática de pesquisa de campo.

## II. O RITUAL DO CRIAR-SABER-FAZER DAS LOUCEIRAS DO MARUANUM

De acordo com Barbosa (2011) a produção da cerâmica no Maruanum surgiu devido à necessidade de produzir utensílios de cozinha para o uso diário. A autora ressalta que esta prática surgiu no tempo dos mocambos, quando os negros fugidos da escravidão refugiavam-se em terras do interior do Amapá, o que ocorreu da seguinte forma:

Segundo a memória deixada por d. Alexandrina, falecida em 2003, uma das louceiras conhecedoras da memória da comunidade e que repassou estas informações para as atuais louceiras, houve aliança entre negros e índios na região do Maruanum, e nessa troca cultural e de proteção, os negros receberam dos índios o legado da produção sustentável das louças, entre elas o alguidar, utilizado em rituais religiosos e outros artefatos como panelas, canecas, potes, fogareiros, lampiões, tigelas, etc. Com a apropriação da técnica indígena que possibilitou a produção de suas próprias peças para

consumo diário, as louceiras quilombolas adicionaram suas crenças, carregadas de simbolismos (BARBOSA 2011:25).

Conforme as observações realizadas no Distrito do Maruanum nos dias 05 de outubro de 2012 e nos dias 24, 25 e 29 de novembro de 2013, as louças de barro são produzidas artesanalmente, de forma simples e rudimentar. A primeira etapa é a retirada do barreiro de forma ritualística<sup>1</sup> do criar-saber-fazer<sup>2</sup>. De acordo com Coirolo (1991:78), as louceiras seguem este ritual antes de ir ao barreiro:

- 1- Devem levar em consideração a fase da lua tanto na extração da argila quanto no corte do cariapé. Somente três dias após a mudança de fase da lua é que a tarefa pode ser realizada.
- 2- As mulheres que vão participar do mutirão não devem estar menstruadas, pois isso faria com que a argila ficasse contaminada, quer dizer, impura;
- 3- As mulheres grávidas também não podem participar dessas tarefas, pois poderiam “empanemar” (não trazer sorte) a argila e a casca do cariapé;
- 4- As mulheres que participam do mutirão devem fazer abstinência sexual na noite que antecede à extração da argila.

#### FOTOGRAFIA 01- LOUCEIRAS DO BARREIRO COLETANDO ARGILA



Autoria: Célia Souza da Costa (2012)

Uma vez com a argila já na casa da louceira, cada uma utiliza o barro conforme a demanda de encomendas e a necessidade individual, assim o barro é consumido aos poucos. Antes de preparar o barro para começar o molde da louça, a louceira retira as impurezas que venham a conter o barro (tais como pedrinhas e raízes). Em seguida, inicia-se o preparo da massa, em que o barro é misturado com as cinzas do cariapé<sup>3</sup> (Fotografia 01). As cinzas do cariapé são responsáveis pela resistência à peça.

---

1 Lugar de onde se retira a argila.

2 Termo epistemologicamente formulado por Costa (2014) a partir da pesquisa de dissertação.

3 Extraída de árvore nativa do Amapá, nome científico *Licania Scabra*, a casca desta planta é queimada e depois peneirada para ser misturada com a argila.

## FOTOGRAFIA 02- CINZAS DO CARIAPÉ



Autoria: Célia Souza da Costa (2012).

Quando o barro já está preparado, a louceira inicia o ritual individual de ornar a louça. Primeiro apoia o barro numa forma quadrada de madeira e nela forma os roletes de argila que são posicionados uns em cima dos outros e, com a ajuda da cuiapé<sup>4</sup>, vai moldando a louça. O tamanho do rolete depende do tamanho da peça (Fotografia 02). Para dar o acabamento à peça, a louceira também pode utilizar uma orelha de pau<sup>5</sup> que ajuda a definir as bordas da louça.

## FOTOGRAFIA 03 – MOLDANDO A LOUÇA EM ROLETE



Autoria: Célia Souza da Costa (2012).

Durante a pesquisa de campo realizada no dia 25 de novembro de 2013 foi observado que as ferramentas utilizadas durante a modelagem são somente o pedaço de madeira, a cuiapé e a orelha de pau, não sendo utilizado material de alumínio ou ferro. Todos os elementos que tem contato com a argila são originados da natureza e utilizados in natura durante o procedimento do

---

4 Instrumento em forma de uma pequena espátula feita da espécie arbórea cuieira (*Crescentia cujete* L.) que é utilizado para moldar a peça, quando o barro ainda está mole.

5 Tipo de cogumelo grande, nome científico *Pycnoporus sanguineus*. É colhido pelas louceiras nos quintais ou próximo ao rio Maruanum em pedaços de árvores caídas.

fazer da louça. Outra característica é que durante este trabalho manual, a louceira deve estar concentrada, em um lugar calmo, na maioria das vezes na casa da louça ou oficina de barro (Fotografia 03) e longe de barulho, pois as louceiras acreditam esse momento é sagrado, de grande concentração.

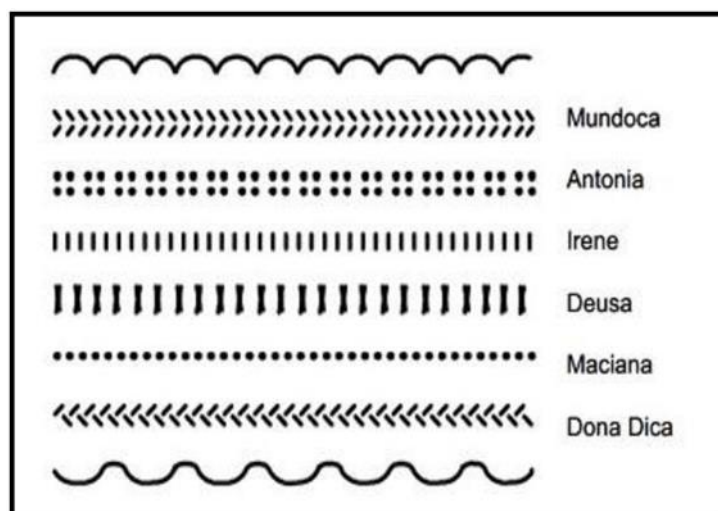
FOTOGRAFIA 04 – CASA DA LOUÇA OU OFICINA DE BARRO



Autoria: Célia Souza da Costa (2012)

Depois da peça moldada, a louceira insere na cerâmica um ponto que é a sua marca registrada (Fotografia 04) que são feitas na peça com pedaços de madeira ou com as suas próprias unhas. Esses traços são repassados de geração por geração e identificam a louceira que a moldou. É uma espécie de assinatura que vem acompanhada por diversos outros traços ou desenhos como de flores. É nesse momento que a louceira também faz uma cruz no fundo do artefato para que não quebre no decorrer dos procedimentos de secagem e queima.

FOTOGRAFIA 05 – TRAÇOS DAS LOUCEIRAS



Autoria: Naramazonie (2012).

Desse modo, Coiroló (1991:85) revela que, em relação à secagem, os objetos são secados à sombra no verão, e ao sol no inverno”. Segundo Dona Marciana<sup>6</sup>, no verão a secagem dura quatro dias e no inverno oito dias. Sobre o local onde ocorre a secagem, Coiroló (1991: 85) explica que algumas louceiras trabalham na casa da louça ou oficina de barro, “[...] mas algumas trabalham na cozinha, dentro de casa e outras o fazem ao ar livre, sentadas no chão. As que trabalham na cozinha secam os objetos perto do fogão”.

Após a peça estar seca, segue o próximo passo do ritual de cada louceira do Maruanum, que é o polimento. Coiroló (1991:85) diz: “Uma vez seca, a peça sofre o polimento que é feito com um seixo rolado ou com a semente de inajá (*Pindarea concinna*). A louceira guarda cuidadosamente o seixo em uma cesta [...]”. O polimento serve para que a louça fique lisa, é uma forma de acabamento (Fotografia 05). Depois do polimento, a louça está pronta para a queima.

#### FOTOGRAFIA 06 – LOUÇA POLIDA COM PEDRA DE SEIXO



Autoria: Célia Souza da Costa (2013).

No dia 29 de novembro de 2013 durante observação de campo, a louceira Castorina<sup>7</sup> fez no quintal da sua casa a queima de duas peças: uma tigela e um prato. O ritual para a queima da louça é uma etapa importante, pois conforme afirma Coiroló (1991:86) “este é outro dos momentos fundamentais da elaboração da cerâmica; se não se tomar o maior cuidado, as peças podem rachar ou quebrar na queima e todo trabalho estará perdido”. Além disso, o ritual da queima das peças é marcado por crenças seguidas pelas louceiras. Coiroló (1991:8) menciona que “durante a cocção, como em todos os momentos importantes da fabricação da cerâmica, existem muitas precauções a tomar e crenças que são respeitadas pelas louceiras”. Se observou que:

- 1- Não podem participar da queima as mulheres grávidas, menstruadas ou que tiverem mantido relações sexuais na noite precedente; caso contrário existe o perigo de estourar as peças durante a queima.
- 2- As louceiras explicam que: “tem gente venenosa na fala” que quando falam muito alto ou perto da fogueira fazem estalar as peças. ‘Já aconteceu no Maruanum, (conta-nos Dona Raimunda) que abriu ao meio um alguidar pela presença de um homem de má-fala que proferiu um palavrão na hora da queima’.

---

<sup>6</sup> Louceira do Maruanum, concedeu entrevista em 2012 e assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

<sup>7</sup> Louceira assinou o e assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

- 3- O lugar para realizar a queima também é muito importante. Para fazer a fogueira deve ser escolhido um local onde não circulem pessoas. A cerâmica não pode ser queimada na beira do caminho pois existe 'gente de maus-fluido', os que ficam no ar e fariam a louça espoucar. É aconselhável fazê-lo atrás das casas, onde não há circulação e com pouca gente presente.
- 4- Algumas louceiras fazem uma 'cruz' com giz ou carvão no fundo dos potes ou panelas como proteção para que a louça não quebre no fogo.
- 5- No Maruanum os homens podem fazer ou participar da queima. Não existe interdição a respeito disso. A queima é feita ao ar livre. As peças são queimadas de maneira individual ou em grupos de até cinco recipientes [...].

Para a queima, a louceira organiza no chão um triângulo com pedras grandes, que serve como base para sustentar a louça durante este processo. Depois, se coloca gravetos e em seguida as peças de barro, se acende o fogo e, quando começa a queima, a louceira cobre totalmente as louças com pedaços de madeira (o que é feito para que as peças queimem totalmente) (Fotografia 06).

#### FOTOGRAFIA 07 – PEÇAS SENDO QUEIMADAS PELA LOUCEIRA CASTORINA



Autoria: Célia Souza da Costa (2013)

A louceira Castorina explicou que as peças podem ser queimadas individualmente ou agregando mais recipientes. Durante esta etapa, a louceira ficou atenta às chamas para que as peças queimassem por inteiro. Naquela ocasião, como eram peças pequenas, a queima durou cerca de 30 minutos até o consumo total da madeira.

Depois de realizada a queima, a louceira retirou as louças com a ajuda de duas varas e logo impermeabilizou com a resina vegetal de jutaica<sup>8</sup>. Esta resina vegetal tem a função de dar um brilho à peça e também de fechar todos os poros existentes no utensílio de cerâmica, de forma que os líquidos não infiltrem na peça.

A resina é manuseada com cuidado pela louceira, pois derretida ela pode causar queimaduras na pele. Com a peça ainda quente, a louceira passa a resina por toda extensão da louça. Dependendo da temperatura a cor do artefato pode ser modificado, sendo que: se a impermeabilização for realizada quando a peça estiver muito quente, a louça fica escura e se estiver um pouco mais fria, a peça fica mais clara (Fotografia 07).

---

<sup>8</sup> Resina extraída de uma árvore nativa da Amazônia conhecida como Jutaica, nome científico *Hymenea courbaril*.



## FOTOGRAFIA 08– PEÇA SAÍDA DO FOGO SENDO IMPERMEABILIZADA COM RESINA DE JUTAÍCICA



Autoria: Célia Souza da Costa (2013)

Foi observado que a louceira obedeceu todas as etapas ritualísticas descritas por Coirolo (1991) desde a modelagem da peça de barro até a queima, caracterizando-se como um ritual individual. Tais registros são importantes, pois agregam significados e sentidos para que os futuros pesquisadores e toda a sociedade possam ter acesso às informações acerca da prática ritualística do criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum,

### III. CONCEITOS SOBRE O RITUAL E AS CONVERGÊNCIAS COM A TRADIÇÃO CERAMISTA DAS LOUCEIRAS DO MARUANUM

Para dialogar sobre ritual, Turner (1974:25) traz a seguinte contribuição: “se relaciona com a ideia de que o indivíduo tem a obrigação de venerar a sombra dos ancestrais”. Por conseguinte, Turner (1974:19) afirma que as crenças e os ritos são “decisivos indícios para a compreensão do pensamento e do sentimento”. Ainda no livro *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura* (1974), Turner ao pesquisar o povo Ndembu conceitua o ritual dessa etnia a partir da descrição densa dos processos ritualísticos realizados pelos Ndembu. A partir disso, o autor mostra quais são as posições de cada indivíduo Ndembu na prática do ritual e também em relação ao grupo como um todo e, por fim, realiza uma análise minuciosa sobre a representação simbólica do ritual, quais são os significados, crenças, como esses sujeitos formam as relações sociais e dialogam com o meio ambiente.

Acerca do ritual, Peirano (2006:10) menciona que “rituais podem ser vistos como tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados, mais estáveis e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos – eles possuem uma certa ordem que os estrutura”. Peirano (2000:7) diz que o objetivo do ritual é “transmitir e perpetuar o conhecimento socialmente adquirido”, se trata de um produto cultural que possui uma cosmologia. Sobre isso, Peirano (2000:11) complementa:

Os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares. Assim o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume. A ação ritual assim compreendida consiste em uma operação feita em um objeto-símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente.

No que tange à tradição do criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum, o ritual se faz presente desde a retirada da argila do barreiro até a queima da louça que passa por várias etapas ritualísticas. As louceiras do Maruanum agregam respeito no cumprimento dessas etapas, pois esses ensinamentos foram recebidos de herança das suas mães, avós, tias. Todo o ritual possui uma estrutura rígida, havendo consequências caso o ritual não seja executado corretamente. Além disso, o processo ritualístico das Louceiras do Maruanum é carregado de afetividade, já que esse criar-saber-fazer advém de uma herança familiar, sendo um conhecimento socialmente adquirido, como bem definiu Peirano (2000:7).

Para Guilouski e Costa (2012:91), “os rituais são cerimônias constituídas de gestos simbólicos repetitivos, carregados de intencionalidade[...] Por meio da linguagem ritualística os seres humanos rememoram e atualizam mistérios, acontecimentos importantes de um passado distante”. Assim, o ritual está atrelado às questões simbólicas que regem as sociedades humanas e se transforma em expressão cultural. Peirano assevera que:

No caso dos rituais, focaliza-los em sua especificidade para demonstrar que são momentos de intensificação do que é usual torna-os *loci* privilegiados – verdadeiros ícones ou diagramas – para se detectar traços comuns a outros momentos e situações sociais. Se existe uma coerência na vida social – como os antropólogos acreditamos –, o que se observa no fragmento do ritual (quer seja a resolução de conflitos, à Turner; transmissão de conhecimentos, como queria

Leach; ou o vínculo entre ação social eficaz e cosmologia, seguindo Tambiah) também se revela em outras áreas do comportamento que o pesquisador investiga. Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados (PEIRANO, 2002:27).

De acordo com Guilouski e Costa (2012:99) “os rituais fundamentam toda a realidade e a organização da comunidade”. Comungando desse mesmo pensamento, Costa (2013) assegura que o ritual se desenvolve na realidade cotidiana. Nesse sentido, o ritual é inerente ao ser humano, fazendo parte de arranjos comunitários e da cultura. Peirano (2003:1) acrescenta que “em qualquer tempo ou lugar, a vida social é sempre marcada por rituais. Esta afirmação pode ser inesperada para muitos, porque tendemos a negar tanto a existência quanto a importância dos rituais na nossa vida cotidiana”.

Diferentemente de alguns, as louceiras do Maruanum não negam o processo ritualístico, ao contrário, elas reafirmam a existência dos mesmos e se impõem para que seja respeitado pelo pesquisador ou quaisquer outras pessoas que estiverem acompanhando as etapas da produção da louça. Esses processos ritualísticos estão impregnados e fazem parte da vida cotidiana dessas mulheres de forma natural. Elas conservam a veneração à Mãe do Barro<sup>9</sup>, retiram da própria natureza todos os instrumentos necessários para moldar a louça e fazem agradecimentos a cada ser natural que a auxilia na construção do patrimônio material e imaterial.

A respeito do conceito de ritual, Peirano (2003:2) explica que esse conceito tem cunho etnográfico, pois é no campo, ao realizar a observação do grupo, que o pesquisador apreende o que é ritual. “Esta postura deriva da noção de que a antropologia sempre deu (ou teve como intenção dar) razão e voz aos nativos, [...] a perspectiva de um ‘outro’ diferente, de grupos que não pensam e agem como nós”. Guilouski e Costa (2012:95) asseguram que “ilumio ritual é, portanto,

---

<sup>9</sup> Ser místico que as Louceiras do Maruanum acreditam habitar e proteger o barreiro que é o local de onde é retirada a argila para a fabricação da cerâmica. Além de ser chamada de “Mãe do Barro”, essa entidade também é conhecida como “Vovozinha”. Todo ano, antes de fechar o buraco de onde se coleta a argila, as louceiras oferecem à Mãe do Barro pequenos artefatos de argila que são moldados ali mesmo, como forma de agradecimento pelo barro em abundância.

a práxis, a ação e a comemoração do mito. O mito é revivido e atualizado mediante a vivência ritualística.

Nessa perspectiva, é importante ressaltar que as louceiras do Maruanum, “não pensam e agem como nós”. Elas aceitam os saberes que foram repassados de geração para geração, não atribuem à louça um valor puramente econômico, pois esta é uma produção afetiva, carregada de simbolismos, de cultura e de tradição. Tanto que a produção da louça do Maruanum não é realizada em larga escala e cada louça é única, personalizada pelos processos ritualísticos.

Por outro lado, Peirano (2003:2) considera o ritual como “um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e resalta o que já é comum a um determinado grupo”. Nesse sentido, rituais são como fios condutores para a transmissão de conhecimentos e valores, apaziguadores de conflitos e sevem também como meios reprodutores de relações sociais. O autor ainda revela:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo] (PEIRANO, 2003:3).

Acerca do ritual, Peirano (2000:20) aponta que “rituais indicam-nos o caminho das cosmologias”, assim ela lança a seguinte reflexão: o conceito de ritual deve ser debatido no sentido ampliado, pois o aprendizado etnográfico mostra que a etnografia enquanto disciplina colabora para que não se instale a tendência etnocêntrica.

Nesse aspecto, as louceiras do Maruanum simbolizam em todos os processos ritualísticos uma cosmologia: a crença na “Mãe do Barro”, o respeito à natureza que fornece toda a matéria-prima para se transformar em louça e a intuição de que o trabalho seja realizado em lugar calmo, sem movimentação. Todas essas obrigações são necessárias para que a louça “queime em paz”<sup>10</sup>, de forma que o ritual se constitui em um atributo presente no criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum.

#### IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisar sobre a tradição de ceramista das louceiras do Maruanum significa reafirmar a riqueza que cada comunidade amazônica tem quando se trata de processos ritualísticos. O ritual está presente tanto em sociedades modernas quanto em sociedades mais tradicionais, como é o caso do Distrito do Maruanum que possui o criar-saber-fazer das louças de barro como patrimônio cultural material e imaterial, tendo essas mulheres amazônicas e quilombolas como suas detentoras.

A lógica do ritual das louceiras do Maruanum é própria, autêntica e afetiva. Elas seguem o ritual desde a retirada da argila do barreiro, cumprem com satisfação os passos ensinados pelos antepassados, retratam com alegria, gratidão e crença o que “manda” a tradição. Os traços das louceiras são como assinaturas, identificam a artesã que moldou a peça, que celebrou todo o ritual para que a argila se transformasse em louça. Desse modo, o ritual acontece primeiramente de forma

---

<sup>10</sup> Termo utilizado pelas louceiras que significa “para que a louça não estoure”.

coletiva com a retirada do barro e em seguida de maneira individual, momento em que cada louceira (na sua casa ou oficina de barro) segue a devida tradição.

Esse resultado de pesquisa *in loco* corrobora para que se lancem olhares múltiplos acerca do ritual como parte integrantes das sociedades, que faz parte do ser humano, do agir no mundo, como “um aprendizado etnográfico” como bem definiu Peirano (2000). Antes de tudo, é fundamental reconhecermos que as tradições são multifacetadas, rígidas, repetitivas, formadas a partir de uma estrutura abordada por Turner (1974), fruto das relações sociais estabelecidas pelos sujeitos e pelo meio social.

Portanto, a tradição do criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum é uma amostra de como os rituais se processam no cotidiano das comunidades, indo de encontro à tendência etnocêntrica, sendo que essa é uma das funções sociais da pesquisa: confrontar teorias que não reconhecem e/ou não respeitam, não aceitam a cultura do outro que é distinta, mas que obedece uma lógica construída e reconhecida nesse âmbito social.

## V. REFERÊNCIAS

BARBOSA, M. I. C. (2011). Arranjo Local de Produção de Louças na Comunidade Quilombola do Maruanum-AP. Monografia do Curso de Especialização em Gestão de Arranjos Produtivos Locais. UNIFAP, Universidade Federal do Amapá: Macapá-Amapá.

COSTA, C. S. (2014). Patrimônio cultural do Amapá: o caso das louceiras do Maruanum em observância ao Princípio da Equidade Intergeracional. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas. UNIFAP, Universidade Federal do Amapá: Macapá- Amapá.

COSTA, G.A.C. (2013). O conceito de Ritual em Richard Schechner e Victor Turner: análises e comparações. Em: Revista *Aspas*, v.3, n.1, pág.49-60.

COIROLO, A. D. (1991). Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum (AP). V. 7. Série Antropologia. Belém-PA.

GUILOUSKI, B.; COSTA, D.R. D (2012). Ritos e rituais. Em: Anais do II JOINTH-Subjetivação Contemporânea e Religiosidade, pág. 91-109. Disponível: <[www2.pucpr.br/reol/index.php/2jointh?dd1=7577&dd2=5199&dd3...pdf](http://www2.pucpr.br/reol/index.php/2jointh?dd1=7577&dd2=5199&dd3...pdf)> Acesso em: 27 mai.2018.

NARAMAZONIE (2012). Artesanato do Maruanum. Fotografia: Traços das Louceiras. Disponível em: <<http://naramazonie.blogspot.com/2012/01/artesanato-do-maruanum.html>> Acesso em: 27 mai.2018.

PEIRANO, M.G.S (2000). A análise antropológica de rituais. Série Antropologia. Brasília. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie270empdf.pdf>> Acesso em: 27 mai.2018.

PEIRANO, M.G.S. (2003). Rituais ontem e hoje. Coleção Ciências Sociais passo a passo. São Paulo: Jorge Zahar editor.

PEIRANO, M.G.S. (2002). Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. Em: PEIRANO, M.G.S. (Org.). O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: UFRJ, pág. 07-14.

PEIRANO, M.G.S. (2006). Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performace. Em: Campos- Revista de Antropologia, v. 07, n.02, pág. 09-16. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/campos/article/viewFile/7321/5248>> Acesso em: 27 mai.2018.

TURNER, V.W. O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

# **NOTAS ETNOGRÁFICAS COM O BLOCO APAFUNK**

Andrade Lucena, Francisca Marcela

## NOTAS ETNOGRÁFICAS COM O BLOCO APAFUNK

### I. A ASSOCIAÇÃO

Para entender o Bloco Apafunk torna-se primeiramente necessário percorrer o trajeto de sua criação e concepção, totalmente interligado a Associação de Profissionais e Amigos do Funk - APAFunk. A APAFunk entre articulações e movimentações, entrou no cenário da cidade do Rio de Janeiro em 2008 para questionar a posição dos profissionais do funk e suas condições de trabalho; além disso, também reivindicar o lugar do funk como expressão e cultura popular<sup>1</sup>, questionando o processo de sua criminalização.

Colocando em cena um “funk de raiz”<sup>2</sup>, trazendo às músicas as experiências dos funkeiros em seus cotidianos nas periferias cariocas, a vertente deste ritmo musical transformou-se em uma identidade discursiva com “um significado explicitamente político para as suas performances de palco e para o próprio funk carioca.” (Lopes 2011:87). Foi com essa intenção que foram realizadas as primeiras ações da APAFunk: as Rodas de Funk e os saraus. O modelo de inspiração para a realização das mesmas eram as rodas de sambas; uma mesa amparava os aparelhos de som e os MCS ficavam à frente dela, com microfones nas mãos, rodeados pelos participantes, entoando músicas e falas potentes que instigavam o público presente a tomar parte da atividade.

Essas performances através do funk chegaram aos mais diversos lugares: prisões, escolas, faculdades, estação de trem e praças públicas. Ao serem realizadas, eram atividades táticas (De Certau 2008) que traziam a conectividade com o público através do fazer artístico, ao mesmo tempo em que propunham uma ferramenta pedagógica para a organização e conscientização dos profissionais do funk e funkeiros no reconhecimento de seus direitos, promoção da cidadania e a visibilização da dimensão política nos atos da APAFunk<sup>3</sup>, colocando em pauta um posicionamento crítico em relação ao Estado, ao mercado fonográfico e as equipes de som (Silva 2014).

Como aponta Enne e Gomes, a APAFunk, aos poucos, se colocava “como protagonista de um intenso processo de ação cultural e política, tomando para si o direito a fala e a legitimidade da representação, consolidando sua ação em práticas diversas com múltiplos eventos e intervenções no espaço público” (Enne & Gomes 2013:51). Dessa maneira, as rodas de funk e os saraus realizados nos mais diversos espaços da cidade colocavam em primeiro plano *MC's* e funkeiros tomando-os como sujeitos políticos e de enunciação num processo reivindicativo de suas causas e lutas (Agier 2012). Percebia-se que o empoderamento dos mesmos dava-se através do ato performativo e ativo da linguagem,

---

<sup>1</sup> A APAFunk em 22 de setembro de 2009, diante articulações e parcerias, conseguiu aprovar a Lei estadual “Funk é cultura”, de nº 5543, definindo o funk como movimento cultural e musical de caráter popular.

<sup>2</sup> Como sugere Lopes (2011), a APAFUNK traz uma identidade que, diante das querelas da cena funk, começa a se constituir nos seus bastidores. Trata-se da discussão que tem como alvo “a identidade do funk de raiz.” Essa identidade do funk de raiz constitui-se por uma escolha na performance e seleção de músicas que se voltam para a vivência na favela. O modo de vida vem como validação, como estandarte do que se está cantando. Tal postura funciona ainda como uma forma de conscientização e mobilização política que, ao construir um tipo de “funk consciente”, reconhece e exclui, por sua vez, músicas de teor mais sexualizado e de outras vertentes dentro do funk.

<sup>3</sup> A criação e divulgação, em 2009, da Cartilha feita a várias mãos *Mcs, Liberta o Pancadão* proporcionou uma espécie de guia de reconhecimento de direitos e emancipação para os profissionais do funk. Ver mais em Laignier (2010).

da interação possibilitada pela visibilidade pública nesse espaço-tempo de uma intervenção; nesse lócus que, mesmo transitório e limitado, possibilitava que esses sujeitos que se situam à margem e que se veem por vezes sendo repreendidos por suas práticas, pudessem se expressar artisticamente, sem deixar esvaír o caráter político e reivindicativo de suas falas.

## II. O BLOCO

Concomitante com as rodas de funk e os saraus, sugira em 2013<sup>4</sup>, como mais uma inovação performativa e aposta de engajamento político e cultural, o Bloco da APAFunk, que se define como um “coletivo musical de funk de ocupação dos espaços públicos”, unindo bateria de carnaval com o “pancadão” do funk. Seu objetivo: multiplicar as formas de ação propostas pela Associação pluralizando seus meios de mediação e comunicação.

A composição do Bloco consiste em: profissionais do funk<sup>5</sup> - os *Mc's*-, o mestre de bateria - que fazia a ponte entre voz e instrumentos - e os ritmistas<sup>6</sup>. Essa é a formação básica para o bloco “ir para a rua”<sup>7</sup>. As intervenções na rua poderiam ser realizadas com dois, até três *MC's* que, muitas vezes, tentavam equacionar o som de suas vozes sem microfones com uma bateria numerosa os seguindo. A bateria, por sua vez, era composta por “naipes”<sup>8</sup>: duas classes de surdos com afinações diferentes- um mais grave o outro mais agudo, caixa, repique, tamborim, agogô, chocalho. Essa composição demandava logísticas diferenciadas que dependia de alguns fatores, como: o local onde aconteceriam as ocupações, a quantidade de ritmistas presentes, a possibilidade ou não de haver estrutura de som para *Mc's* e para os instrumentos, etc. “Ir para a rua” estava totalmente condicionado a manipulação harmônica e possível desses elementos em qualquer espaço da cidade.

Se uma primeira formulação para que as intervenções pudessem ser realizadas tratava-se de equacionar o grupo e seus instrumentos, por outro lado havia uma questão mais interessante e fundamental para que o Bloco realizasse suas ocupações. Tratava-se de significações internas, das sintonias que, coletivamente, o Bloco construía para expô-las em público. A realização de uma “ocupação através do funk” estava afinada com a escolha de agendas, saber em que eventos participar, como participar, de entender o que movia o coletivo e das causas que iria apoiar: “o que queremos dizer quando participamos deste evento ou quando propomos uma atividade na rua? ”. A pergunta que sempre pairava em qualquer ação realizada pelo Bloco APAFunk parecia ser: qual a causa que o som do Bloco da APAFunk, como uma militância musical e um engajamento político pela música iriam “compôr”?

---

4 Para realização do Bloco os membros da APAFunk mobilizaram-se arrecadando dinheiro para a compra dos instrumentos. O meio de arrecadação foi um site de financiamento coletivo online. O vídeo da campanha do Bloco APAFunk pode ser acessado em: <https://www.catarse.me/pt/BlocoApafunk>.

5 Chamam-se profissionais do funk os membros da Associação que de alguma maneira têm o funk como meio de trabalho. São *Mc's*, donos de equipe de som, DJ's, etc. Inclusive, a razão de ser da APAFunk são eles. Falava-me um interlocutor e parceiro de Bloco: “podemos ter mil pessoas aqui, mas se não tiver um profissional do funk a nossa luta não vale”.

6 Formado majoritariamente por universitários contou, nos anos em que fiz parte do mesmo, com uma parcela de pessoas ligadas a outros coletivos que possuíam o viés político inclinado para as “causas de esquerda”. Havia integrantes ligados à educação, professores em sua maioria, como também pessoas que somente queriam aprender a “batucar”. A aproximação dos ritmistas com o estilo musical era algo que vinha como uma diversão juvenil, um interesse, ou meio para um novo tipo militância em prol das periferias. Alguns conheciam e acompanhavam o cenário funk na cidade. O Bloco, na temporada de 2014, era composto por 33 pessoas provenientes dos mais diferentes locais da cidade.

7 Expressão recorrentemente acionada quando estávamos próximo a alguma ocupação.

8 Nome dado às divisões dos instrumentos. Exemplo: o naipe da caixa, o naipe do surdo.

### III. EXPERIÊNCIAS, IMERSÃO

Minha experiência com o Bloco APAFunk é fruto primeiro de um encontro<sup>9</sup> dado pela percepção musical, intensificada pelo meu processo de “imersão”<sup>10</sup>, estritamente atrelado a como minha posição foi construída durante a pesquisa, bem como o lugar que me coube no Bloco: ritmista.

Não era apenas estar ali e partilhar aquelas horas de ensaio e conversas que fazia com que eu me sentisse parte daquele coletivo. Durante cada temporada trabalhávamos o corpo, o reconhecimento e adaptação com o instrumento tocado<sup>11</sup>, e era pela vivência em grupo que se podia notar os múltiplos pertencimentos de seus membros, o que resultaria no tom das reivindicações possíveis dentro do Bloco, nas agitações internas que culminavam com as ocupações nas ruas.

O fato é que o Bloco, no seu caráter de agregador de diferentes pessoas, torna-se base para que trânsitos entre distintos repertórios socioculturais sejam realizados por indivíduos e grupos (Velho 2001). As trocas entre os integrantes do Bloco eram feitas em níveis variados, desde informações das mais diversas ordens - sobre elencar e escolher uma pauta reivindicativa, um proposta de agenda, de evento, a inclusão de músicas na *playlist* ou mesmo uma nova maneira de tocar um ritmo musical- opções que seriam colocadas ao grupo e posteriormente seriam decididas coletivamente.

À medida que o entrosamento ia aumentando entre os ritmistas - numa concepção de engajamento que buscava ser trabalhada coletivamente- da mesma maneira o som - rotineiramente ensaiado durante uma temporada inteira- ganhava uma forma “mais limpa, um som mais fechado”<sup>12</sup>. Aos poucos e com trabalho continuado, os amigos do funk – os ritmistas, iam se alinhando como um grupo que apre(e)ndia uma atividade artística, musical, rítmica e de engajamentos, na mesma medida em que entendiam e alimentavam o que significava para cada um deles participar desse coletivo, no sentido dos engajamentos que este suscitava, até chegar o momento da primeira apresentação “na rua.”

### IV. NA RUA

Relembro aqui, em pequenas pinceladas etnográficas, nossa primeira ocupação-apresentação em público. Faço-o por um motivo simples. Todas as ansiedades, medos, excitação, as especulações de como seria esse momento foram ali confrontados com a real – e esperada - experiência de estar na rua.

A esta primeira intervenção no espaço público dá-se o nome de “batizado”<sup>13</sup>. Na literatura antropológica “batizado” remete à noção de ritual. E por ritual, admite-se a ideia

---

<sup>9</sup>A noção de encontro é tomada das considerações de Silva (2016). Esta noção pressupõe, além do encontro de um ser com outro, agenciamentos diferenciados que se somam a fim de construir um movimento, nesse caso, o Bloco APAFunk em suas intervenções no espaço público.

<sup>10</sup>A etnografia de Hikiji, nos atenta para um processo de “imersão”, olhando a esfera da aprendizagem musical, da partilha e conhecimentos trocados nesse espaço. Como o que se passa no Bloco, “a imersão proporcionada por tal fazer musical, que absorve os jovens, torna-os parte de um grupo, empresta-lhes hábitos, modos de agir, gostos, [...] age em seus corpos e mentes” (Hikiji 2003: 126).

<sup>11</sup>Na minha primeira temporada como ritmista o instrumento que eu tocava era caixa. Na segunda, o “surdo de corte”. Uma temporada tem duração de um ano. Os ensaios começam em maio e a temporada termina com o desfile do Bloco na sexta-feira seguinte a semana do carnaval.

<sup>12</sup>A expressão remete ao entrosamento do grupo e sua afinação musical. “Um som mais fechado”, “mais limpo” trata-se de uma bateria em total sincronia.

<sup>13</sup>Categoria êmica. Na turma de 2014, lembro que a segunda apresentação na rua, era carinhosamente chamada de 2º batizado, que ocorreu em na comunidade Mangueiros, zona norte do Rio de Janeiro.



de algo importante no desenvolvimento físico ou social o indivíduo, intermediado pela experiência social (Turner 2005; 2008). No entanto, para Schechner o conceito de ritual, como o de play – jogo, peça teatral ou brincadeira – está ligado ao universo da performance, no vasto leque da ação humana. “Rituais são memórias em ação, codificadas em ações” (Schechner 2012: 49), eles “transformam pessoas, permanente ou temporariamente” (Schechner apud Costa 2013). O ritual, para o autor, dá-se em certa medida no corpo, no corpo que relembra, na memória que é acionada na sua dinâmica de vida causando, por sua vez, a difícil separação entre hábito e ritual<sup>14</sup>.

Schechner (2012) admite também a possibilidade de rituais seculares. Diferentemente dos rituais religiosos, os rituais seculares “estão associados aos substratos ditos profanos, ou seja, a política, a vida cotidiana, a economia, as artes.” (Costa, 2013:56). Percebo então que minha participação e meu tempo transcorrido no Bloco, os encontros e aprendizagens, relacionaram-se intimamente com um processo de transformação – aqui chamado de engajamento – e um corpo informado sobre uma certa prática – aqui chamado de conhecimento musical –, se aproximando em todas as suas confluências – seja política, cotidiana ou artística – de um ritual secular.

O “batizado” da segunda temporada do Bloco APAFunk – temporada em que eu entrei - aconteceu no dia sete de setembro de 2014, no Grito dos Excluídos<sup>15</sup>. Constituiu-se de um cortejo<sup>16</sup> que saiu de uma das ruas principais do Centro da cidade do Rio de Janeiro, mais especificamente na esquina da Rua Uruguaiana com a Presidente Vargas.

A atmosfera de ansiedade entre os ritmistas era clara, marcava “o começo de algo”; a primeira exposição na rua, para um público que não era apenas o companheiro de batucada dos espaços fechados do Centro do Teatro do Oprimido, espaço de ensaio do Bloco. O nervosismo era dado pela imprevisibilidade do que poderia acontecer na rua: o cansaço, o calor, as pessoas que poderiam esbarrar no nosso caminho enquanto tocávamos, a polícia que poderia agir de forma truculenta ou mesmo a possibilidade de confronto direto, a dificuldade de ouvir e ver os comandos do mestre, de conseguir tocar com a formação de Bloco, das reformulações que o andar na rua exigia, etc.

A tensão daquele cortejo foi endossada pelo fato que o realizaríamos juntamente com outros blocos, coletivos e sindicatos de trabalhadores, todos observados pela mira da polícia. Naquela situação, não continuamos todo o trajeto previamente planejado, pois havia acontecido uma confusão com outras pessoas que estavam encabeçando a manifestação e algumas que haviam sido detidas pela polícia por queimar a bandeira do Brasil. Ainda tocávamos quando, a partir desse momento, a situação começou a ficar tensa. Víamos o movimento de pessoas correndo, tiros de borracha e bombas de efeito moral eram escutados ao longe e as notícias- descontraídas e imprecisas – só alarmavam que era melhor sair do local enquanto não seria problemático se locomover com o instrumento em mãos. E foi exatamente isso que o mestre e os responsáveis pela coordenação do ato aquele dia decidiram

---

<sup>14</sup> Schechner lembra que quando a performance tem como propósito efetivar transformações – “ser eficaz” – outras qualidades (como transe, participação da audiência, ausência de crítica) estarão presentes e a performance será, de fato, um ritual. Por outro lado, considera que quando o teatro pretende gerar atos eficazes a performance está sendo também ritualizada. A diferença básica entre teatro e ritual estaria na separação entre espectadores e performance, que caracteriza o primeiro. Mas as fronteiras não são rígidas: “Em todo entretenimento há alguma eficácia, e em todo ritual há algum teatro” (Hikiji 2005:160).

<sup>15</sup> Manifestação que ocorre desde 1995, dando visibilidade a coletivos e manifestações e setores excluídas da sociedade, buscando caminhos para uma sociedade mais inclusiva.

<sup>16</sup> Um cortejo completo é composto por Bloco e *Mc*'s.

fazer: terminar o cortejo antes do planejado para que pudéssemos retornar minimamente seguros as nossas casas e não perdéssemos nossos instrumentos.

Essa marcação simbólica do “começo de algo” traz algumas considerações. Primeiro em relação à transformação do corpo do ritmista, investido de conhecimentos relativos a uma prática musical. Segundo, a preocupação manifestada pelos membros do coletivo de que seja uma boa apresentação. Esta é antecedida de momentos de nervosismo e ansiedade, que menos do que aflições subjetivas, mostram o compromisso com a performance, quando, observando o ato de ir a rua, fazer uma boa execução musical com o mínimo de erros possíveis torna-se essencial para que “a mensagem consiga chegar” a seu público. Conforme outrora havia me dito outro ritmista, estar no Bloco “é transcender e não apenas tocar um instrumento”.

Assim, tocar em prol do funk, na concepção dinamizada pelo Bloco, é uma forma de engajamento político, constituindo-se, para a maioria de seus participante, numa forma de “militância” construída “a partir da música, a partir do toque” que possibilita a conexão com a gestão da vida na cidade e com certas preocupações políticas, dentre elas “a possibilidade de você *linkar* com as lutas da favela, com as lutas da periferia”. No Bloco, mesmo que a diversão ou o caráter de oficina de música seja, talvez, seus primeiros atrativos, há o convite preciso de engajamento político através dessa forma lúdica.

## V. UM ENCONTRO PELO SOM: REFLEXÕES TARDIAS

Entre as formas de fazer da Associação, o Bloco surgiu não somente como repertório de ação da APAFUNK (Tilly 1976), mas como uma nova forma de ação coletiva, acionando os universos simbólicos da festa, do lúdico e do carnaval<sup>17</sup> (Di Giovanni 2007), estendendo o sentido de arte (Becker 1977) – tomada aqui como prática artística - para além de seus espaços institucionalizados, encontrando na rua o seu cenário ideal.

A rua torna-se lugar<sup>18</sup> por excelência (Briggs 1985) tanto pela possibilidade de maior comunicação de ideias e ideais, como pelos componentes escolhidos para realização de suas atividades. Quando corpo, instrumento e voz estão agindo nas ruas, o cenário escolhido, o espaço aberto, é então fundo para um processo interativo, de mediação (Velho; Kuschner 2001; Barreto 2001).

Essa articulação primeiramente permite pensar o poder da arte como ingrediente político de intervenção. Além de contar com uma opção de divertimento, a criação de um espaço lúdico, a promoção de artistas locais e a publicização de arte, tais apresentações gozam de um momento, de um instante, onde almejam alguma ressonância nos espectadores, através de uma partilha do sensível<sup>19</sup>, “onde novos modos do sentir induzem novas formas da subjetividade política” (Rancière 2005:11).

---

<sup>17</sup> Indo à ação direta nas ruas como forma de protesto, o Bloco se desvencilha das formas tradicionais de reivindicação como “passeatas, discursos em carros de som, repetição de palavras de ordem. Tudo isso é visto como uma expressão de uma hierarquia que se quer abolir” (Di Giovanni 2007:96) apostando em manifestações mais ativas, mais participativas, através de aproximações sensíveis, trazendo à tona as clivagens de poder colocando os espaços da cidade em perspectiva.

<sup>18</sup> Para o autor a diferença teórica entre espaço e lugar é que este, através da experiência, torna-se um espaço significado, construídos pelas diversas agências interessadas. (Briggs 1985).

<sup>19</sup> Através da fusão da arte com a vida, da política com a estética, Rancière propõe a partilha da sensível. Trata-se da arte como uma maneira de fazer que possibilita o compartilhamento de uma ideia da “afetividade do pensamento”, numa comunhão dos espaço e atividades, onde qualquer um pode tomar parte no comum. A “politicidade da sensível” se faz no “contexto contestatório da arte performática” dando visibilidade a corpos e falas, colocando em questão a relação estética/política.

Situado entres essas duas instâncias – a arte e a política – através de suas performances na rua buscando visibilidade, legitimidade e interação, o Bloco parece construir “espaços políticos de experimentações”, suscitando e reatualizando a “relação entre experiência subjetiva e a transformação da ordem social” (Di Giovanni 2015:13), unido manifestação e protesto a criatividade artística. Dessa maneira, tal movimento, na conexão entre arte e política, coloca aquela “enquanto ato de resistência e subversão”, trazendo a criatividade artística como forma de insurgência política, e quem sabe, transformação social (Raposo 2014), “quando propõe a autonomia de práticas e sujeitos com relação às instituições culturais e políticas que pretendem circunscrever espaços” (Di Giovanni 2014:24).

Esses “espaços políticos de experimentação”, aqui representados pelas intervenções e mobilidades do Bloco ao ocupar as ruas, seja no Centro da cidade ou nas periferias, busca desacomodar os espaços públicos e subjetividades naturalizadas, permitindo a “libertação provisória de um espaço das ordens político- culturais que o determinam- de um espaço físico, certamente, mas também necessariamente de um espaço de imaginação” (Di Giovanni 2015:16-19).

Dessa maneira, alicerçados no argumento que o funk é cultura, o Bloco se apresenta como um grupo que insufla discussões críticas nos cenários que ocupa<sup>20</sup>. Fomentadores da cultura funk e insurgentes políticos, ele busca elucidar o imaginário social que associa o funk somente ao que de mal e ruim há na favela. O cantar e falar dos *MC's* enquanto instrumento discursivo, juntamente com as incursões sonoras da bateria enquanto performance, fazem-se desmistificando as depreciações e estigmas direcionados aos favelados, aos funkeiros e funkeiras; relatam ainda as situações mercadológicas assimétricas em que estão inseridos; publicizam as restrições à realização dos bailes funk; o genocídio dos moradores das periferias, dentre outras pautas reivindicativas.

Relembramos que, no que tange o cenário de agitações políticas contemporâneas, a emergência dessas novas formas diretas de ação, com protestos criativos formulando interstícios experimentais entre poético e político, apontam para essas práticas como também “espaços de aparecimento”<sup>21</sup>. Assim, o Bloco parece inclinar-se, pela junção de seus elementos, a uma exemplificação de como sujeitos sociais através de suas práticas e corpos, operam a constituição de espaços para a criação de novos significados, eliciando e articulando “dimensões econômicas, políticas e sociais no interior do campo cultural” (Raposo 2014: 96).

Pelas performances políticas feitas pela cidade, no misto de indefinição dos seus fins e por isso mesmo de sua eficácia<sup>22</sup> (Taylor 2013: Schechner 2000) o encontro pelo som, proposto pelo Bloco parece então suscitar subjetividades- também- políticas. Esta diz

---

<sup>20</sup> Com Di Giovanni pensamos que ocupar é uma forma protagonista nas manifestações reivindicativas contemporâneas e traz assim múltiplas considerações: visibilidades; “criação de espaços de experiência e vontades compartilhadas numa força política” capaz de expressá-las e legitimá-las; libertação provisória de um espaço das ordens político-culturais que o determinam; experiência corporal e sensorial relativas as relações sociais- pensadas e durante o ato: produção de novos espaços; e ainda uma “ocupação estética, com o movimento dos corpos e de tudo que trazem consigo – cartazes, bandeiras, vestimentas, adereços, instrumentos, boneco, utensílios, móveis” (2015:19).

<sup>21</sup> Essa noção é inspirada na teoria arendtiana. “Exige que hoje investiguemos a dimensão corporal da ação, sem a qual a persistência, as imagens, os efeitos e o poder da ‘política nas ruas’ permanecem presos a concepções demasiado restritas e excludentes do que seja político” (Buttler apud Di Giovanni 2015: 23)

<sup>22</sup> “A manifestação popular do carnaval de rua é, na verdade, uma imitação utópica, cuja transparente claridade da consciência focada, idealizada, aquecida e ampliada se dissolve uma vez que o show termina [...]. O carnaval, mais forte que qualquer outra forma de teatro, pode expressar uma poderosa crítica ao *status quo*. Para o mundo moderno, tudo isso foi deixado claro por Robespierre: o carnaval indefinidamente em poder, é terror.” (Schechner 2012: 188).

respeito tanto a prática dos ritmistas na execução do seu toque, estes que já experimentaram uma transformação “rearranjando corpo e mente”, mesmo que “temporariamente” pelo espaço de uma apresentação, quanto as possíveis “consequências do som” (Bacal 2006), configurando elementos como “produtores” de sensações, ligadas às esferas das emoções e dos sentidos que podem ser suscitadas pela audição do mesmo; a batida dos instrumentos graves que ressoam no corpo, o agudo pertinente do tamborim que parece martelar no ouvido, as estrofes das músicas ou as reivindicações proferidas no microfone, etc.

Direcionando meu olhar para o local de ritmista, pensar isso é perceber que tal prática artística interna é o vetor que conduz a adjetivar esta como também uma prática política, ao situar o ritmista no entrelaçamento dessas duas esferas- voz e bateria. Ao se apresentarem publicamente, estes não têm acesso ao microfone, mas estão legitimados como artista e agentes políticos através dos instrumentos que tocam, somando qualitativamente e quantitativamente à causa do coletivo. Sua forma de expressão, dessa maneira, é dada através de sua peça musical, que “conversa” com as outras compondo a bateria, tornando a importância material deste objeto uma fonte de comunicação.

A escolha desses elementos nessa configuração denota algo mais que sua materialidade (Miller 2007). Eles se revelam como meios estratégicos de interação feitos pelos ritmistas que as utilizam, manifestando também certos aspectos culturais, principalmente considerando que os ritmos escolhidos pela bateria percorrem o imaginário social como ritmos negros<sup>23</sup>. Essa forma de engajamento, como prática política, se manifestava pelo uso recorrente do termo “resistência” ligada a “batucada”. “Se alguma coisa acontecer não parem de batucar. Batucada é resistência”, disse-me outro ritmistas em uma apresentação do Bloco no Centro da cidade, em 2014.

Se o lugar para o Bloco parece ser a rua – justamente para ocupá-la – o seu protesto se faz com narrativas performatizadas através da música, na escolha do ritmo e das letras de funk, alicerçando uma incursão musical no debate por direitos, num movimento de reinventar a cidadania e os espaços da cidade. “Ir pra rua, ir para a praça, é ir para lugares que está tendo problema, é fazer um confronto com a nossa música por outro tipo de diálogo”, disse-me o mestre certa vez.

Desses encontros pelo som realizados pelo Bloco, não se pode deixar de comentar as dimensões de afeto que daí surgiram. Esse afeto também me afetou.<sup>24</sup> Meu “objeto de estudo” – num clássico e deveras criticado linguajar antropológico- foi dado através de uma atividade cultural experimental, antevendo que uma compreensão do meu “eu” foi dada pela experiência mobilizada e mediada com o outro (Rabinow 1977), amparada numa experiência antropológica construída num terreno de inteligibilidade (Blackwood, 1995) que envolve sentidos bem mais aguçados do que somente olhar, ouvir e escrever<sup>25</sup>. Situada e imersa nesta

---

<sup>23</sup> Os ritmos tocados no Bloco são: funk, samba, rap, batidão, maculelê, forró e reage. “As coisas físicas, sejam elas artefatos, mercadorias ou objetos, permitem que se olhe para a maneira como os domínios do mundo material são empregados socialmente, fabricando, assim, o mundo cultural” (Vianna 2009).

<sup>24</sup> Nas análises de Goldman “afeto” não tem absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas o de “afecções”. Basicamente, o que afeta o outro pode também me afetar. Afecções então, compõem, decompõem ou modificam um indivíduo, aumentando ou diminuindo sua potência (2003:465).

<sup>25</sup> Diz Goldman sobre “ser afetado” de Favret-Saada (2005). Não se trata, portanto, da apreensão emocional ou cognitiva dos afetos dos outros, mas de ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação, concedendo “um estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional”. (2003:465). “Olhar, ouvir, escrever” três funções tipicamente características do trabalho do antropólogo, aqui se faz alusão ao texto de Roberto Cardoso de Oliveira. (1991).

relação musical e política, nesse encontro inicialmente inimaginável, que foi possível os sons de muitos tambores encontrarem sua equalização.<sup>26</sup>.

## VI. REFERÊNCIAS

Agier, Michel (2012): “Penser le sujet, observer la frontière: Le décretement d l’anthropologie”. Em: L’Homm. V. 203-204, pág. 51 -76.

APAFunk (2008): “A APAFUNK”. Disponível em: [http://apafunk.org/a\\_apafunk.html](http://apafunk.org/a_apafunk.html). (Data de acesso: junho de 2014).

\_\_\_\_\_ (2008): “Estatuto APAFunk”. Disponível em: [http://apafunk.org/a\\_apafunk.html](http://apafunk.org/a_apafunk.html). (Data de acesso: novembro de 2016).

\_\_\_\_\_ (2009): “MANIFESTO FUNK E CULTURA.” Disponível em: <http://apafunk.blogspot.com.br/2009/01/manifesto-movimento-funk-cultura.html> (Data de acesso: novembro 2016).

Bacal, Tatiana (2006): “O trabalho das sensações: a experiência das festas de música eletrônica”. Em: Everardo Rocha/ Maria Isabel Mendes de Almeida/ Fernanda Eugenio (2006). Comunicação, Consumo e Espaço Urbano: novas sensibilidades nas culturas jovens. Rio de Janeiro: Mauad Editora; Editora PUC-Rio.

Barreto, Alessandra (2001): “O paraíso efêmero: trajetória e mediação no Leblon”. Em: Velho, Gilberto/ Kuschnir, Karina: Mediação, cultura e política. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Blackwood, Evelyn (1995): "Falling in love with an-Other lesbian." Em: Kulick, Don; Wilson/ Margaret. Taboo: Sex, Identity and the Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork. New York, London: Routledge.

Becker, Howard (1977): “Mundos artísticos e tipos sociais”. Em: Velho, Gilberto. Arte e Sociedade. Ensaios de sociologia da Arte. Rio de Janeiro: Zahar.

Briggs, Asa (1985): “The sense of place”. Em: Briggs, Asa. The collected essays of Asa Briggs. Urbana: University of Illinois Press, V.1.

Costa, Grasielle (2013): “O conceito de ritual em Richard Schechner e Victor Turner: análises e comparações” Em: Revistas aSPas. São Paulo. V.03. N.01.

De Certau, Michel (2008): A invenção do Cotidiano. Arte de Fazer. São Paulo: Ed. Vozes.

Di Giovanni, Julia (2007): “Seattle, Praga, Gênova: política anti-globalização pela experiência da ação de rua”. Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, 2007. Disponível em:

---

<sup>26</sup> Referência aos artigos de Goldman (2003:2008). No primeiro deles o autor instiga o leitor a pensar forma de inserção etnográfica, de novos olhares possíveis- por mais descrente que possam parecer-, a dar uma arejada na construção epistemológica do fazer etnográfico, tomando como um ponto de partida possível as formas de “ser afetado”, dialogando claramente com a antropóloga francesa Favret- Saada e postulares da chamada antropologia pós-moderna, que tem como marco de inauguração teórica a publicação de Marcus e Clifford, *Writing Culture*, de 1986. No segundo, fruto de um convite de Magnani para a publicação de um texto na plataforma Ponto.Urbe, o antropólogo mantém sua posição diante das surpresas de ter sido afetado, há tempos atrás, pela audição dos sons de tambores dos mortos, que achava que só seriam ouvidos por seus interlocutores de pesquisa. O que esta reflexividade dos interlocutores tem a nos dizer de novo? Ele reafirma seu ponto de vista adicionando-lhe novos olhares antropológicos de teóricos ligados à disciplina.

<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04072008-143738/pt-br.php>  
(Data de acesso: dezembro 2016).

\_\_\_\_\_ (2015): “Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo”. Em: Cadernos de Arte e Antropologia. V. 4. N° 2.

Enne, Ana Lúcia/ Gomes, Marianna (2013): “É tudo nosso: disputas culturais em torno da construção da legitimidade discursiva como capital social e espacial das periferias do Rio de Janeiro”. Em: Dantas, Aline/ Mello, Marisa/ Passos, Pâmela. Política Cultural com as periferias: práticas e indagações de uma problemática contemporânea. Assis, São Paulo:Gráfica Storbem.

Favret-Saada, Jeanne (2005). “Ser afetado”. Tradução de Paula Siqueira. Cadernos de campo. Ano 14, n.13.

Goldman, Márcio(2000):“Uma teoria etnográfica da democracia: a política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil”.Em: Etnográfica, V. 4, N°2.

\_\_\_\_\_ (2003): “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. Revista de Antropologia. São Paulo.V.46 N° 2.

\_\_\_\_\_ (2008): “Os tambores dos antropólogos: antropologia pós-social e etnografia”. Em: Ponto Urbe, São Paulo. V. 3. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1750>. (Data de acesso: novembro de 2016).

Hikiji, Rose (2003): A música e o risco: uma etnografia da performance musical entre crianças e jovens de baixa renda em São Paulo. Tese de Doutorado em Antropologia Social – PPGAS, Universidade de São Paulo. São Paulo.

\_\_\_\_\_ (2005): “Etnografia da performance musical: identidade, alteridade e transformação”. Em: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. V. 11. N.24.

Kuschnir, Karina (2000): O cotidiano da política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar..

Laignier, Paulo (2010): “APAFUNK: desenvolvendo a cidadania através de um gênero de música popular”. Em: XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Caxias do Sul. Disponível em:

<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2010/resumos/R5-0409-1.pdf>  
(Data do acesso: 9-11-2014).

Lopes, Adriana (2011): Funk-se quem quiser: no batidão negro da cidade carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto: FAPERJ.

Disponível em:  
<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?view=000771300>. (Data do acesso em: fevereiro de 2015).

Miller, Daniel (2007): “Consumo como cultura material”. Em: Horizontes Antropológicos. V. 13. N°28.

Oliveira, Roberto Cardoso (2ªed.) (2000): “O trabalho do antropólogo”. Brasília: Paralelo 15/ São Paulo Editora UNESP.

Rabinow, Paul (1977): Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.

Racière, Jacques (2005): A partilha do sensível: estética e política. São Paulo. EXO experimental org. Ed34.

Raposo, Paulo (2014): “Festa e Performance em Espaço Público: tomar a rua!” Em: ILHA. V. 16. N.2.

\_\_\_\_\_ (2015): “Artivismo: articulando dissidências, criando insurgências”. Em: Cadernos

de Arte e Antropologia. V. 4. N° 2.

Schechner, Richard (2013): “Pontos de contato revisitados”. Em: DAWSEY, J.C. et al. (Org.). Antropologia e Performance: ensaios NaPedra. São Paulo: Terceiro nome.

\_\_\_\_\_ (2012): “A rua é o palco”. Em: LIGIÉRO, Zeca. Performance e Antropologia de Richard Schechner. Rio de Janeiro: Mauad.

\_\_\_\_\_ (2011): “Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral”. Em: Cadernos de campo. São Paulo. N° 20.

\_\_\_\_\_ (1988): Performance theory. New York: Routledge.

Silva, Ana Claudia (2016): Devir negro: uma etnografia dos encontros e movimentos afroculturais. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.

Silva, Luciane (2014): “Associação de Profissionais e Amigos do Funk: protesto político e funk-resgate”. Em: Revista Antropolítica. Niterói.

Taylor, Diane (2013): “Traduzindo performance” Em: DAWSEY, J.C. et al. (Org.). Antropologia e Performance: ensaios NaPedra. São Paulo: Terceiro Nome.

Tilly, Charles (1976): “Getting it together in Burgundy, 1675-1975”. Em: Center for Research on Social Organization. Universidade de Michigan.

Turner, Victor (2008): Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF.

\_\_\_\_\_ (2005): Floresta de símbolos: aspectos do Ritual Ndembu. Niterói: Eduff.

Velho, Gilberto/ Kuschnir, Karina (2001): Mediação, cultura e política. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Vianna, Catarina/ Ribeiro, Magda (2009): “Sobre pessoas e coisas: entrevista com Daniel Miller”. Em: Revista de Antropologia. São Paulo. V. 52, N° 1.

# **PARTERÍA NOVOHISPANA Y PENSAMIENTO ILUSTRADO**

Ravelo Rodríguez, Irina Adalberta



# PARTERÍA NOVOHISPANA Y PENSAMIENTO ILUSTRADO EN EL SIGLO XVIII.

## I. INTRODUCCIÓN

Las políticas reformistas emprendidas por la dinastía borbónica en España y sus colonias, a partir del siglo XVIII, iniciaron un proceso de “modernización” de la obstetricia que consistió en formar a las parteras, y promover la intervención de médicos cirujanos en casos difíciles. No obstante, esta tendencia gozó de un auge efímero durante la primera mitad del siglo XVIII y tuvo un declive inminente a finales del mismo, cuando las políticas públicas priorizaron la formación de cirujanos parteros para que ejercieran servicios obstétricos y no sólo de atención a partos distócicos. Para finales del siglo su injerencia se había consolidado entre las clases acomodadas.

En Nueva España, esta tendencia tuvo sus primeras manifestaciones durante el último tercio del setecientos a instancia de médicos criollos ilustrados, pero se instauró con el auspicio de la corona borbónica a la expedición científica de médicos españoles y a la fundación de instituciones que formarían a los futuros médico - cirujanos en botánica, anatomía, cirugía y obstetricia. En la “revolución médica” la figura de la partera quedó relegada a un papel secundario, ya fuera como asistente de cirujano o de atención a las mujeres pobres. Esto significó no sólo una precarización de su ejercicio profesional, sino también la usurpación de su figura. Esto tuvo el propósito de tomar el control del cuerpo femenino y de su capacidad reproductiva, por parte del Estado moderno, en el contexto de la expansión del capitalismo industrial y de las revoluciones burguesas del siglo XVIII.

Esta tendencia arribó a la Nueva España a mediados del siglo XVIII con la transformación en la manera de considerar y tratar a las parteras y a su arte obstétrico, por parte médicos españoles y criollos. En este artículo se analiza la evolución a través del estudio de las políticas gubernamentales y los textos médicos de esa época, desde una perspectiva histórica y feminista.

Un estudio profundo del estado de la cuestión sobre la concepción de la degradación de la partería en el México novohispano (Ravelo, 2016) evidenció que la mayoría de los estudios se han basado en el tópico que dice que las parteras perdieron su lugar por ignorantes, el cual fue planteado por los médicos dieciochecos y ha sido sostenido hasta la actualidad por una visión médica – masculina que ha ignorado las relaciones de desigualdad entre los sexos que llevaron al protagonismo de los médicos obstetras frente a las parteras y a las parturientas.

Ante esta situación, es evidente la necesidad de un estudio histórico feminista que analice las fuentes cronológicamente y considere el contexto social y político de la época para comprender la utilización del cuerpo femenino como medio de reproducción en el sistema capitalista, desde el punto de vista del feminismo marxista (Federici, 2010); así también para identificar los mecanismos de cancelación de la autoridad de las mujeres en el ámbito obstétrico, tomando como base el feminismo de la diferencia sexual<sup>1</sup> (Rivera Garretas, 2005), y señalar la desigualdad entre los sexos que rige en el sistema patriarcal desde la teoría de género (Cabré y Ortiz (eds.), 2001).

---

<sup>1</sup> Esta perspectiva es desarrollada por distintas comunidades de estudiosas: Duoda, Centro de Investigación de Mujeres de la Universidad de Barcelona; Diotima, Comunidad Filosófica de Verona y la Librería de Mujeres de Milán.

## II. ANTECEDENTES NOVOHISPANOS EN TORNO A LA PARTERÍA, SIGLOS XVI Y XVII

Múltiples estudios de los registros históricos siglos XV y XVI hispanos revelan que el arte de la partería no resultaba un estorbo a la ciencia médica antes del Siglo de las Luces.<sup>2</sup> Por el contrario, en términos oficiales se había reconocido la autoridad histórica de las parteras y su autorización se ejerció a través de los cabildos. En México, el Cabildo de la ciudad de México, una de las primeras instituciones coloniales, tuvo entre sus funciones la de autorizar el ejercicio de las parteras desde el decenio de 1530.

Durante el siglo XVI, el proceso de colonización española planteó la necesidad de conocer las culturas originarias americanas, los territorios y los recursos naturales que poseían para poder subyugarles simbólicamente, religiosa, política y económicamente. Para ello, se emprendieron diversos tratados geográficos<sup>3</sup> (Romero y Solano, 1988), teológicos, históricos y antropológicos sobre las Indias Occidentales, que fueron elaborados, y algunos publicados, durante los siglos XVI y XVIII en España y Nueva España.

En este contexto, también fue necesario conocer los recursos botánicos y medicinales, por lo que algunos médicos y religiosos se abocaron a estudiar y registrar la terapéutica indígena con el fin de identificar lo útil de lo “supersticioso” (Sahagún, 1829: XIII – XIV). La obra escrita por el fraile franciscano Bernardino de Sahagún y la expedición científica de Francisco Hernández, en el siglo XVI, son ejemplos de esta política. Una buena parte de su trabajo registró los recursos bióticos, abióticos y remedios místicos y religiosos que eran utilizados por la población indígena en la atención del parto y dieron cuenta del reconocimiento social que gozaban las parteras. En sus obras médicas, de tradición hipocrático - galénica, incluyeron los conocimientos prácticos de las parteras indígenas y europeas, pero desconfiaron y desecharon aquellas prácticas místico-religiosas que a su parecer mantenían resabios de la antigua religión mesoamericana, o bien, incorporaban elementos que eran considerados heréticos.

## III. MÉDICOS CRIOLLOS: PIONEROS DE LA MEDICINA MODERNA EN NUEVA ESPAÑA

La aplicación del ideal ilustrado se dio a través de la vía institucional y respondió a la necesidad de los monarcas españoles de modernizar el sistema colonial mediante la concentración del poder en la figura del rey, a través de un nuevo sistema de intendencias, cuyos ejecutores eran ministros con formación humanista y científica, leales al rey y comprometidos con el “progreso” político, económico y social del reino. El plan consistía en reformar las instituciones coloniales para hacerlas más eficientes, hacer un reconocimiento de los recursos naturales explotables, abrir nuevos mercados con productos americanos y liberar el mercado novohispano; todo ello con el fin de aumentar el caudal económico que recibía la corona española en su pugna imperialista con Inglaterra. Para ello, se planteó limitar el poder de corporaciones novohispanas como la iglesia, comerciantes, y mineros, y así beneficiar la recaudación de la corona.

---

<sup>2</sup> Existen múltiples estudios medievales y de inicios de la edad moderna sobre maternidad y sexualidad femenina. Algunos de ellos han sido importantes para este estudio: (Cuadrada, 2014: 60 – 86), (García Herrero, 1989), (Gómez Gómez, 1998: 79 – 102), (Montes Muñoz, 2007), (Martínez Vidal y Pardo Tomás, 2001: 3 – 27).

<sup>3</sup> Las Relaciones Geográficas de Indias fueron aplicadas por mandato del rey Felipe II en Nueva España entre 1579 y 1585. Consistieron fundamentalmente en la recopilación de sobre diversos aspectos de la vida colonial en cada región o poblado importante, mediante la aplicación de un cuestionario de cincuenta preguntas. Este instrumento tuvo una finalidad administrativa y funcional para mejorar el gobierno español del territorio novohispano.

La partería novohispana no quedó al margen de la ilustración. Algunos criollos intelectuales asimilaron el pensamiento ilustrado que les llegaba a través de obras escritas provenientes de Europa, y lo hicieron de manera creativa al adecuarlo a las necesidades y peculiaridades de la realidad novohispana; por ello, identificaron su nueva ciencia, como “nacional”. Este modo de asimilar la ilustración estuvo en estrecho vínculo con el “criollismo científico”, que había nacido en el siglo XVII (Saldaña, 2012: 253 – 315) y que había sido alimentado por los jesuitas hasta su expulsión en 1767.

Fueron esos médicos criollos ilustrados del siglo XVIII los primeros en desplegar una serie de críticas hacia las tradiciones médicas hipocrática<sup>4</sup> y popular, con el propósito de trascenderlas. También fueron ellos los primeros novohispanos en declarar que la partería presentaba un estado de abandono. En sus argumentos se pueden identificar tres elementos básicos: el principal tenía que ver con el menosprecio médico hacia la obstetricia, el cuál había sido heredado, por la tradición peripatética<sup>5</sup>. Esta situación, a sus ojos, había acarreado la decadencia en la enseñanza médica novohispana, porque había mantenido el modelo escolástico y eliminado la experimentación, quedándose al margen de la revolución científica que bullía en Europa, y particularmente en Francia. En ese país, los médicos habían comenzado a incursionar en el ámbito de la obstetricia para promover el progreso científico, basado en la promoción educativa de los médicos.

El primer elemento conllevó, según dijeron los ilustrados, a que la obstetricia estuviese abandonada por los médicos y dejada al arbitrio de viejas “ignorantes” y “supersticiosas”, que en su mayoría pertenecían a los grupos sociales “impuros” y de “la más baja calidad”. Los médicos dieciochescos completaron este cuadro de abandono con un tercer argumento que existía una nula regulación institucional sobre las parteras. Estos tres elementos básicos fueron el fundamento de la idea de que el “arte de los partos” en España y Nueva España se hallaba en un estado de “abandono”.

No obstante, de esta imagen promovida por algunos médicos del siglo XVIII, no se corresponde cabalmente con los registros históricos de los siglos XVI y XVII, los cuáles evidencian que el reconocimiento institucional sobre la importancia de la obstetricia se manifestó en el registro de la terapéutica indígena con fines religiosos y científicos. Además, tanto en España, como en Nueva España, las parteras eran autorizadas por los cabildos y esto cambió a raíz del reglamento de 1750 en el que el Protomedicato quedó facultado para examinarlas.

#### IV. PARTERAS ASISTENTES DE LOS MÉDICOS, LA APUESTA DE LOS MÉDICOS ILUSTRADOS.

José Ignacio Bartolache, médico y matemático criollo nacido en 1739. Su carácter inquieto, beligerante e innovador lo llevó a entablar numerosos debates científicos en torno al modelo peripatético que imperaba en la Universidad Pontificia de México. Por ello, es

---

<sup>4</sup> La escuela hipocrática es aquella inaugurada por el médico griego Hipócrates (460 - 370), quien ha sido considerado el padre de la Medicina, nacido probablemente en la isla de Cos, donde ya existía una escuela médica prestigiada. La medicina hipocrática se basó en la teoría de los fluidos en correspondencia con los cuatro elementos. El "Corpus hipocrático" es el legado de esta escuela y se conforma por más de cincuenta escritos. En ellas se tratan materias diversas, como la práctica médica, la dietética, la ginecología y obstetricia, la anatomía y las causas de las enfermedades y su tratamiento. Ciertos textos representan verdaderos tratados, otros son breves ensayos e, incluso, lo que parece ser apuntes para clases magistrales. Con respecto a la autoría de esos textos y a las fechas en que fueron escritos, existen diversas opiniones. La mayoría de los expertos supone que sólo unos pocos corresponden a obras del propio Hipócrates. El resto habrían sido escritos por médicos de la escuela hipocrática entre el siglo V y hasta mediados del IV a.C., incluyendo algunos posteriores a ese período.

<sup>5</sup> El modelo peripatético estaba basado fundamentalmente en la escuela aristotélica y en los textos clásicos griegos, Hipócrates de Cos y Galeno de Pérgamo, y en los tratados del médico y filósofo persa, Avicena.

considerado como el precursor del pensamiento ilustrado en la medicina novohispana. (Alzate, 1831: 405).

Entre 1772 y 1773 Bartolache publicó su *Mercurio Volante*, el primer periódico de carácter médico publicado en la Nueva España, el cual por objetivo divulgar el pensamiento ilustrado del ámbito médico y físico de una manera accesible. Bartolache reivindicó el carácter científico de la medicina, y propuso liberarla de los dos factores principales de “desprestigio”: el ejercicio de empíricos y charlatanes, y el mantenimiento de modelos caducos. Esta visión se vio reflejada en la posición que asumió frente a la partería y que expuso en un artículo sobre el mal histérico (Bartolache, 1772, núm. 6: 55 - 64). En el último párrafo criticó a las “damas seglares” o mujeres de clases prominentes o aquellas medianamente instruidas porque abandonaban sus preñados y partos a la “indiscreción de las parteras, sus comadres”.

El médico consideraba la “indiscreción” como la falta de prudencia en las “maniobras” de las parteras ya que, a su parecer, éstas frecuentemente se tomaban “licencias y facultades” que causaban graves daños en las pacientes. En su escrito, Bartolache expresó su conflicto respecto a la relación de proximidad entre la partera y la parturienta, ya que minaba su autoridad como médico profesional y se quejó amargamente de que “Las personas que repugnarían un medicamento prescrito por un médico docto, toman los brebajes más absurdos y desatinados como sea de orden y mano de sus comadres.” Resulta interesante su énfasis en las relaciones de familiaridad y confianza que mediaban entre mujeres y en el celo que esto le provocaba, ya que en éstas no tenía cabida la figura de autoridad del médico. Su estrategia, por tanto, partió de infundir desconfianza en las damas seglares hacia sus comadres al denostar sus prácticas más comunes:

¿Qué diremos de los sacudimientos para poner a la criatura en su lugar? Porque no hablo ahora del misterioso baño que toman las paridas<sup>6</sup>, mastrandando las ceremonias una viejecilla ignorante y ridículamente supersticiosa. Esto es cosa de risa. (Bartolache, 1772, núm. 6: 63)

Desde su óptica de “científico moderno”, Bartolache intentó deslegitimar las relaciones tradicionales que se daban en torno al nacimiento humano y consideraba que el sentido espiritual de las parteras carecía de valor, por eso ridiculizó su actividad, minimizando sus funciones a ciertas prácticas que habían permanecido por siglos en la preocupación de los hombres doctos por el peligro de la superstición originada de la ignorancia.

El conflicto de Bartolache iba más allá de las comadres y tenía que ver con el carácter conjetural de su disciplina, que no se adecuaba a su inclinación intelectual hacia las ciencias exactas. Su biógrafo, José Antonio Alzate nos hace saber que su aversión a la medicina se debía a la complicada relación habida entre el médico y su paciente:

Finalizado su estudio médico examinado con aplauso, comenzó a practicar la medicina, siempre con tedio, porque era facultad que no se avenía con su metódico modo de pensar: ¿y en verdad, podrá reducirse a la práctica de la medicina, ciencia conjetural, como confiesan los verdaderos facultativos, quien está hecho a resolver un problema de geometría, sin que le quede al entendimiento la menor duda? ¿Podrá, finalmente, tolerar que lo hagan responsable, si se verificó la muerte, y que, si el restablecimiento de la salud es la resulta, se atribuya a la naturaleza o a la aplicación de algún medicamento ministrado por algún empírico? Tenía, pues, el Sr. Bartolache suficientes fundamentos para procurar separarse de la práctica de la medicina: así lo consiguió. (Alzate, 1831: 410)

---

<sup>6</sup> El misterioso baño a que él se refiere Bartolache es el *temazcal*: una especie de baño de vapor con hierbas que posee una larga tradición obstétrica indígena aplicada por las parteras a las embarazadas y recién paridas.

Bartolache intentó contrarrestar la falta de reconocimiento social hacia la medicina “moderna” con una afirmación contundente que estaba dirigida a las damas seglares y reivindicaba la figura del médico como ejecutante óptimo en la atención común de los partos:

Hablemos claro, señoras: mientras no aprendieren estas mujeres el *arte de partear*, escrita y perfeccionada por hombres muy hábiles, es disparate fiarse de las comadres para otra cosa que recibir y bañar a la criatura y mudar ropa limpia a la parida. (Bartolache, 1772, núm. 6: 64)

Esta cita es muy interesante por varios motivos: el primero es que considera que el arte de partear había sido “perfeccionado” por hombres hábiles. No obstante, el autor no dejó claro en qué consistía tal perfeccionamiento de la técnica y tampoco especificó quiénes eran esos “hombres muy hábiles”. Probablemente se refería a los médicos franceses, que habían incursionado en el oficio desde el siglo XVII, como Julien Clément,<sup>7</sup> y cuyas soluciones obstétricas, caracterizadas por el uso de múltiples instrumentos quirúrgicos y de la posición horizontal (litotomía) de las mujeres durante su trabajo expulsivo, habían comenzado a ser reconocidas como válidas para el nuevo paradigma de la atención “racional” del parto, en la Europa borbónica.

La sentencia que Bartolache emitió sobre el trabajo de las parteras careció de un estudio propio metódico y juicioso que le sustentase; más bien, estaba basada en sus experiencias médicas estudiantiles y repetía el tópico de los médicos ilustrados de aquel entonces. La sarcástica crítica de Bartolache hacia ellas evidenció una gran necesidad de autoafirmación ante las condiciones adversas, la falta de respaldo institucional y una profunda falta de autoridad ante las mujeres novohispanas. Esto, debido a que fue el primero en hacer asimilar los cambios médicos producidos por el viento de la ilustración que se levantaba en Europa, los cuales llegaron a México con más fuerza a finales del siglo, bajo el auspicio de las Reformas borbónicas impulsadas por Carlos III.

## V. REFORMAS BORBÓNICAS CONSOLIDAN LA FIGURA DE LOS CIRUJANOS PARTEROS

A partir del decenio de 1780 la ciencia novohispana presencié una abierta confrontación entre los miembros de la Universidad de México y el poderoso ministro de Indias, José de Gálvez, quien estaba encargado de aplicar las reformas borbónicas en Nueva España con el fin de hacer más eficaces a las instituciones político-administrativas para el beneficio de la Corona y de institucionalizar el pensamiento ilustrado en el área científica, médica y botánica. Los catedráticos veían en Gálvez una amenaza a su estatus y a su monopolio científico, caracterizado por su tradición escolástica y por su rechazo a la ciencia ilustrada promovida por algunos criollos novohispanos como Bartolache (Saldaña, 2012: 253-315).

Hacia finales del siglo XVII, Martín Sessé y Vicente Cervantes, auspiciados por la corona española, comandaron la Real Expedición Científica (1787 – 1803), cuyo propósito inicial era completar la obra botánica del protomédico Francisco Hernández<sup>8</sup> e instaurar el método taxonómico de Linneo en las especies nativas.

---

<sup>7</sup> Recordemos a Julien Clément, pionero en la atención de partos de la aristocracia francesa, fue el introductor de la posición de cúbito supino y precursor, en 1707, de la obstetricia masculina en España, a instancias de la recién instaurada dinastía borbónica.

<sup>8</sup> Entre 1571 y 1577, el Protomédico General de Indias, Francisco Hernández, realizó la primera expedición botánica en Nueva España, que dio como fruto la magna obra *Historia Natural de la Nueva España*, escrita originalmente en latín e ilustrada detalladamente. Esta obra fue traducida al castellano y reeditada por el dominico Francisco Ximénez en 1615.

La Real Expedición Científica logró institucionalizar la medicina ilustrada mediante formación botánica, quirúrgica y pragmática de los médicos, a través de la fundación de la Cátedra de Cirugía (1768) que promovió una enseñanza experimental; del Jardín Botánico de México (1788); de la Cátedra de Botánica y de las Salas de Observación en los hospitales Real de los Naturales y de San Andrés (Rodríguez, 1992: 181 – 193). Esta fue la semilla que dio origen al proyecto obstétrico ilustrado ya que de ahí se formó a los cirujanos que más adelante, en el siglo XIX, consolidaron la figura de los cirujanos parteros. Además, a pesar de las vicisitudes que afrontaron en el contexto de la guerra de Independencia de México y invasión napoleónica a España, los frutos de la Real Expedición fueron abundantes, aunque tardíos: *Flora Mexicana*, escrita por Martín Sessé y José Mociño fue publicada en 1894; mientras que *Plantas de Nueva España "Plantae Novae Hispaniae"* y *Ensayo para la materia médica mexicana* de Vicente Cervantes vio la luz en 1932.

Cabe decir que los ilustrados borbónicos retomaron gran parte del saber indígena popular, experimentaron con pacientes indígenas en el Hospital de los Naturales y lo sistematizaron en términos científico-modernos, mediante el sistema taxonómico de Carlos Linneo. En este proceso, la nomenclatura científica en muchos casos desconoció el origen epistemológico náhuatl de las plantas medicinales, y por tanto canceló la autoría indígena y de las parteras. Es por ello que el ilustrado mexicano José Antonio Alzate cuestionó la imposición de la nomenclatura de Linneo por parte de Cervantes y Sessé en estos términos: “Querer sustituir idiomas es extravagancia. Cuanto más seguro es denominar las cosas por el nombre que en el país en el que son indígenas son conocidas.” A lo que Cervantes respondió: “el nuevo idioma botánico que propone [Alzate] es muy bueno para hablarlo en plazas y corrillos con indias herbolarias y verduleras, mas no en academias de literatos.” (Zamudio, 2007).

La respuesta de Cervantes es una clara evidencia que el conocimiento “científico masculino” estuvo basado en la supresión lingüística porque consideró que las lenguas originarias, como lenguas vernáculas, no tenían la misma categoría que el latín. Por otra parte, desconoció que la taxonomía náhuatl correspondía a las características de las plantas y de su utilización (Saldaña, 2012). Además, esa supresión se justificó en una triple discriminación: de raza, clase y de género, pues consideraba que el “idioma botánico” original, o sea, el náhuatl, era propio de “indias herbolarias y verduleras” que ocupaban el escaño social más bajo y no tenían acceso a las academias, exclusivas de “literatos” varones, sino que residían en las “plazas” y los “corrillos”.

En este caso, la imposición colonial de la nomenclatura de Linneo a la botánica mexicana fue arbitraria. El ejemplo más fehaciente de esto es que en honor del obstetra mexicano José Luis Montaña, Vicente Cervantes nombró “científicamente” como *Montanoa tormentosa* a la *cibuapathli*, una planta tradicionalmente usada por las parteras nahuas para estimular las contracciones uterinas y cuyo significado en lengua náhuatl es “medicina de la mujer” porque *cibua* equivale a mujer y la terminación *pathli* hace referencia a que es una planta medicinal. La denominación de Cervantes perdura hasta nuestros días.

Este ejemplo, además de mostrar la arbitrariedad de la nomenclatura de los “científicos ilustrados”, es una clara evidencia la usurpación del conocimiento tradicional indígena y en particular de las parteras mexicanas por parte de la ciencia moderna. Además, resulta significativa la prohibición a las parteras para suministrar cualquier tipo de medicamentos, cuyo uso era exclusivo de médicos y cirujanos, ya que demuestra la cancelación de su autoridad y de su autoría.

## VI. CONCLUSIONES

Después del breve recorrido que hemos hecho en torno al proceso de modernización de la obstetricia, se puede decir que las políticas reformistas emprendidas por la dinastía borbónica

en España y sus colonias, desde inicios del siglo XVIII iniciaron un proceso de que impulsó la figura de los cirujanos parteros como protagonistas de la obstetricia, dejando a las parteras un papel secundario, cancelando su autoridad y usurpando su autoría. Es por ello que el Reglamento de 1950 diferenció cuantitativa y cualitativamente la formación y las competencias de unas y otros: mientras que intentó paliar la ignorancia de las parteras mediante una Cartilla de instrucción con información básica para que atendieran partos normales, a los varones se les prohibió ejercer como parteros. Si bien, ellos legalmente sólo estaban facultados para intervenir en partos distócicos y para ello debían formarse como cirujanos y desarrollar práctica de disección anatómica, instrumentalización quirúrgica, conocimientos de botánica y química, entre otros.

Esta medida generó una relación tensa entre parteras y cirujanos, por varios motivos: ellos, por su parte, no podían oficialmente especializarse en ser parteros como en Francia, sino como cirujanos debían atender únicamente los casos difíciles en los que las parteras ya no habían podido hacer más. El que las parteras fueran obligadas a recurrir a cirujanos en los partos difíciles dio pie a que ellos se proclamaran como redentores de la obstetricia y que aprovecharan esa oportunidad para tildarlas de ignorantes y para reivindicar su derecho de ejercer la profesión en toda su extensión. Además, esa legislación negó a las parteras la facultad de prescribir cualquier medicamento o sustancia, para ello debían tener la autorización de un médico. Esto con miras a reducir su campo de acción en cuanto a anticonceptivos y abortivos.

En esta época, las voces teológico-morales y las ilustradas se complementaron para prohibir la contravención del embarazo en todas sus formas, incluidos el aborto y la anticoncepción, basándose en un discurso animista desde la concepción y no a partir de los noventa días, como marcaba la tradición aristotélica – tomista. Surgió así una obsesión por impartir el bautismo a fetos de cualquier estado de desarrollo, con lo cual se promovió la cesárea *post mortem* a manos de cirujanos o sacerdotes. Esta práctica sería idónea ante la necesidad de experimentación anatómica y de autopsia de los médicos.

En Nueva España esta tendencia tuvo sus primeras manifestaciones durante el último tercio del setecientos a instancia de médicos criollos ilustrados como Bartolache, pero se instauró institucionalmente con el auspicio de la corona borbónica a la expedición científica de médicos españoles y a la fundación de instituciones que formarían a los futuros médico - cirujanos en botánica, anatomía, cirugía y obstetricia. No obstante, la “revolución obstétrica” en México tuvo mayor impacto a partir de la década de 1830, en el contexto de formación como Estado independiente y conllevó paulatinamente al confinamiento de la figura de la partera a un papel secundario, como asistente de cirujano (Staples, 2008) (Staples, 2000) (Carrillo, 1999).

La batalla masculina para acceder al poder sobre el cuerpo de las mujeres requirió la cancelación de la autoridad femenina en el campo de la gineco-obstetricia, para ello se valió de la premeditación, la alevosía y la ventaja. En primer lugar, la premeditación se ejerció al promover discursos que exaltaban las patologías de un proceso fisiológico como es el parto, y así infundir miedo en las parturientas, con el fin de romper la relación de confianza consigo mismas, con su cuerpo, y con las mujeres que acompañaban en el alumbramiento. El discurso de Bartolache es un claro ejemplo de ello ya que apostó por infundir desconfianza en ellas para que, corroídas en su integridad física y mental, dejaran su poder en manos de los hombres doctos. De este modo el método científico masculino puso el cuerpo de las mujeres, en sus distintos estados, en condición de objeto de experimentación científica masculina y a la partera, en subordinación respecto al médico docto (Uribe Elías, 2002: 12).

La alevosía<sup>9</sup> de los médicos peninsulares y criollos se manifestó al proclamar, desde su posición de privilegio social y de género al ocupar la cúpula de la jerárquica social y política, la ignorancia y vulgaridad de las parteras con el fin de negar su autoridad e infravalorando su labor, respecto a la actuación “activa” e instrumental de ellos.

Los médicos también anularon la autoría de las parteras al apropiarse de su conocimiento sin darles el respectivo crédito y al excluirlas de la formación universitaria. Así, negaron su derecho de réplica en términos técnicos y éticos para legitimar científicamente sus conocimientos ya que en México las mujeres estuvieron excluidas del ámbito universitario hasta finales del siglo XIX, cuando se tituló la primera médica: Matilde Montoya (Wright de Kleinhans: 1910) (Lau y Ramos, 1993: 166 – 175) (Alvarado, 1994) (Carrillo, 2002):

Para finales del ochocientos en España y para finales del siglo XIX en Nueva España era común la atención de los comadrones, quienes desarrollaban el conocimiento científico en torno a la obstetricia; no obstante, su ámbito de acción se limitaba a las mujeres urbanas de clases acaudaladas. Ellos, recibían buenas recompensas por sus servicios prestados, mientras que, las comadres, quienes no poseían medios suficientes ni podían acceder a una formación ilustrada, atendían a las mujeres pobres y rurales o bien acompañaban a los comadrones en la atención de las mujeres acaudaladas. En este caso, las mujeres pobres quedaron excluidas o fueron usadas como objeto de experimentación de los médicos practicantes en los hospitales.

Por último, es necesario afirmar que todo este proceó significó no sólo una precarización del ejercicio profesional de las parteras, sino la usurpación de su figura, orquestada en cuatro movimientos. El primero consistió en la infravaloración del trabajo de cuidado que ellas ejercían y se acompañó de la proclamación de su ignorancia y vulgaridad. El segundo movimiento tuvo que ver con la apropiación “científica” del saber médico indígena y tradicional de las parteras, a través de la imposición de una nomenclatura científica que omitió su autoría. El tercero consistió en la exclusión de las comadronas de los medios de producción y legitimación del conocimiento científico; y el cuarto, en la promoción de la figura masculina como la más competente en materia obstétrica, mediante su formación práctica en materias quirúrgica - instrumental, mecánica, anatómica y botánica; haciendo del cuerpo femenino, en sus distintos estados, un objeto de estudio científico masculino.

Esta usurpación tuvo como fin último la toma del control sobre del cuerpo femenino y de su capacidad reproductiva por parte del patriarcado moderno, en el contexto de las revoluciones burguesas que llevaron a la formación de los Estados nación y que dieron paso a una fase de expansión imperialista basada en el capitalismo industrial. En este panorama, las comadronas, siendo parte del colectivo de mujeres sabias, ya no fueron perseguidas bajo el estigma de la brujería, como en el siglo XVI y XVII (Federici, 2010), sino de la vulgaridad y la ignorancia; es por ello que la nueva óptica científica no pretendió exterminarlas, sino incluirlas en el nuevo modelo científico en una posición subordinada como señaló Bartolache.

## VII. FUENTES PRIMARIAS

Alzate, José Antonio (1831): “Elogio histórico del doctor José Ignacio Bartolache”. En: *Gaceta de Literatura de México*, México, 3 agosto, [t. I], pp. 405 – 414.

---

<sup>9</sup> La alevosía es el aprovechamiento de un estado de indefensión de la víctima para asegurar que ésta no posee capacidad defensiva.



Bartolache, José Ignacio (1772): "Avisos acerca del mal histérico, que llaman latido". En: *Mercurio Volante con noticias importantes y curiosas sobre varios asuntos de física y medicina*, México, 25 noviembre, [Nº 6], pp. 55 – 64.

----- (1983): *Mercurio Volante, 1772 – 1773*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 101).

Cervantes, Vicente (1932): *Plantas de Nueva España "Plantae Novae Hispaniae"*. Puebla: Oficina del hospital de San Pedro.

Sahagún, Bernardino de (1829): *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, libro 1. México: Alejandro Valdés.

Sessé, Martín / Mociño, José (1894): *Flora Mexicana*. México: Secretaría de Fomento.

----- (1893): *Plantae Novae Hispaniae nutu, ope et auspicio benignissimi regis Caroli IV*. México: Secretaría de Fomento.

Velasco, Diego / Villaverde, Francisco (1797): *Curso teórico-práctico de operaciones de cirugía*. Madrid: Imprenta de don Benito Cano.

Ximénez, Francisco (1615): *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que estas recibidos en el uso de Medicina en Nueva España, y la Método y corrección y preparación, que para administrarlas se requiere con lo que el Doctor Francisco Hernández escribió en lengua Latina*. México: Viuda de Diego López Dávalos.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

Alvarado, María de Lourdes (1994): "Matilde Montoya: primera medica mexicana". En: *Ciencia y desarrollo*, México, vol.20, [Nº 118], pp.70-73.

Cabré, Montserrat / Ortiz, Teresa (eds.) (2001): *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII – XX*. Barcelona: Icaria.

Carrillo, Ana María (2002): *María Matilde Montoya: primera medica mexicana*. México: DEMAC.

----- (1999): "Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México". En: *DYNAMIS, Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus*, México, [Nº 19].

Cuadrada, Coral (2014): "Dar a Luz: reflexiones sobre la maternidad". En: *Destiempos*, México, [Nº 40], ago – sep, pp. 60 – 86.

Federici, Silvia (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

García Herrero, María del Carmen (1989): "Administrar del parto y recibir la criatura: aportación al estudio de Obstetricia bajomedieval". En: *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, [Nº 8], pp. 283-292.

Gómez Gómez, Agustín (1998): "La iconografía del parto en el arte románico hispánico". En: *Príncipe de Viana*, Pamplona, año 59, [Nº 213], pp. 79 – 102.

Lau, Ana / Ramos, Carmen (1993): "Matilde Montoya". En: *Mujeres y Revolución (1900 - 1917)*. México: INEHRM/SEGOB/INAH/CONACULTA, pp. 166 – 175.

Martínez Vidal, Álar / Pardo Tomás, José (2001): "Un conflicto profesional, un conflicto moral y un conflicto de género: los debates en torno a la atención al parto en la

Ilustración”. En: *Cronos. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Valencia, vol.4, [Nº 1], pp. 3 - 27.

Montes Muñoz, María Jesús (2007): *Las culturas del nacimiento. Representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos*. Tesis doctoral. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Ravelo Rodríguez, Irina Adalberto (2015): *Estudio historiográfico sobre el arte de las parteras en Nueva España*. Tesis de Maestría. México: UNAM.

Rodríguez, Martha Eugenia (1992): “La medicina científica y su difusión en Nueva España”. En: *Estudios de Historia Novohispana*, México, [Nº 12], pp. 181 – 193.

Romero, Catalina / Solano, Francisco de (eds.) (1988): *Relaciones Geográficas Del Arzobispado De México, 1743*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Centro de Estudios Históricos / Departamento de Historia de América.

Saldaña, Juan José (2012): *Ciudad de México, Metrópoli Científica: una historia de la ciencia en situación*. México: Amatl / Instituto de Ciencia y Tecnología del Distrito Federal.

Staples, Anne (2008): “El cuerpo femenino, embarazos, partos y parteras: de conocimiento empírico al estudio médico”. En: Tuñón, Julia (comp.): *Enjaular los cuerpos: normativas decimonónicas y feminidad en México*. México: El Colegio de México, pp. 185 – 226.

Staples, Anne (2000): "Las parteras en el México decimonónico". En: *Revista GénEros*, Mexico, vol. 7, [Nº 21], junio, pp. 27 – 31.

Uribe Elías, Roberto (2002): *La invención de la mujer. Nacimiento de una escuela médica*. México: Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Wright de Kleinhans, Laureana (1910): *Mujeres notables mexicanas*. México: Tipografía Económica.

Zamudio, Graciela (2007): “Linneo en México. La polémica sobre la sexualidad y la nomenclatura de las plantas”. En: *Ciencias*, México, UNAM, no. 87, jul – sep.

**TENSIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS  
SUSCITADAS EN LAS EXPERIENCIAS CON JÓVENES  
AVÁ GUARANÍ EN TORNO A LA ESCOLARIZACIÓN  
Y A LA IDENTIDAD**

Aljanati, Lucía

# TENSIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS SUSCITADAS EN LAS EXPERIENCIAS CON JÓVENES AVÁ GUARANÍ EN TORNO A LA ESCOLARIZACIÓN Y A LA IDENTIDAD.

## I. INTRODUCCIÓN

El Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, del cual formamos parte, desarrolla las líneas de investigación investigación “Identidad, Etnicidad, Interculturalidad. Indígenas en la ciudad”, y “Antropología y Educación. Etnografía Escolar. Procesos de Escolarización. Prácticas escolares. Interculturalidad”.

El proceso de producción de conocimiento antropológico sobre la escolarización y la identidad étnica en contextos urbanos nos enfrentó a una experiencia singular con la comunidad ava-guaraní *Iwi Ememb* y (Hijos de la Tierra), cuyos integrantes viven actualmente en un paraje conocido como El Pato, en Berazategui, Provincia de Buenos Aires, Argentina, y llegaron a la ciudad en el año 2003 tras haber sido amenazados y desalojados violentamente de sus tierras ancestrales (Katz, 2014).

Los avá guaraníes se definen a sí mismos como pueblo agricultor, es por esto que la tierra constituye para ellos la única manera de mantener viva su identidad.. Sus esfuerzos están destinados a recuperar la tierra y con ella los derechos vulnerados, y en este sentido también le otorgan gran importancia a la educación formal en todos sus niveles.

En palabras del Consejero General de la comunidad:

Hay una gran preocupación en la educación, hemos visto un avance grande desde la educación, la preocupación de ver la temática de los pueblos. A donde voy hacen muchas preguntas, dicen nosotros conocemos la historia de 1810 hasta acá, y a ustedes los tienen como salvajes, no como usted nos cuenta, entonces como que ustedes nunca han participado en el combate, en romper la cadena de los conquistadores y usted me está diciendo toda la historia donde usted si ha participado, en romper la cadena, esto nunca nos enseñan a nosotros, por eso les decimos todo esto, los que nos vencieron, han hecho sus propios códigos, política y su propia cultura, por eso es que nosotros siempre estamos ocultos, nunca nos tienen en cuenta, y las tareas de nosotros, como actores principales es de visibilizar esto, por eso para nosotros es un honor cuando un organismo educativo no invita nunca podemos decir que no, porque está la esperanza que desde ahí van a surgir...porque yo creo que aquellos que han fundado este estado también han sido universitarios, también se han educado, por eso para volver a refundar este estado tenemos la esperanza que desde aquí va a nacer la herramienta humana para recomenzar. (nota de campo, 2016)

En el camino hacia la profesionalización de los/as jóvenes de la comunidad, los/as mayores realizan grandes esfuerzos, mediante el aporte económico y la eximición del trabajo en la huerta, entre otros, a fin de conseguir que estudien y se formen profesionalmente. Como se puede observar, dichos esfuerzos no constituyen solamente una ayuda para los/as jóvenes; de manera recíproca, el aprendizaje redundará en un beneficio para toda la comunidad y para las próximas generaciones.

Ellos consideran/creen que el acceso a la educación formal ofrece alternativas para lograr la efectivización de los derechos que legítimamente se encuentran expresados en la Constitución Nacional argentina. La potente convicción de que el paso exitoso por la institución escolar constituye una estrategia afirmativa para los/las niños/as y jóvenes ava guaraní confrontaba con la información que teníamos sobre la invisibilización y hasta negación que en general sufren los

estudiantes indígenas en su paso por los establecimientos educativos de la región (García, 2010; García et al, 2016).

Las autoras de este artículo tomamos contacto con miembros de la comunidad en el año 2015 a partir de un Proyecto de Extensión Universitaria denominado “Ahora pertenecemos a este territorio. Construcción de estrategias de visibilización de niños y jóvenes indígenas en la región rioplantense”<sup>1</sup> y desde entonces venimos trabajando en conjunto y elaborando estrategias de acompañamiento en el ámbito universitario. En este trabajo proponemos dar cuenta de algunos interrogantes y reflexiones que fuimos formulando en nuestro propio trabajo etnográfico, tales como: ¿Qué características deberá tener nuestro hacer antropológico? ¿Quién/es toman la decisión sobre qué y cómo escribir? ¿Quiénes nos van a leer? ¿Qué potencialidades tienen nuestras producciones? A través de estos interrogantes y las reflexiones que de ellas se desprendan esperamos contribuir a los objetivos del simposio de construir una mirada crítica de las políticas y propuestas educativas, en sus diferentes niveles y contextos, de cara a comprender los significados que les atribuyen los pueblos indígenas, en correspondencia con sus proyectos políticos de vida.

Planteamos, a modo de hipótesis, que la antropología por demanda, poniendo en juego algunas de sus herramientas teórico-metodológicas, puede construir conocimiento que apunte a limar las tensiones en la disputa etnopolítica por una educación intercultural.

## II. DESTERRITORIALIZACIONES Y RETERRITORIALIZACIONES

“[...] la situación en la que se encuentran los pueblos indígenas se debe a los modos en que fueron expropiados, arrinconados, diezmados, silenciados, descalificados, estereotipados, cosificados, explotados y reprimidos simbólicamente y materialmente” (Carrasco et al. 2012, pp 70)

En Argentina, la presencia de indígenas viviendo en las ciudades, es el resultado de procesos históricos que tienen su origen en la época de la conquista y continuaron con la posterior conformación del Estado Nación, que se construyó a partir del etnocidio/genocidio que caracterizó la expansión colonial.

“Las migraciones en general e indígenas en particular están ligadas a los procesos sociopolíticos y económicos de la estructura social en la cual se desarrollan. De allí la imposibilidad de comprenderlos de forma aislada, disociados de la dinámica de la estructura social en la cual se insertan y la necesidad de considerarlos como fenómenos sociales íntimamente relacionados con la situación de contacto interétnico” (Maidana, 2013, pp. 279)

No son migraciones deseadas, sino una respuesta a la expropiación violenta que sufren los pueblos en sus lugares de origen, a causa de la privatización de la tierra impuesta por el capitalismo en general y por el modelo agrícola en particular que se practica en el país. El avance de la frontera agrícola presenta como antieconómica toda otra alternativa de trabajo de la tierra, y las grandes empresas de los agronegocios, apoyados por un Estado que legitima sus prácticas, no dudan en reprimir las demandas territoriales de las poblaciones que habitan en el lugar. (Carrasco et al, 2012)

La comunidad avá guaraní *Ivi Embéy* es uno de los casos que atestiguan la situación antes mencionada. Las familias que la conforman provienen de la Provincia de Salta, departamento de Orán, y se instalaron en la periferia de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, como consecuencia de una violenta represión que los obligó a abandonar las tierras en las que vivían tradicionalmente (Katz, 2014). El desmembramiento de la comunidad tras el

---

<sup>1</sup> Proyecto acreditado y subsidiado por la UNLP, ejecutado durante el año 2015. Los responsables son la Licenciada Stella Maris García (Directora) y el magíster Diego Fernando Bermeo (Codirector).

desalojo, la inestabilidad económica, la vulneración de los derechos humanos fundamentales y el desarraigo constituyen parte del doloroso proceso que los/as integrantes de la comunidad están sufriendo hoy en la ciudad e impacta en su identidad y en la vida cotidiana. Por otro lado, la permanencia de los lazos comunitarios y la articulación con distintos espacios sociales posibilitan a la comunidad ejercer sus reclamos de derechos y constituirse como un lugar de contención y de crecimiento (fundamentalmente para sus integrantes más jóvenes).

### III. HISTORIAS NEGADAS Y DERECHO INDÍGENA

El Estado Nación argentino se construyó sobre la base de la negación de la existencia de los pueblos indígenas en su territorio, apoyándose en políticas de exterminio, tanto físico como cultural, donde la educación oficial desempeñó un importante papel. La invisibilización de los indígenas, junto con la promoción de la inmigración europea, respondió al objetivo político de crear una “nación civilizada”, cuya población fuera el fruto de un “crisol de razas”, idea que se establece como mito fundante de la argentinidad (Briones, 2001. Citado en Mombello, 2002).

Luego de la última dictadura militar y con la restitución de la democracia en 1983, la problemática indígena aparece en la agenda pública, junto con la discusión en torno a los derechos humanos, la democratización de la sociedad y sus instituciones. Esta cuestión cobra mayor importancia a partir de los años 90, y alcanza el reconocimiento legal en 1994 con la reforma de la Constitución. El Estado argentino, que históricamente había negado la existencia de los pueblos indígenas, comienza una etapa de reconocimiento de derechos, que no responde a iniciativas surgidas desde las instituciones estatales, sino que emerge de las disputas étnicas que tienen lugar en la arena política. (Mombello, 2002)

Como resultado de los procesos de reconocimiento de derechos, desde instituciones públicas se generaron propuestas de acción para poblaciones “vulnerables”. Dentro de algunas universidades nacionales surgieron espacios que promocionaron prácticas de investigación y extensión que se desarrollan con grupos humanos, sujetos de derecho, históricamente invisibilizados y en lucha por tierra, salud, educación intercultural bilingüe, recursos naturales, etc.

El reconocimiento explícito de la presencia y derechos indígenas, constituye un enorme avance para los pueblos, en tanto les brinda un marco a partir del cual exigir el cumplimiento de los mismos pero no agota la cuestión, ya que ahora el desafío está en conseguir su aplicación real. Además, cabe señalar que gran parte de la gestión de asuntos indígenas se está llevando a cabo por instituciones oficiales que no cuentan con presupuesto suficiente para las tareas asignadas, ni con la participación directa de los/as involucrados/as, que son desplazados/as de las posiciones de poder. (Mombello, 2002), más aún, en los últimos años los organismos encargados de las problemáticas indígenas y la agricultura familiar están sufriendo un vaciamiento presupuestario y de personal, tal es el caso del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

### IV. ENTRADA AL CAMPO Y POSICIONAMIENTO TEÓRICO METODOLÓGICO

Desde el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, nuestro equipo de investigación-extensión se relaciona, a través de las líneas de investigación que desarrolla, con nucleamientos qom, mocoví, avá-guaraní, entre otros, que se han establecido en la periferia de la ciudad de La Plata. En algunas ocasiones han sido los propios referentes los que se acercaron a integrantes del equipo para articular actividades que permitieran la visibilización de la presencia indígena en la ciudad.

En el año 2015, a través de un proyecto de extensión universitaria<sup>2</sup> interdisciplinario, llevado a cabo por varias facultades (Facultad de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Facultad de Medicina) de la Universidad Nacional de La Plata, nuestro equipo tomó contacto con la comunidad Iwi Ememb`y. Desde entonces continuamos trabajando con ella, centrándonos en la producción de conocimiento en forma conjunta acerca de la escolarización y el ingreso a la universidad. Consideramos necesario señalar que paralelamente se siguen desarrollando otras líneas, y que desde la “Comisión de Trabajos Interculturales con pueblos originarios e Inmigrantes” de la FTS, vienen en contacto con la comunidad desde el 2012 y acompañando la lucha por sus derechos territoriales y educativos, desarrollando diversas actividades vinculadas con aspectos que los miembros de la comunidad consideraban necesario abordar: la necesidad de apoyo escolar, cuestiones de salud, necesidad de valorar la diversidad étnica en el barrio, etc.

La metodología etnográfica constituye una herramienta eficaz para poner en juego las contradicciones que existen entre la enseñanza escolar oficial obligatoria y la realidad sociocultural en la que se insertan los agentes educativos (Milstein et al., 2007). Nuestro interés en el estudio del fenómeno escolar no surge de la mera curiosidad o interés personal, sino que responde a lo que Segato (2015) ha denominado una antropología por demanda, en la cual el tema de estudio sobre el que intentamos producir conocimiento surge de las demandas de los grupos con los que trabajamos.

Durante el trabajo de campo observamos que el empleo del concepto interculturalidad aparecía con frecuencia entre los/las integrantes de la comunidad y las instituciones. Esto nos llevó a indagar sobre los distintos significados que se le atribuyen al concepto y la manera en que se aplica en las políticas públicas.

La noción de interculturalidad emergió en las ciencias sociales latinoamericanas hace aproximadamente 30 años como resultado del análisis de la relación entre indígenas y no-indígenas y de las luchas de los movimientos indígenas (López, 2001). Estas reivindicaciones repercutieron en las políticas estatales de nuestro país en distintos niveles. En el año 1985 se sancionó la ley 23.302 sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes, dando lugar a la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. En 1992 Argentina adhirió al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo<sup>3</sup> sobre pueblos indígenas y tribales de 1989, a través de la Ley Nacional 24.071. En 1994, con la modificación de la Constitución Nacional, se incluyó el artículo 75, que en su inciso 17 reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas y sus derechos:

Corresponde al Congreso: Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones. (Constitución Nacional Argentina)

Estas reformas constitucionales han propiciado la puesta en práctica de propuestas de acción entre las universidades y los pueblos indígenas con el fin de aportar a la visibilización de

---

<sup>2</sup> “Ahora pertenecemos a este territorio. Construcción de estrategias de visibilización de niños y jóvenes indígenas en la región rioplatense”. 2 Proyecto acreditado y subsidiado por la UNLP, ejecutado durante el año 2015. Los responsables son la Licenciada Stella Maris García (Directora) y el magíster Diego Fernando Bermeo (Codirector)

<sup>3</sup> Ratificado el 17 de abril del 2000, entrando en vigor el 3 de julio del 2001

sus reclamos en materia de derechos. En el caso particular de la educación intercultural bilingüe, se incorpora a la ley educativa como una modalidad educativa compensatoria (López, 2001).

El concepto de interculturalidad que se ha empleado en Argentina para abordar las políticas públicas responde a una aplicación funcionalista. En muchos casos constituye una estrategia para suavizar las relaciones entre los grupos, reforzar la convivencia y elevar la tolerancia, no cuestiona el *statu quo* de la sociedad. Así, la educación intercultural es pensada para proveer a los miembros de las minorías de herramientas con las que cubrir sus demandas (Dietz, 2017; Walsh, 2009). En esta línea y dentro de la visión del paradigma de la desigualdad que caracteriza Dietz (2017), se encuentra la propuesta de la Educación Intercultural Bilingüe del Estado argentino, que aparece como una modalidad compensatoria, con la finalidad de hacer igual lo desigual. Como refiere Tubino (2005), la interculturalidad concebida de esta manera es funcional al sistema dominante, compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente (Citado en Walsh 2007).

Además, dentro de EIB, la interculturalidad ha sido dirigida específicamente a los indígenas y reducida a lo lingüístico. Cuando apelamos a la necesidad de establecer relaciones interculturales, las autoras nos referimos a una interculturalidad crítica, que parte de considerar que la diferencia está inserta dentro de una matriz colonial de poder. La interculturalidad entendida de esta manera es un proyecto político, social, ético y epistémico de saberes y conocimiento, que busca cambiar las estructuras de poder que mantienen y legitiman la desigualdad. En esta perspectiva el objetivo es la transformación de la sociedad, por eso la interculturalidad es pensada para toda la sociedad y no se restringe a lo lingüístico ni a lo indígena (Walsh, 2009).

## V. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

En un trabajo que realizamos en el año 2016 (Aljanati y Mannelli, 2016), presentamos la trayectoria escolar de una joven de la comunidad y las dificultades que había encontrado en su paso por la universidad. Al analizar las problemáticas educativas a las que se enfrentaba, concluimos que lejos de responder a cuestiones personales, como limitaciones individuales o falta de voluntad -argumentos presentes en los discursos hegemónicos y de gran circulación en los medios de comunicación-, son el resultado de políticas de exclusión ejercidas desde las estructuras de poder, como la distribución desigual de presupuesto y recursos en las escuelas, la excesiva burocratización y la desinformación en las facultades.

Esta experiencia nos permitió a las autoras repensarnos como mujeres-académicas-investigadoras-estudiantes y profundizar en el análisis de las reflexividades que se ponen en juego en el campo, es decir: nuestra propia reflexividad en tanto personas de una sociedad, como antropólogas, miembros de una academia, y las reflexividades propias de nuestros/as interlocutores/as.

Lo que presentamos aquí son algunos avances, pero también las dudas y contradicciones que venimos transitando; nos parece importante señalarlas y trabajar sobre ellas, porque creemos -junto con Bertoldi- que la reflexividad “se constituye en una fértil herramienta para analizar y controlar los sesgos del investigador en la práctica científica, considerando que éste es el principal instrumento en el trabajo de campo” (Bertoldi et al, 2008).

El paraje El Peligro y el casco urbano de La Plata están separados entre sí por unos 30 km. La distancia no es abismal pero el transporte público de la ciudad es bastante infrecuente. Por otro lado, el quehacer en las quintas requiere de la fuerza de trabajo de toda la familia, fundamentalmente durante las épocas de sembrado o cosecha de los vegetales. Estas condiciones



hacen difícil el intercambio fluido entre quienes trabajamos en La Plata y los/as integrantes de la comunidad. Cuando terminamos de escribir el artículo, pocos días antes de la fecha de entrega, nos surgió la preocupación de no haber podido acercarle una copia a los/as referentes de la comunidad para que hicieran una lectura crítica del mismo. Con anterioridad no habíamos hablado sobre si preferían el anonimato o que aparezcan sus nombres reales, por lo cual decidimos reemplazarlos por un seudónimo, siguiendo las pautas éticas generales. En el encuentro siguiente pudieron leer el trabajo y una de las jóvenes nos dijo que ella hubiera elegido que figure su nombre, porque quería ser la protagonista de su propia lucha. En ese momento nos cuestionamos cómo continuar ¿no sería la hora de generar un intercambio más fluido con nuestros interlocutores?

Estas inquietudes parten de conceptualizar el proceso de producción de conocimiento como una actividad conjunta entre investigadores/as e “investigados/as”. Entendemos, siguiendo a Tamagno (2005), que el conocimiento se construye en un diálogo con el campo –considerando a las personas con las que trabajamos como interlocutoras válidas en la producción de conocimiento- y un diálogo con la academia –reconociendo la necesidad de superar ciertos obstáculos epistemológicos que nos impiden avanzar en la comprensión de la dinámica sociocultural en la que se mueven nuestros/as interlocutores/as. Días después de la entrega del trabajo, tuvimos varias oportunidades para conversar y plantear estas inquietudes. Luego de esta experiencia, que constituyó un aprendizaje sobre la necesidad de mantener un intercambio más fluido y prever algunas cuestiones metodológicas, comenzamos a buscar mejores maneras de comunicarnos y vincularnos.

Durante el año 2017 dos jóvenes de la comunidad comenzaron a estudiar en la Facultad de Ciencias Jurídicas<sup>4</sup> y la Facultad de Ciencias Económicas, respectivamente. Desde el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social entendemos que el diálogo con el campo implica un “hacer juntos, en espacios compartidos” (Tamagno 2005). Conscientes de que la disponibilidad de computadoras, impresora, acceso a internet, y otras herramientas con que contamos en el laboratorio no está al alcance de cualquier estudiante, las pusimos a su disposición y nos constituimos en una suerte de grupo de estudio para realizar un acompañamiento de la vida universitaria. Este proceso supuso un aprendizaje para todas en múltiples sentidos. A partir de las lecturas de los textos indicados por las cátedras de la Facultad, logramos entender algunos conceptos relacionados con las Ciencias Jurídicas e intercambiamos conocimientos y experiencias respecto del Derecho, el feminismo, las clases sociales, el arte, etc. La situación nos permitió vincularnos con otros/as jóvenes indígenas que están cursando en la facultad o con intenciones de hacerlo y en algunos casos pudimos concertar reuniones para intercambiar ideas y experiencias acerca de las dificultades de permanecer en la universidad siendo indígenas, viviendo en los barrios y debiendo trabajar o cuidar de la familia.

En esta relación dialógica, las antropólogas nos enfrentamos con nuestros propios prejuicios e ingenuidades, dado que nuestros/as interlocutores participan de la misma nación y ciudadanía que nosotras en una relación asimétrica de poder. Los/as académicos/as nos encontramos en una mejor posición económica, pasamos por otro tipo de socialización y poseemos un capital simbólico mejor valorado socialmente. Los intercambios que se producen en estos vínculos no están exentos de negociaciones, tensiones o conflictos. Sin embargo, tal como afirma Jimeno (2006), los antropólogos escogemos a nuestros sujetos y ellos también nos escogen para trabajar y compartir sus vidas, en este sentido, los vínculos no son meros intercambios académicos, sino que están impregnados de emociones, miedos, dudas y reflexiones, que no son menos importantes a la hora de producir conocimiento entre seres humanos, así lo sostiene Lison

---

<sup>4</sup> Una de ellas es la joven con quien habíamos estado trabajando desde el 2016

Tolosana (2000) cuando afirma “Al humanarnos investigamos y *entendemos* lo humano y sus obras”.

En los encuentros mencionados tuvimos oportunidad de compartir experiencias, preocupaciones y reflexiones, que nos llevaron a plantearnos sobre qué queremos escribir, con qué intención, quiénes queremos que nos lean.

## VI. PARTICIPACIÓN EN ENCUENTROS CIENTÍFICOS

A partir de la década del '80 se inicia una etapa en la que surgen nuevos marcos teóricos y movimientos con propuestas epistémicas alternativas (estudios subalternos, postmodernismo, postcolonialismo, etc). No obstante, según afirma Stavenhagen (2004), pasaron varios años hasta que los representantes de pueblos indígenas irrumpieron en los Congresos “*deconstruyendo el discurso del "Americanismo" como una forma disfrazada de colonialismo intelectual y cultural*”. A partir de este momento, la presencia de indígenas en los Congresos y las tendencias interculturales en investigación han ido creciendo, aunque hasta hace no muchos años, se haya planteado en una jornada que la participación de referentes indígenas provoca inquietud y recelos, en tanto que desestabiliza presupuestos y normas vigentes en el campo científico. Por el momento, la balanza parece equilibrarse sólo si se convoca a participar a indígenas intelectuales o profesionales.

Estas nuevas corrientes nos impulsan a construir maneras de investigar con los Otros al confrontar las propuestas interculturales con la realidad que se vive en el campo. Tal como afirman Tamagno et al (2011), uno de los principales problemas que afronta la Antropología es que el lenguaje académico es solo para “entendidos” y dificulta la incorporación de “otras voces”. ¿Cómo superar esta barrera que limita la puesta en práctica de la co-teorización? Entendemos que el grupo de estudio que conformamos contribuyó a enriquecer el lenguaje -tanto de un lado como del otro-, establecer acuerdos y avanzar en los desacuerdos. Para plasmar estos aprendizajes en forma ordenada, expusimos un trabajo en co-autoría (Mannelli, Aljanati y Segundo, 2017) donde cada una puedo expresarse y compartir los resultados de la experiencia.

Una segunda oportunidad de continuar el diálogo en ámbitos académicos se nos presentó en la Reunión de Antropólogos del Mercosur (diciembre de 2017) a la que asistimos integrantes del LIAS y referentes indígenas avá guaraní y qom de la ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires. La participación en este Congreso nos brindó instancias de socialización con otras personas (indígenas y no indígenas) que están trabajando de manera colaborativa. Convivir varios días y compartir nuestras formas de ser-pensar-actuar fortaleció los lazos y creó nuevas redes, generando la posibilidad de futuros intercambios y la continuidad de las relaciones.

Hasta ahora hemos descrito las experiencias de trabajo en colaboración que pudimos construir; la principal limitación que encontramos fue la dificultad de escribir un trabajo en conjunto, por las razones afirmadas más arriba por Tamagno et al. Phillipe Burgois ha planteado que la estrategia colaborativa es necesariamente contradictoria, puesto que quienes siempre tenemos la última palabra sobre lo que se trasmite, si es que se trasmite, somos los/as antropólogos/as. Teniendo presente esta tensión, aspiramos a asumir el compromiso de forma responsable, apelando a la reflexividad y respetando las relaciones que entablamos con nuestros/as interlocutores/as.

## VII. CONSIDERACIONES FINALES

El trabajo antropológico en torno a la situación educativa de los pueblos indígenas conlleva una serie de interrogantes y contradicciones que merecen un análisis crítico de su realidad, tanto compartida como particular y localmente situada, en los contextos históricos y

presentes de cada grupo; así como de las relaciones establecidas de estos con la academia y el Estado en cada país.

Implica repensarnos como investigadoras, como profesionales, extensionistas, como mujeres y ciudadanas; en nuestra relación con la academia, cuestionando desde dónde construimos nuestro conocimiento y los métodos que empleamos; los fines con los que escribimos, para qué lo hacemos y para quién, al igual que las relaciones que establecemos con los/as interlocutores/as, comprendidos/as también como agentes activos, posicionados en una realidad social específica, que depositan expectativas en nuestro quehacer y comparten nuestros espacios de reflexión.

Luego de reexaminar nuestra experiencia de trabajo y retomando la hipótesis que esbozamos al comienzo, podemos concluir, en primera instancia, que reconocer las prioridades de las personas con las que trabajamos constituye un paso en favor de la producción de conocimiento significativo para conocer la realidad y poder transformarla, de allí la necesidad de una antropología por demanda. En segunda instancia, consideramos que el trabajo etnográfico requiere de relaciones de colaboración, compromiso y respeto, que las personas con las que trabajamos tienen las mismas capacidades que nosotras de interpretar la realidad y por lo tanto la construcción de conocimiento no puede entenderse sino como un proceso co-teorización, que implica tanto a indígenas como a investigadores (Rappaport, 2007). A tal propósito consideramos necesario investigar desde el enfoque metodológico que concibe las actividades de investigación y extensión ligadas indisolublemente como premisa para construir conocimiento y el reconocimiento de nuestros/as referentes como interlocutores/as capaces de evaluar críticamente las situaciones de investigación (Tamagno et al 2005). La puesta en práctica de estas herramientas puede favorecer una forma de producción de conocimiento que contribuya a mitigar las tensiones en la disputa etnopolítica por una educación intercultural.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

Aljanati, L., & Mannelli, A. (2018). Obstáculos y dificultades en trayectorias educativas en la educación superior: caso Iwi Ememby en La Plata. En A. Abbona & I. Roca (Eds.), *Los pueblos indígenas de América Latina: actas del II CIPIAL* (1a ed.). La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa.

Bertoldi, S., Bolletta, V., & Mingardi Minetti, M. (2008). Operaciones de desplazamiento del concepto reflexividad en el campo de las Ciencias Sociales. *Ciencia docencia tecnología*, XIX (37). Pp. 95-109.

Bourgois, P. (2010) *En busca del respeto: vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI

Carrasco, A. E., Sánchez, N. E., & Tamagno, L. E. (2012). *Modelo agrícola e impacto socioambiental en la Argentina: monocultivo y agronegocios* (Primera edición electrónica). La Plata, Argentina: AUGM Asociación de Universidades Grupo Montevideo & UNLP Universidad Nacional de La Plata. Recuperado a partir de [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/24722/Documento\\_completo\\_.pdf?sequence=3](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/24722/Documento_completo_.pdf?sequence=3)

Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, XXXIX(156). Pp 192-207

García, S. M. (2010). "Me da miedo cuando grita" indígenas qom en escuelas urbanas. *Currículo sem Fronteiras*, X(1), 49-60.

García, S. M., Cremonesi, M., & Cappannini, M. (2016). Maestros no indígenas/alumnos indígenas: etnografías en escuelas urbanas de La Plata. En A. C. Hecht & M. Schmidt (Comps.), *Maestros de la educación intercultural bilingüe. Regulaciones, Experiencias y Desafíos*. Buenos Aires: Noveduc.

Jimeno Santoyo, M. S. (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia.

Katz, M. (2014). El reclamo de la Comunidad Iwi Emenb'y (Hijos de la Tierra). En *IX Jornadas de Investigación, Docencia, Extensión y Ejercicio Profesional*. GT15 Pueblos originarios y políticas públicas La Plata, Argentina: Facultad de Trabajo Social. UNLP. Recuperado a partir de [http://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/uploads/docs/gt15\\_el\\_reclamo\\_de\\_la\\_comunidad\\_iwi\\_i\\_menb\\_y\\_hijos\\_de\\_la\\_tierra.pdf](http://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/uploads/docs/gt15_el_reclamo_de_la_comunidad_iwi_i_menb_y_hijos_de_la_tierra.pdf)

Lisón Tolosana, C. (2000) Informantes: In-formantes. *Revista de Antropología Social*. 9: 17-26

López, L. E. (2001). La cuestión de la Interculturalidad y la educación Latinoamericana. Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe. Chile: UNESCO.

Maidana, C. A. (2013). Migración Indígena, Procesos de Territorialización y Análisis de Redes Sociales. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, XXI(41), 277-293.

Mannelli, A., Aljanati, L., & Segundo, M. (2017). *Reflexiones teóricas metodológicas en torno al trabajo de campo en contextos de diversidad*. Presentado en X Jornadas de Investigación Docencia Extensión y Ejercicio Profesional, Facultad de Trabajo Social, La Plata.

Milstein, D., Fernández, M.I., García, M.A., García, S.M., Paladino, M. (2007). Panorama de la Antropología y la Educación Escolar en la Argentina: 1982-2006. En: *Anuario de Estudios en Antropología Social 2006*, Centro de Antropología social. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Agosto. Pp. 77-96.

Mombello, L. C. (2002). *Evolucion de la política indigenista en argentina en la decada de los noventa*. Neuquén, Argentina: Center for Latin American Social Policy.

Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Stavenhagen, R. (2004). Pueblos indígenas: Entre clase y nación. En M. Castro Lučić (Ed.), *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho* (1a. ed, pp. 17-33). Santiago, Chile: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.

Tamagno, L. E., Gómez, & Maidana, C. A. (2011). Los caminos de la investigación. acerca de verdades y utopías. En de Souza & C. A. Maidana (Eds.), *Antropología de los nativos, estrategias sociales de los sujetos en la investigación*. La Plata: EDULP.

Tamagno, L., & García, S., & Ibáñez Caselli, M., & García, M., & Maidana, C., & Alaniz, M., & Solari Paz, V. (2005). Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria. *Revista Argentina de Sociología*, 3 (5), 206-222.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia, & C. Walsh (Eds.), *Construyendo Interculturalidad Crítica* (pp. 75-96). Bolivia: Instituto Internacional de la Integración del Convenio Andrés Bello.

# **EDUCAÇÃO ESCOLAR UMUTINA: UMA EXPERIÊNCIA INTERCULTURAL**

Souza, Hellen Cristina  
Monzilar , Eliane Boroponepá

## EDUCAÇÃO ESCOLAR Umutina: UMA EXPERIÊNCIA INTERCULTURAL

Esta comunicação apresenta uma discussão bastante inicial sobre as experiências pedagógicas construídas pelos Umutina desde uma perspectiva de valorização dos saberes ancestrais e da busca pelo acesso aos níveis mais altos da educação escolar. Considera os processos históricos recentes que levaram os Umutina a transformar os espaços da educação escolar em ‘uma arma de revitalização da cultura quase em desuso ou adormecidos e da construção da identidade étnica. Procura fazer uma análise dos dados tomando como referência os estudos críticos às políticas governamentais orientadas por um recorte cultural que não problematiza o papel colonizador que a ideia da raça teve na América e no Brasil.

Os Umutina, que se autodenominam Balatiponé são um povo indígena tradicionalmente habitante das regiões do Alto Paraguai na região central do Brasil. A língua Umutina pertence à família Macro-Jê, a mesma a qual pertence a língua dos Bororo. Vítimas de um processo de contato violento e doloroso as primeiras referências históricas sobre eles são de Ricardo Franco no final do Séc. XVII e de Augusto Leverger no final do XVIII.

Max Schimidt e Harald Schultz nos anos 40 e 50 do Séc. XX registram aspectos importantes da cultura material e dos processos de resistência e organização social dos Umutina no período marcado pela atuação do SPI. Ambos são de origem alemã, o primeiro ligado a Universidade de Berlim o segundo produziu como etnólogo ligado ao SPI, mesma condição de Darcy Ribeiro cujo texto: *Os Índios e a Civilização* publicada pela primeira vez em 1970 orienta a discussão da primeira parte do trabalho.

Em *Os Índios e Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Darcy Ribeiro “focaliza as relações entre as etnias tribais e as frentes de expansão da sociedade nacional nos primeiros sessenta anos do século XX” (Ribeiro 2004:15). O livro expõe as bases do que Darcy Ribeiro chamou de processo de transfiguração étnica: “processo através do qual as populações tribais que se defrontam com as sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários a sua persistência como realidades étnicas mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente” (p. 26). A transfiguração étnica, portanto, dá nome a um processo relacionado a um outro ‘processo mais geral que diz respeito aos modos de formação e transformação das etnias’ (Ribeiro 2004:26).

Os Umutina aparecem no texto de Darcy Ribeiro como um dos três únicos povos que “saltaram da condição de isolados a de integrados” (Ribeiro 2004:269) e no curto período que sua pesquisa cobre Darcy Ribeiro mostra como um profundo e violento processo de contato e morte os levaria a extinção:

Os índios Umutina do rio Sepotuba, norte de Mato Grosso, pacificados em 1918, foram igualmente reduzidos em número por uma epidemia de sarampo que os atacou dois anos depois. A primeira conseqüência foi ficarem órfãs muitas crianças, obrigando o SPI, como ocorrera junto aos Xokleng, a criar uma instituição para educá-las. Com essas crianças alguns casais Umutina que manifestaram o desejo de abandonar a vida tribal e algumas famílias pareci marginalizadas, o SPI fundou o Posto de Fraternidade Indígena, onde as as crianças foram criadas na companhia de sertanejos, integrando-se nos estilos de vida da população rural mato-grossense. O restante da tribo conservou-se na mata, vivendo de acordo com a tradição tribal, mas ali mesmo foi atacado, anos

depois, por uma epidemia que vitimou principalmente as mulheres, obrigando os sobreviventes a se recolher ao posto pela impossibilidade de manter, sem elas, uma vida independente.

Os índios submetidos a esse processo de extinção e desorganização tomam perfeita consciência dele. Nos relatórios do SPI surpreendemos diversas passagens em que eles incriminam seus pacificadores pelo logro que representou o convívio pacífico, para o qual foram tão manhosamente atraídos e que lhes custou um preço tão alto.

O pacificador dos índios Umutina, que viu definhando e quase extinguir-se em poucos anos o povo altivo e vigoroso que tirara da mata, ouviu deles queixas amargas. Quando levava a aldeia socorros tardios e insuficientes, após a epidemia de sarampo que reduzira o grupo de trezentas para duzentas pessoas, os encontrou “como espectros de cadáveres e não como os valentes Barbados que pacificara” O líder da tribo, ao deparar com ele depois de ver expirar a própria esposa, vitimada pelo sarampo, perguntou: De que serve tanta farinha e roupa, se morremos das moléstias que vocês nos passaram? (Ribeiro 2004:354-355)

Para o autor a extinção parecia tristemente inevitável: “os Umutina estão em rápido processo de extinção como etnia, porque seus sobreviventes foram recolhidos a postos indígenas juntamente com outros grupos étnicos, de que resultou a perda da língua, e uma descaracterização cultural mais intensa” (Ribeiro 2004:510). Para Darcy Ribeiro, a categoria extinta, “refere-se essencialmente, ao desaparecimento do grupo como entidade étnica” (Ribeiro 2004:510).

Ao tratar da questão lingüística o autor explica que “Nos grupos integrados se observa uma verdadeira competição entre as duas línguas, tendendo a conduzir ao abandono da língua materna quando interferem certos fatores sociais desfavoráveis” (Ribeiro 2004:282). Pensando os Graus de Integração, Darcy Ribeiro explica: “As populações indígenas do Brasil moderno são classificadas em quatro categorias referentes aos graus de contato com a sociedade nacional, a saber: isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados. Estas categorias representam etapas sucessivas e necessárias da integração das populações indígenas na sociedade nacional. Alguns grupos desapareceram, porém, antes de percorrer todas elas e cada grupo permanece mais ou menos tempo numa etapa, conforme as vicissitudes de suas relações com os civilizados, certas características culturais próprias e as variantes econômicas da sociedade nacional com que se defrontam” (Ribeiro 2004:488).

Entre os Umutina o autor explica: “recolhidos ao Posto Fraternidade Indígena. Levados a viver juntos e diante da dificuldade de comunicação por falarem línguas diversas, todos tiveram de adotar o português. Nessas circunstâncias as gerações mais novas, constituída por filhos de casais mistos, nem chegou a aprender a língua dos pais” (Ribeiro 2004: 283). A situação a que foram submetidos os Umutina e as condições e conseqüências do processo de pacificação entre eles quando ouvidos desde os relatos dos Umutina parece ser ainda mais dramático e doloroso.

A terra indígena Umutina já está demarcada: o processo foi efetuado em 24 de abril de 1960 e registrado no cartório do Município de Rosário D’ Oeste MT. O Território é protegido pelo Rio Paraguai e o Bugre tem o formato de uma ilha fluvial, à direita o rio Xopô (Bugres) e a esquerda o rio Laripô (Paraguai). Ao seu entorno encontram-se fazendas, plantações de cana, criações de gado e a cabeceira do Rio Paraguai está em uma localidade que há muito tempo funcionou como garimpo (Alto Paraguai). Sua extensão territorial é 28.120 hectares. Para ter acesso é necessário atravessar o rio em pequenas embarcações ou em uma balsa.

Nas aldeias que crescem ao lado das antigas construções do Posto de Fraternidade Indígena vivem cerca de 500 Umutina, sendo a maioria crianças, jovens e adultos descendentes de casamentos interétnicos entre os povos indígenas: Paresi, Nambikwara, Irantxe, Bororo, Kayabi, Bakairi, Terena e Umutina levados para a área pelo SPI e que conforme contam os mais velhos



ajudaram os Umutina a se reconstruírem como povo. Essa opção dos mais velhos é coerente com o discurso da revitalização cultural.

Para os Umutina a noção de aldeia multiétnica é fundamental, pois reconhece a existência de diferentes saberes, o modo de viver, fomenta solidariedade e a reciprocidade entre as culturas, favorece que todos desenvolvem atitudes e conhecimento holístico para atuar no seu contexto, bem como interagir com outras culturas e situar em contextos da realidade (Projeto Sala de Educador, 2013, pág 05).

Ainda que concebiam uma aldeia multiétnica na sua origem os Umutina a organizam a partir de um complexo e emaranhado discurso de revitalização étnica e revitalização da língua como é possível ler nos trabalhos recentes produzidos sobre eles e por eles.

Essa possibilidade multireferenciada para a origem do povo pode ser lida no modo como contavam sua origem? Desde o mito da figueira, da bacava, desde o relato de Haipuku:

Primeiro não tinha povo e Haipuku andava triste, sozinho. Ele foi pensando na vida, foi inventar e experimentar juntar fruta de bacaba do campo. E juntava fruta macho e fruta fêmea. Foi juntando, juntando, juntando, emendando até ter dois pés de comprimento, aí deixa de lado. Quando chegou de noite ele ficou assustado com conversa. Foi ver e era gente que as frutas viraram. E ele ficou satisfeito com os companheiros. Eles ficaram com ele e fez família logo. Foi indo, foi indo, experimentou juntar fruta de figueira de folha larga. Juntou e botou debaixo da esteira. De noite assustou da conversa de gente. Aí for ver que virou gente outra vez e ficou satisfeito que já tinha muita gente para companheiros dele. Depois de algum tempo achou que era pouco e experimentou juntar fruta de bacaba do mato. Juntou até um palmo de comprimento e saiu tudo gente de cabelo comprido, dois homens e duas mulheres, dois casais. Experimentou com mel de tatá e também saiu um casal, com a cabeça mais pelada. Quando já tinha bastante povo dele, criou barriga de perna por dois lados. Haipukú ficou apurado com a dor de criança, procurou um pé de figueira. Aí racharam as duas pernas e nasceram quatro crianças: dois meninos e duas meninas. Da perna direita saíram dois Habusé, índio e índia, e do lado esquerdo saíram os pais dos civilizados. Mas as crianças não quiseram ficar morando na casa do pai. Ele, quando teve os dois casais de crianças foi em casa dizer à mulher e a mulher disse: 'Porque não trouxe as crianças?' Haipukú respondeu: 'As crianças não querem vir!' Aí ele mandou fazer dois Ametá para as meninas e dois arco para os meninos. A menina civilizada não ajeitou com a sainha, mas o Habusé ajeitou. O menino civilizado também não ajeitou com o arco, mas o Habusé ajeitou! Haipukú falou para eles ir com ele em casa dele. Mas eles não queriam. Queriam ir embora. Ele então perguntou: 'Para onde vocês vão?' Eles falaram: Os civilizados para mando do Paraguai para baixo, e os Habusé para mando do rio dos Bugres para cima. Haipukú disse que podia ficar junto com ele, que ele teve o trabalho de carregar bruto de barriga de perna, e assim mesmo eles iam se esparramar no mundo. Mas não há notícias destes índios, que dizem parece se acabou. Ficaram só os filhos de fruteira junto com ele mesmo.

Ao contarem o mesmo mito de origem os Umutina descendentes de casamentos interétnicos constroem um novo laço identitário recriando uma origem comum com os descendentes dos sobreviventes Umutina que aliado aos processos de territorialização permitiu a reorganização da identidade indígena Umutina desde o território. A área da aldeia Umutina está passando por um processo de ressignificação que envolve todos os moradores e cuja importância e fortalecimento da cultura e do seu patrimônio circulam na comunidade e também modificaram o projeto de educação escolar.

Os processos de educação formal chegaram a aldeia através do Serviço de Proteção ao Índio, SPI, a primeira a escola foi criada em em 26 de maio de 1943 com o nome de Escola Otaviano Calmon. Mas o seu funcionamento não era estável, devido os professores não

permanecer na aldeia. Com isso as aulas duravam de dois a três meses por ano, trazendo muitas dificuldades aos alunos que não terminava a série iniciada. Só a partir de 1982 a escola passou a funcionar normalmente com os professores contratados pela Fundação Nacional do Índio, FUNAI. A escola funcionava em regime multisseriada, ela foi reconhecida pela lei municipal nº651/83. Em 20 de setembro de 1983. Pelo município de Barra do Bugres-MT.

Saíram na década de 80, os primeiros alunos indígenas da aldeia em busca de estudo de 5º a 8º série e 2º Grau, hoje Ensino Médio (magistério, contabilidade, propedêutico e administração) na cidade de Barra do Bugres e Cuiabá, porque havia na aldeia apenas as séries iniciais. Com o passar dos anos a saída dos alunos para a cidade só foi aumentando. Então surgiram muitas preocupações, pois os adolescentes poderiam seguir outros caminhos, desvalorizando os costumes e tradições que estavam sendo revitalizadas.

Atualmente, a comunidade e os professores estão desenvolvendo a partir da escola um projeto de revitalização da cultura do que foi proibido no passado, incentivando e estimulando a falar e praticar a cultura original dos Umutina, um processo complexo já que na aldeia vivem famílias descendentes de outros povos indígenas. No entanto, a discussão sobre a revitalização da cultura é fundamental para todos os moradores essa discussão é produto da compreensão que a cultura está e estará sendo repassada para as novas gerações, que serão conhecedores e protagonista da sua história e de seus valores. Vale ressaltar que a comunidade considera que houve um grande avanço, muito dos jovens já se pinta e canta sem nenhum tipo de receio e isso é muito importante.

A escola passou a ser um espaço de referência política de toda a comunidade Umutina. Nela se discutem os problemas de políticas internas, de rituais culturais e também a importância do conhecimento escolar para o povo Umutina como uma arma de revitalização da cultura quase em desuso ou adormecidos.

Desde a escola se criam espaços de afirmação das mesmas tradições culturais e se idealiza uma identidade Umutina que ainda que não seja homogênea se estabelece como o mais forte indicador da indianidade do grupo. Em relação à cultura, embora não sejamos falantes da língua nativa, tudo por um processo histórico com os “brancos”, agora juntos com a escola e a comunidade estamos buscando a revitalização da cultura Umutina. É um rico trabalho com significância porque estamos conseguindo, nós, professores, temos mostrado trabalho verdadeiro que revelam isso e a comunidade tem participado e acreditado na eficiência da escola como espaço também de rever nossas práticas culturais.

Ao pensar sobre as mudanças de natureza cultural, econômica, social e ambiental ocorridas é possível afirmar que muitos vêem pontos positivos e negativos. Por outro lado, na visão dos Umutina há um consenso de que o povo protegeu e protege o conhecimento e os saberes tradicionais e que as mudanças são parte da busca de alternativas dentro do território e de manter viva e sustentável a cultura para as futuras gerações. Por essa razão todas estas transformações se relacionam com os processos formais da educação escolar. No entanto uma preocupação da escola e da comunidade neste momento é com a sustentabilidade econômica e cultural dos jovens, principalmente com as possibilidades e perspectivas relacionadas ao bem viver e uma boa qualidade de vida.

Ao apropriar-se de um novo discurso de revitalização étnica os Umutina promovem uma ruptura com as descrições acerca de si mesmos e protagonizam um movimento de retorno não marcado, não previsto e, portanto, não descrito no processo de transfiguração étnica tal como Darcy Ribeiro o propôs. Assim, olhando para a realidade de extinção e morte da primeira metade do século XX (a partir do referencial teórico da aculturação) Darcy Ribeiro pensa a transfiguração étnica como um processo linear, como o “O transito da condição de índio específico conformado

segundo a tradição de seu povo, à de índio genérico, quase indistinguível do caboclo, (p.12) ” e no qual os Umutina se encaixaram exemplarmente.

As transformações que tomaram forma entre os Umutina nos últimos anos, mediadas principalmente no contexto do projeto de formação escolar informam uma outra etapa ou um outro modelo no doloroso processo de contato. Darcy Ribeiro o pensou linear em direção a civilização por que definido por ela. Os Umutina informam uma outra etapa que sucederia, no caso deles a condição de integrados e é diferente das demais por que se dá como um movimento que olha para as tradições indígenas do período que antecedeu ao contato. Para essa etapa a palavra de ordem é Revitalização.

## I. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa de Darcy Ribeiro, que dá início a este texto, marca um momento importante da antropologia no Brasil e é possível pensar que a perspectiva antropológica que a fundamenta permanece, ‘transfigurada’, em estudos antropológicos mais recentes e na visão que os brasileiros constroem a respeito das populações indígenas. A narrativa antropológica da última metade do século passado pensou os Umutina desde a perspectiva da extinção física e cultural como apareceu no texto, já citado, de Darcy Ribeiro, no entanto, é possível pensar que os Umutina vivem atualmente uma etapa, no percurso do contato, não descrita por Darcy Ribeiro. Ao contarem o mesmo mito de origem os Umutina descendentes dos casamentos interétnicos constroem um novo laço identitário recriando uma origem comum com os sobreviventes Umutina. Mais do que isso os processos de territorialização também criaram um espaço comum e permitem esta reorganização da identidade desde o território tomando os processos de escolarização como referência.

## II. REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

JESUS, Antônio João de. 1987. Os Umutina. In: Índios em mato Grosso. OPAN/CIMI-MT.

MONZILAR, Eliane Boroponepa. 2013. Território Umutina: Vivência e Sustentabilidade. Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. UNB, Brasília.

Projeto Político Pedagógico. 2013. Escola Indígena Jula Pare. Aldeia Umutina. 2009. Atualizado 2013.

RIBEIRO, Darcy. 1996. Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Companhia das Letras. São Paulo.

SCHMIDT, Max. 1941. Los Barbados os Umutinas em Mato Grosso. Revista de la Sociedad Científica Del Paraguay, n.5, p. 1-51.

SCHULTZ, Harald. Vinte e três Resistem à Civilização. Melhoramentos, 1953.

\_\_\_\_\_. 1961/62. Informações etnográficas sobre os Umutina. Revista do Museu Paulista, Nova Série, 13; 75-313.

SOUZA, Hellen Cristina de Souza e MONZILAR, Eliane Boroponepá. 2014. A flecha do tempo não segue um plano pré-determinado. (MIMEO)

**NORAS E SOGRAS, QUE ALIANÇA É ESTA?  
UMA ANÁLISE SOBRE RELAÇÕES FAMILIARES,  
CONFLITOS E IMAGENS**

Mattos de Vasconcellos Luz, Gleice Maria

# NORAS E SOGRAS, QUE ALIANÇA É ESTA? UMA ANÁLISE SOBRE RELAÇÕES FAMILIARES, CONFLITOS E IMAGENS.

## I. INTRODUÇÃO

A contribuição que Malinowski e Boas deram à disciplina antropológica, inaugurando o método da observação participante, foi o que gerou a fusão da experiência pessoal intensa com a análise científica, orientando as pesquisas sobre “o outro” durante a primeira metade do século XX. A antropologia até então voltada para a catalogação de uma história geral da humanidade, parte para a inteligibilidade das culturas através da etnografia, transformada em cânone metodológico para esta ciência.

Às pesquisas etnográficas que se seguiram, um conjunto de prescrições foi formulado a fim de tornar legítima a pesquisa de campo. O etnógrafo tornara-se o profissional, “treinado nas mais modernas técnicas analíticas e modos de explicação científica” (James Clifford 2002:28). O novo método de pesquisa atingira consenso internacional, sendo realizado por acadêmicos qualificados, institucionalizado e materializado em práticas textuais específicas. (Idem 2002: 21). Deste modo, a experiência etnográfica evocava autoridade científica onde o ponto de vista do nativo poderia ser captado pelo observador e, posteriormente, compartilhado com leitores interessados na cultura de outros povos.

A antropologia ficou profundamente impactada com O Diário no Sentido Estrito do Termo, de Malinowski, encontrado em 1942, mas só publicado em 1967. Um profundo constrangimento se instaurou quando caiu por terra o mito de que o antropólogo teria capacidades extraordinárias para captar o ponto de vista do nativo “[...] semicamaleão, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico [...], um milagre ambulante em empatia, tato, paciência e cosmopolitismo [...]” (Clifford Geertz 1999: 85). Neste sentido a neutralidade na pesquisa de campo como fora postulada caíra em xeque, transformando-se em alvo de discussões sobre o fazer antropológico no pós-colonialismo.

A “crise da representação” gerou inúmeras reflexões teórico-metodológicas no âmbito da antropologia acerca das relações de poder e dominação intercultural nas pesquisas etnográficas. A produção imagética do período colonial teve relevância neste processo, pois seu efeito realista dava autoridade à atividade etnográfica, evidências concretas à ilusão da representação antropológica.

A partir dos anos 1970, “as ambiguidades espaciais e temporais do meio fotográfico e suas propensões reificantes estiveram lado a lado das críticas da antropologia” (Elizabeth Edwards, 2016:167). A imagem nas pesquisas antropológicas deixa de ser secundária e aplicada apenas como técnica auxiliar na compreensão da alteridade. As reflexões sobre os usos da fotografia e da imagem em movimento são validadas como produtoras de conhecimento, capaz de “[...] conectar-se com grandes preocupações metodológicas – como as questões de memória, identidade, etnicidade, nacionalismo e globalização”. (Idem 2016:182-183). A antropologia visual consolidava-se como um novo campo de estudos, uma nova forma de ver e conhecer as culturas.

Dentro das dimensões que envolvem os usos da imagem na pesquisa antropológica – técnica de documentação/registo; meio facilitador à interação social com o grupo pesquisado; veículo para expressão de memórias; dados para interpretação de situações sociais - destaco a vantagem da captação de imagens como um instrumento para recuperar o que não foi possível perceber no momento-chave, o que não se repete ou o que escapa ao registro escrito no campo de pesquisa.

A sociedade contemporânea é grande produtora e consumidora de registro audiovisual, não vive mais sem a imagem, popularizada pelas mídias digitais. Difícil também a pesquisa social prescindir destes recursos tecnológicos como meios para a compreensão da construção de significados e sentidos nas práticas culturais. Junto aos diários de campo encontram-se hoje as câmeras para registros filmicos e fotográficos.

Essas mudanças no curso da antropologia deslocaram o olhar dos antropólogos das sociedades “exóticas” para a investigação da sua própria cultura. Assim, “ao lado das praias, aldeias e povoados da antiga antropologia, estudam-se também a cidade, seus grupos, seus bairros, seus habitantes e seus estilos de vida, entre outros temas”. (Vagner G. da Silva 2000: 24)

Este artigo faz parte de alguns questionamentos metodológicos levantados na minha pesquisa de doutoramento concluída em 2010. Busca apresentar de que modo a relação entre noras e sogras é estabelecida entre famílias cariocas e como constroem a relação de parentesco por aliança num quadro de diversidade sociocultural, tendo como foco os principais problemas que envolvem a convivência entre essas mulheres.

O uso da imagem na tradição antropológica como ferramenta de pesquisa foi aqui incorporado considerando a dificuldade para uma imersão no cotidiano das famílias. Constituiu-se num elemento profícuo para investigar situações e processos do parentesco por aliança a partir dos discursos de noras e sogras, além da própria análise das fotografias de família transformadas também em objeto de pesquisa. O método apontou as potencialidades da reflexão sobre contextos familiares a partir da análise da produção imagética do grupo, física ou digital. As narrativas que emergiam sobre os conflitos permitiram avaliar os obstáculos na sociabilidade entre parentes por aliança, demonstrando que a imagem tem papel central nos processos cognitivos.

## II. TRANSFORMAR O FAMILIAR EM EXÓTICO

Os estudos de parentesco sempre foram caros à antropologia. Nas sociedades tradicionais, as relações parentais podem esclarecer muito sobre a organização social do grupo, política, religiosa, econômica, bem como as relações de poder e prestações sociais. No entanto, ainda que nas sociedades ocidentais modernas o Estado tenha substituído a interdependência entre a organização do parentesco e a organização social, segundo aponta Armindo dos Santos,

Pesquisas recentes revelam a permanência da influência do grupo familiar alargado na sociedade actual, apesar da organização dos Estados modernos terem substituído muitas das suas funções [...] existe uma quantidade de trabalhos sobre parentesco europeu atestando a permanência de seu peso, ou o reactivar de certos aspectos, nas sociedades contemporâneas modernas, desmentindo, assim, os lugares comuns que pretendiam fazer crer que o parentesco só teria importância para os selvagens. (2006:22)

Neste sentido, os estudos sobre família mantem-se como um campo aberto a inúmeras possibilidades investigativas. Considerando as diferenças entre sociedades complexas e tradicionais, pesquisar a família hoje e em contextos urbanos requer algumas reflexões metodológicas pois,

A familiaridade que sentimos perante noções de família, de parentesco, de casamento, é susceptível de dar a impressão que [...] este tipo de relação pertence ao universo do natural [...] na realidade trata-se de fenômenos universalmente muito diversificados. (Armindo dos Santos, 2006:27)

Como chama atenção Clarice Peixoto, “a antropologia, dizem, é a ciência que permite a construção de elos entre dois universos de significação: através de seus instrumentos de

interpretação ela estabelece a mediação entre o exótico e o familiar”. (2000: 26) A produção do conhecimento do homem sobre o próprio homem pressupõe que ele consiga estranhar-se em si mesmo e familiarizar-se com o outro, posto que nas ciências humanas, observador e observado sejam da mesma natureza. O cuidado em tornar exótico o que parece familiar é condição essencial, porém, um exercício que requer cuidados. A “experiência próxima” exige do pesquisador que este lance mão do distanciamento a fim de conseguir problematizar o que antes parecia óbvio. Roberto DaMatta assinala que

O problema é, então, o de tirar a capa de membro de uma classe e de um grupo social específico para poder – como etnólogo – estranhar alguma regra social familiar e assim descobrir (ou recolocar, como fazem as crianças quando perguntam os ‘porquês’) o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação. (1978:28-29)

A familiaridade, por outro lado, pode ser uma armadilha. Compartilhar os mesmos códigos sociais do grupo pesquisado dificulta as percepções de variadas visões de mundo dentro de mesma escala de experiências. Ter a Família contemporânea como objeto de investigação é, portanto, um desafio metodológico. A consciência de que a produção do conhecimento do homem sobre o próprio homem implica o estranhamento de si mesmo é fundamental nas pesquisas onde observador e observado tenham experiências comuns, pois sujeito e objeto estão unidos pelo mesmo universo de significações.

Transitar entre o mundo nativo e o mundo científico é uma tarefa delicada, contudo o conhecimento que se tem de alguns códigos não deve ser anulado, mas, sim, redirecionado. Desse modo, a dimensão subjetiva da pesquisa, inevitável, pode ser aproveitada do ponto de vista prático. Diria que a pesquisa sobre noras e sogras contribuiu para a reflexão sobre os dilemas da experiência próxima e do distanciamento do objeto em análise antropológica, visto que eu também seja nora e tenha identificado inúmeras situações vivenciadas por mim nas falas das minhas entrevistadas. Diante do encontro entre o meu universo familiar e o universo pesquisado, acabei percebendo que a subjetividade do pesquisador e o comprometimento científico não são excludentes. A familiaridade, portanto, “introduz uma nova dimensão para o trabalho antropológico”. Concordo com Gilberto Velho quando diz que,

[...] não se trata apenas de manipular com maior ou menor habilidade técnicas de distanciamento, mas ter condições de estar permanentemente num processo de autodimensionamento paralelo e complementar ao seu trabalho com o objeto de pesquisa de que, afinal, ele faz parte (1989:13)

Neste sentido, a familiarização com o outro pode ser revertida em vantagem. O conhecimento de alguns códigos de comportamento implica no domínio de repertórios que favorecem a entrada no campo. O antropólogo pode romper barreiras e pular etapas no processo de reconhecimento. Essa possibilidade de transitar de uma posição a outra não implica, entretanto, no controle total da relação entre pesquisador e entrevistado. O importante é que, no “retorno” dessa “experiência próxima”, o pesquisador consiga problematizar o empírico, que antes parecia óbvio, pois, segundo Gilberto Velho, “o que vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido [...]”. (1989: 39).

### III. ESCOLHAS METODOLÓGICAS NA PESQUISA COM FAMÍLIAS EM CONTEXTOS URBANOS

A decisão em tomar as relações entre noras e sogras como objeto de pesquisa para o doutorado, originou-se na constatação de que, nas relações familiares, a construção dos laços no

parentesco por aliança é talvez o mais complexo. A ideia surgiu durante a pesquisa que realizei no mestrado sobre os problemas enfrentados pelas famílias cariocas de camadas médias a partir do retorno de jovens casados à casa dos pais (Gleice Maria Luz, 2005). As situações levantadas apontaram para algumas questões sobre esta relação parental, mas não pude aprofundar naquele momento porque meu foco estava nos efeitos do desemprego nas relações familiares. Retomando o tema no doutorado, precisava construir o campo. Quem seriam essas informantes? Onde as encontraria? Como abordá-las e estimular a conversa sobre a privacidade da vida em família? Quantas noras e sogras deveriam ser entrevistadas para que o campo fosse profícuo nesta pesquisa qualitativa?

Instituir uma pesquisa de campo sistemática, fundada na observação participante clássica com famílias no Rio de Janeiro é algo complexo. Embora a sociedade brasileira seja bastante relacional, a casa é o local da intimidade da família e que se busca resguardar, sobretudo nos grandes centros onde a violência urbana se faz presente no cotidiano. Vale ressaltar que nas sociedades individualizadas a privacidade é um valor caro. Logo, adentrar um núcleo familiar para acessar suas histórias, seja com fins acadêmicos ou não, exige muita negociação. Tocar em assuntos tão íntimos como conflitos, renda, relações é tarefa delicada. “Quem é esta que se diz pesquisadora e o que pretende com suas perguntas? ”; “Faz mesmo parte da Instituição que diz pertencer? ”; “O que dissermos sobre nós se tornará público? ” “Informações sobre nossa condição socioeconômica serão compartilhadas? ” São desconfianças e medos que precisam ser mitigados logo no primeiro contato. Superados, a segunda etapa a vencer é construir a relação com o “outro”. Nas pesquisas baseadas em entrevistas, o contato com o entrevistado é condicionado pelas trocas entre “sujeito e objeto”. Se forem desastrosas, podem comprometer a investigação e as informações, muitas vezes, serem omitidas ou incompletas.

Por estes motivos, a metodologia adotada consistiu em entrevistas semiabertas com noras e sogras indicadas por pessoas próximas ou convidadas diretamente por mim nos contextos em que circulava com mais frequência. Os recursos imagéticos foram importantes instrumentos de investigação. Considerei interessante eleger as informantes mais expressivas para restabelecer novos contatos, retomando a conversa sobre a relação com as afins por meio da observação das fotografias de família. Essa estratégia trouxe à tona questões não abordadas nos primeiros encontros e pude aprofundar outras pouco exploradas, além do traçar uma análise sobre as próprias imagens.

Ao todo foram realizadas vinte e duas entrevistas com pessoas de camadas populares e de variações dos estratos das camadas médias. Uma rede bastante heterogênea, pois presumia haver generalidades na construção desse parentesco. O objetivo foi avaliar em que medida práticas, trocas e a natureza dos conflitos eram semelhantes entre noras e sogras de camadas distintas. Para delinear o universo pesquisado, considerei como critério de classificação a renda familiar, profissão, escolaridade e bairro. Considero relevante analisar o contexto sociocultural, pois contribuem para a compreensão de representações e comportamentos dos indivíduos.

Procurei encurtar distâncias no decorrer da conversa, deixando escapar que a minha experiência familiar era semelhante à que viviam naquele momento. Um clima descontraído se instaurava e meu lugar de pesquisadora era imediatamente relativizado. As situações em comum geravam uma atmosfera de confiança apesar das intersubjetividades.

A primeira surpresa no campo foi constatar que, em se tratando do assunto “relacionamento com a sogra, ou com a nora”, pouco constrangimento era manifestado nos relatos e as conversas fluíam, noras reclamando das ingerências das sogras; sogras reclamando dos cuidados de noras com a casa, seus filhos e netos. Através deste comportamento pude constatar que a relação entre elas é tão marcada por disputas, tensões e conflitos a ponto das entrevistas



serem quase catárticas, um espaço de desabafo, beirando a queixa. Portanto, a facilidade com que o tema era tratado favoreceu a construção do campo, formalizado através do convite para a participação nas entrevistas.

Algumas entrevistadas apresentaram curiosidade sobre a minha condição familiar, talvez para estabelecerem certa simetria na relação pesquisador/informante através da identificação de problemas parecidos. Costumo dar o feedback esperado por elas, uma vez que obtive bons resultados utilizando essa estratégia na pesquisa do mestrado. Não obstante, algumas sogras careciam de maiores explicações sobre a pesquisa e tão somente demonstravam-se mais confiantes em relatar suas histórias. A sogra Elisa (diarista, 60 anos), por exemplo, foi muito cuidadosa ao comentar suas impressões sobre a nora no início da entrevista. O contato com ela se deu por meio de sua patroa, uma pessoa que eu havia conhecido recentemente. A entrevista foi realizada ao final de seu dia trabalho, na casa da nossa mediadora, sem a presença dela. À medida que nossa conversa se prolongava, Elisa me perguntava sobre o que eu fazia, o meu local de trabalho e o objetivo da entrevista. Aos poucos, mostrou-se mais entusiasmada ao ter suas dúvidas esclarecidas. Nesse caso, o que “quebrou o gelo” entre nós foi a certeza de que se tratava de um trabalho científico, valorizado por ela como algo que “gostaria de ter feito na vida”. Assim, Elisa passou a dar detalhes da sua vida familiar, sua relação com as noras, filhos e netos.

Ligia, também sogra, destaca-se entre as entrevistadas. Vivenciava um momento atribulado com a nora e quis participar da pesquisa. Psicóloga com pós-graduação em sua área compreendia a importância da pesquisa científica e participou da segunda etapa do trabalho com seus retratos de família. Como eu filmava os encontros, ela, um pouco tímida, repetia para si mesma: “tudo em nome da ciência”. Deixava-me, portanto, a dúvida do arrependimento por deixar-se filmar ou se de fato valorizava a pesquisa. Essa lacuna nunca será preenchida, de todo modo, seus depoimentos foram enriquecedores.

Um problema contornado no decorrer da pesquisa diz respeito à própria fragilidade da relação parental nora/sogra, porém, gerou a redefinição do universo entrevistado. A proposta inicial do trabalho visava entrevistas com mulheres da mesma família, mas noras sogras demonstraram incômodo ao serem perguntadas sobre a possibilidade de entrevistar o outro membro da família (a nora ou a sogra). O receio das informantes, quase unânime, da participação de seu par opositor, levou-me a abandonar essa ideia. Diante das reações negativas e da fragilidade de algumas relações mais tensas, preferi não comprometer a fluidez das conversas, evitando também que os problemas nestas famílias se acirrassem.

Optei, assim, por entrevistas individuais com pessoas de famílias distintas, resguardando minhas entrevistadas. O que no primeiro momento parecia ser um problema, à medida que se configurava uma visão parcial das situações familiares, no decorrer das entrevistas, percebi que as informantes sentiam-se mais à vontade para tratar das situações delicadas da relação parental. O fato de saberem que a sogra ou a nora não participava da pesquisa as deixava mais espontâneas para relatarem suas histórias. Não por acaso, os conflitos foram logo abordados, indicando que a nova estratégia adotada não comprometia a análise, ao contrário, favorecia a compreensão da complexidade envolvida no parentesco por aliança e desta forma o campo foi se estabelecendo sem maiores enfrentamentos.

#### A Imagem como um método valioso de pesquisa

As fotografias das cenas familiares podem demonstrar vínculos de afinidade, pois as fotos da família ocidental contemporânea são captadas e classificadas de forma afetiva, seja por um membro da família seja por um fotógrafo contratado para cerimônias mais formais. Nos álbuns os referentes serão aqueles por quem se tem maior afeto.

Cito o caso de Helen (dona de cada, 38 anos) que foi criada pela tia-avó. Casou-se com Márcio (taxista, 48 anos) em 1990 e sua relação com a sogra manteve-se distante e destituída de qualquer dileção. Raramente se visitam. Segundo Helen, sua filha Beatriz, hoje com 17 anos, sempre teve mais intimidade com sua tia-avó do que com a avó paterna, e isso se manifesta nas ausências da sogra em suas fotografias. Já Dona Lurdes (pensionista, 64 anos) teve muitos problemas com a nora no início do casamento de seu filho. Mesmo após 15 anos do relacionamento do rapaz e duas nestas ela não frequentava a casa da família, mantendo pouco contato com as meninas. Assim, as imagens nos contam muito a respeito dessas relações familiares. As percepções das noras e sogras ao retomarem as fotografias e os relatos que as imagens traziam à tona, a análise sobre o quanto essas mulheres figuravam nas fotos de uma ou de outra ou eram excluídas desse universo imagético foram elementos essenciais para a análise da qualidade da relação entre elas. Os encontros filmados facilitaram o retorno aos dados qualitativos, importantes para a avaliação das emoções em jogo na relação entre elas.

Segundo Milton Guran (2000:155), a “fotografia pode ser utilizada como instrumento de pesquisa ou como próprio objeto da pesquisa”. Para esta investigação a fotografia teve dupla função: um instrumento a fim de que as informantes, ao rememorem momentos em família através das fotos, revelassem situações que estavam para além daquele registro; e servindo como mais um dado sobre relações entre afins a partir do modo como o parente por aliança era representado – ou não - nas fotos. As fotografias acabam

[...] dando assim acesso a informações que dificilmente poderiam ser obtidas por outros meios [...], a possibilidade de uma percepção diferenciada da realidade [...]. Ainda que as informações fiquem no nível de simples impressões, elas podem ajudar a fazer emergir uma melhor compreensão da realidade estudada”. (Milton Guran 2000:157)

As fotografias das entrevistadas revelaram-se ótimos indicadores para a percepção da intensidade das relações entre noras e sogras, um recurso metodológico de riqueza indiscutível, porque, por meio delas, foi possível resgatar uma gama de informações e reações sobre situações diversas entre parentes ao fazê-las lembrar de episódios, aparentemente, esquecidos. Como observa César Carvalho (2005), as fotografias são “atos de memória”. Para Milton Guran “o papel da fotografia como método de observação não é apenas expor aquilo que é visível, mas, sobretudo, tornar visível o que nem sempre é visto.” (Apud Barbara Copque, 2003:276)

Interessante ressaltar que algumas noras chegaram à pesquisa por iniciativa própria, ao tomarem conhecimento do tema ou através de pessoas que já tinham sido entrevistadas. Foi assim com Fernanda (estudante de Turismo, 31 anos) e Priscila (estudante de Comunicação, 25 anos). Fernanda se ofereceu para a entrevista, dizendo que “tinha muita coisa para contar”. Sendo uma pessoa expressiva, participou da segunda etapa da pesquisa que girava em torno de suas fotografias de família. Priscila foi convidada por sua prima Helen (dona de casa, 37 anos), uma das informantes também eleitas para a segunda etapa. Fui avisada por Helen que a prima estaria presente no nosso encontro porque Priscila passava por sérios conflitos com a sogra, achando que as conversas poderiam ajudá-la. No primeiro momento, Priscila manteve-se em silêncio, preocupada com o fato de que o encontro estava sendo filmado. Declarou ser reticente com a divulgação dessas imagens na internet. Expliquei o comprometimento ético com minhas informantes, sem insistir na sua participação, até que, num determinado momento, ela decidiu relatar sua história e permitiu que seus depoimentos fossem filmados.

Neste sentido, as fotografias, além de sua potência háptica tem uma dimensão sensorial relacionada ao tempo e espaço. “Como objetos (físicos ou digitais) elas podem ser manuseadas, carregadas, tocadas, possuídas, amadas e odiadas. [...] podem ser constituídas por e através de

relações sociais” (Andrea Barbosa, 2016: 191-192). Rememorar as histórias das famílias através das fotografias é recuperar narrativas ricas de informações sobre as representações em jogo no contexto do parentesco por aliança, pois, como observa Clarice Peixoto, “a memória se refere ao passado de forma afetiva já que para lembrar o que passou, é preciso tê-lo vivido” (2008). A produção de álbuns e fotos de família refletem experiências e memórias.

#### IV. CONCLUSÃO

Que a família é o espaço onde a sociedade se reproduz biologicamente e o primeiro local de socialização, transmissão de valores e crenças, muito já foi dito. Sendo assim, a família se apresenta como o “porto seguro” onde os indivíduos encontram o suporte de que necessitam, seja material ou afetivo, independente do arranjo familiar ou do contexto em que esteja inserida. Contudo, com um olhar mais apurado, Alda Britto da Motta percebe que a família,

[...] é o lugar social dos afetos radicais – onde as relações são quase simbióticas, as afeições mais doces e os embates entre os sexos/gênero e as gerações podem ser mais dolorosos. Onde se encontram os modelos de sentimentos em estado mais depurado: os amores, as aceitações ilimitadas, as mais fundas solidariedades; ou as rejeições mais chocantes, os conflitos cotidianizados, ressentimentos “inexplicáveis” e ódios. Explícitos ou recalcados. (1998: 71)

As relações entre afins são obrigatórias, incontornáveis e não eletivas. Raros são os casais que não se relacionam com os seus sogros, embora o processo de individualização tenha transformado o sentido das relações entre os membros da família com maior valorização da família conjugal. Certos conflitos e tensões entre noras e sogras estão associados a comportamentos mais autônomos e a reivindicação de maior, ou total, privacidade no interior do núcleo familiar. Ainda que o casal esteja centrado em si, ele dificilmente consegue se isolar da convivência com a parentela, sobretudo no Brasil onde a solidariedade familiar é quase um dever em função da ausência de políticas públicas universais que forneçam suporte aos sujeitos.

A questão da dificuldade ou da particularidade da construção dos elos no parentesco por aliança colocou no mesmo patamar noras e sogras de famílias cujos pertencimentos sociais eram distintos. Embora as estratégias para solução de tensões e conflitos fossem diferentes, a maior parte dos problemas apontados pelas entrevistadas era da mesma natureza: disputas em torno dos cuidados com crianças, conflito de gerações a partir das diferenças de visão de mundo, disputas que envolvem a atenção do filho/marido.

Ademais, sendo a família contemporânea o locus de maior expressão do indivíduo, afloram-se dilemas difíceis de serem contornados quando coexistem diferentes percepções de autonomia e apoios mútuos, muito percebidos entre parentes por aliança. A nora é um novo membro cuja interação não se estabeleceu desde o nascimento; ela é uma estranha que começa a fazer parte da rede familiar. O início de um relacionamento conjugal é sempre uma incógnita. Não há como prever para onde caminhará a relação entre aliadas. Com o casamento, noras e sogras são chamadas a estabelecer um laço parental: relacionar-se com a mãe de seu cônjuge chamando-lhe de sogra, ou com a mulher eleita pelo filho chamando-lhe de nora, pessoas que nunca ou pouco conviveram. Como observa Clotilde Lemarchant, o parentesco consanguíneo parece exigir menos dos atores sociais:

[...] a consanguinidade é uma relação natural. [...] A coexistência dos dois parentescos se coloca não somente em termos de diferenciação, mas também de hierarquização. Em geral, a norma é que a consanguinidade prima sobre a aliança. As relações com os pais são mais fortes e mais diretas. A preferência pelos afins é percebida como ilegítima e contrária a ordem das coisas. (1999: 207)

Não é à toa que dona Nely, uma das entrevistadas nesta pesquisa, aceita com resignação o lugar que lhe foi atribuído na vida dos netos, filhos de seu primogênito, no que concerne à frequência das visitas e ajudas oferecidas. Afirma que

Precisando de mim, eu vou. Ela tinha a mãe então a família dela deu muito mais assistência quando teve o primeiro filho, que é meu primeiro neto. (...). Eu levava e buscava meus netos no colégio e ajudava no dever de casas. Se você perguntar sobre afinidade entre mim e a outra avó, a outra avó está em primeiro lugar porque eles tiveram muito mais contato com ela. (advogada aposentada, 74 anos)

Logo, na família são experimentadas algumas sensações fundamentais da existência humana. As suas fotografias reforçam o sentimento de pertença e transmitem para as novas gerações a biografia do grupo. “Configuram-se como um projeto de memória que insere os indivíduos numa trajetória histórica específica [...] elas superam o tempo linear e perpetuam o que se perderia no cotidiano e no transitório [...]”. (Gleice Maria Luz. 2013: 65). Como um verdadeiro rito doméstico as fotografias são a lembrança que se quer resguardar (Pierre Bourdieu. 1965) e registros de uma crônica familiar que se constrói, ficcional ou real, mas que pretende ser incorporada à memória familiar como uma memória normativa, hoje mais voltada para atestar os laços afetivos do que a moral da família, como outrora (Irène Jonas, 1996: 105). Os retratos de família, portanto, ainda são capturados e armazenados continuamente, como contínuas são as relações familiares.

As fotografias e os álbuns de família de algumas noras e sogras entrevistadas nesta pesquisa, entretanto, revelaram o que podemos chamar de silêncios imagéticos. As ausências das aliadas nas imagens produzidas ou guardadas por elas demonstraram a fragilidade desta relação parental, pois, se a seleção de fotos é carregada de significados, sentimentos e emoções, as ausências nas fotografias ou as fotos rejeitadas para configurarem nos álbuns, indicam relações deterioradas. O acervo familiar deve atestar a “boa saúde afetiva” da parentela no seu legado imagético. (Irène Jonas, 1996)

Se as fotografias e os álbuns de família apresentam esses silêncios imagéticos, por outro lado, observamos na sociedade uma rica produção sobre o parentesco por aliança no anedotário popular, denotando como a relação entre noras e sogras contraria a lógica do afeto e, em grande medida, anunciam a preferência pelos laços de sangue.

As escolhas metodológicas foram caminhos encontrados para alcançar os objetivos propostos. Tenho consciência de que esta pesquisa é somente uma visão parcial sobre o parentesco por aliança nas famílias cariocas, uma “experiência comunicada [...] filtrada e interpretada” (Edson de Oliveira Nunes, 1978:15). Ao menos aproximadamente, e não definitivamente, pude abordá-lo enquanto um fenômeno da vida social que deve ser discutido, testado e reavaliado por outros pesquisadores, pois é através do diálogo no âmbito da ciência que o conhecimento e a pesquisa podem avançar.

## V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Andrea. “Fotografia, narrativa e experiências”. Em: BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI, Rose Satico Gitirana, NOVAES, Sylvia Caiuby. (eds) A Experiência da Imagem na Etnografia. SP: Terceiro Nome, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *Un art moyen, Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Ed. de Minuit, Paris, 1965.

BRITTO DA MOTA, Alda (ed). “Dossiê Gênero e Família”. *Caderno CRH*. Vol. 29 Salvador: EDUFBA, 1998.

CARVALHO, Cesar. A. F. (2005). *Coisas de Família: Análise Antropológica de Processos de Transmissão Familiar*. RJ: PPCIS/UERJ.

COPQUE, Barbara. “Família é bom para passar o final de semana”. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Vol. 17. 2003, pp. 265-279

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no Século XX*. RJ: Editora UFRJ, 2002.

DaMATTA, Roberto. “O Ofício do Etnólogo, ou como Ter o Antropological blues”. Em: NUNES, Edson Oliveira (ed). *A Aventura Sociológica*, RJ: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. RJ: Zahar, 1981.

EDWARDS, Elizabeth. “Rastreando a fotografia”. Em: BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana, NOVAES, Sylvia Caiuby. (eds) *A Experiência da Imagem na Etnografia*. SP: Terceiro Nome, 2016.

GEERTZ, C. *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Obras e Vidas. O antropólogo como autor*. RJ: Editora UFRJ, 2002.

GURAN, Milton. “Fotografar para descobrir; fotografar para contar”. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 10 RJ: EDUERJ. 2000.

JONAS, Irène. *Mentira e verdade do álbum de fotos de família*. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. RJ: UERJ/NAI, 1996

\_\_\_\_\_. *Lire enter les Pages de L’Album*. *Informations Sociales – Publication de la Caisse nationale des allocations familiales*. Nº 4. Paris. 1989.

LEMARCHANT, Clotilde. *Belles-filles: Avec les beaux-parents trouver la bonne distance*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. 1999.

LUZ, Gleice Maria Mattos de V. “Distância afetiva e silêncio imagético: a ausência das aliadas nas fotografias de noras e sogras”. Em: COPQUE, Barbara; PEIXOTO, Clarice Ehlers; LUZ, Gleice Maria Mattos de V. (eds). *Famílias em Imagens*. RJ: Editora FGV. 2013.

\_\_\_\_\_. (2010) *Noras e Sogras: sobre relações familiares, conflitos e imagens*. Rio de Janeiro: PPCIS: UERJ.

\_\_\_\_\_. (2005): *O Impacto do Desemprego nas Relações Familiares: solidariedade e conflito em famílias de camadas médias*. PPCIS: UERJ.

MARESCA, Sylvain. “Olhares cruzados. Ensaio comparativo entre as abordagens fotográfica e etnográfica”. Em: SAMAIN, Etienne. (ed.). *O Fotográfico*. SP: Editora Hucitec/Editora Senac São Paulo, 2005.

NOVAES, Sylvia Caiuby. (ed) *Entre arte e ciência: a fotografia na antropologia*. SP: Editora da Universidade de São Paulo. 2015.

NUNES, Edson Oliveira (ed). *A Aventura Sociológica*, RJ: Zahar, 1989.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. Family Film: From Family Registries to Historical Artifacts: Visual Anthropology, Vol. 21 (2), 2008.

\_\_\_\_\_Envelhecimento e Imagem: As fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro. RJ: Annablume, 2000.

SANTOS, Armindo dos. Antropologia do Parentesco e da Família. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

SILVA, Vagner G. da. O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

SINGLY, François de Sociologie de la Famille Contemporaine. Paris : Nathan, 1993.

\_\_\_\_\_“Préface: Sur scène, avec sa belle-mère”. Em: LEMARCHANT, Clotilde. Belles-filles: Avec les beaux-parents, trouver la bonne distance. Paris: Presses Universitaires de Rennes, 1999

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. Em: NUNES, Edson Oliveira (ed). A Aventura Sociológica, RJ: Zahar, 1989.

**QUEM DIZ “NÃO AO FUTEBOL MODERNO”.  
TORCIDA, JUVENTUDE, RESISTÊNCIA  
E CONTRACULTURA NO RIO DE JANEIRO**

Leda Costa, Leda Maria da Costa

# QUEM DIZ NÃO AO FUTEBOL MODERNO. JUVENTUDE, MÍDIA, CONTRACULTURA E IMAGENS DA RESISTÊNCIA

## I. “NÃO AO FUTEBOL MODERNO”, NO BRASIL

Na sociedade contemporânea é notável uma intensa demanda pela produção e distribuição de imagens, necessidade que perpassa diferentes esferas da vida cotidiana pública e privada (JOWETT, 1992, 156). Muitas dessas imagens seguem o imperativo do entretenimento e do espetáculo, o que é perceptível em diversas produções culturais, entre as quais eventos esportivos como Jogos Olímpicos e Copas do Mundo (KELLNER, 2004). No caso do futebol, desde a década de 1960, essa modalidade gradativamente foi se transformando em um lucrativo produto a ser comercializado mundialmente, o que gerou impactos na vida dos torcedores nas arquibancadas (CRICHTER, 1973, GIULIANOTTI, 2012). No processo de apropriação dos esportes pela indústria cultural, a televisão ocupa lugar central, já que permite a apreciação do esporte mesmo a longas distâncias tornando possível a adesão cada vez maior de torcedores e consumidores do futebol e dos produtos a ele associados (SANTOS, 2014).

No Brasil, a relação entre televisão, futebol e capitalismo tem fomentado algumas iniciativas de torcedores entre as quais merece atenção o frequente uso das frases “ódio eterno ao futebol moderno” e sua variante “não ao futebol moderno”. Esses slogans estão presentes em diversas manifestações torcedoras, se fazendo notar em *fanpages*, *blogs*, cartazes, bandeiras, camisetas e cânticos entoados em muitas arquibancadas do país. Há um farto material a ser analisado em torno do ataque ao chamado “futebol moderno”, discurso este com tom politizado, raivoso e, por vezes, ambíguo. Dizer “não ao futebol moderno”, significa entre outros aspectos adotar uma postura contestatória em relação aos meios de comunicação de massa, principalmente a televisão. Pesa sobre esse veículo a acusação de ser peça central da transformação do futebol em espetáculo vendido como uma mercadoria plenamente inserida na indústria do entretenimento. Nessa transformação, torcedores teriam sido substituídos por consumidores, o que pressuporia uma relação com o futebol distanciada e mediada por interesses outros que não mais a paixão pelo clube (GIULLIANOTTI, 2012). Dizer não ao “futebol moderno”, portanto, representa uma crítica à apropriação do futebol pela indústria cultural e sua adequação às demandas mercadológicas, assim como aos padrões da sociedade do espetáculo.

Da insatisfação com o predomínio da lógica mercadológica e midiática, e seus possíveis efeitos negativos sobre a cultura torcedora, surgiu o slogan “Against the modern football” (Contra o futebol moderno) e na Itália o “No al calcio moderno”. Nesse país, os grupamentos torcedores conhecidos como Ultras têm um importante histórico de protesto direcionado às práticas neoliberais no futebol italiano. Destaca-se a iniciativa de torcedores da Roma que, em 1999, lançaram o Manifesto contra o futebol moderno<sup>1</sup> que é uma plataforma que visa oportunizar o compartilhamento de “um vocabulário comum e experiências que possam fortalecer o senso de solidariedade entre os torcedores e contribuir para o desenvolvimento de táticas de protesto”<sup>2</sup> (Tradução minha, NUMERATO, 2014, 07). Algumas dessas táticas consistem em deixar as arquibancadas vazias nos dias dos jogos de seus clubes, assim como o uso de faixas com frases contrárias à influência dos interesses corporativos sobre o futebol. Na Itália, muitas iniciativas contra o futebol moderno se relacionam a um contexto de radicalização política que incluía a intolerância aos imigrantes. Nas arquibancadas italianas havia o que Florenzano chama de “painel antropológico”, contendo denúncias contra “o escândalo de *doping* envolvendo as grandes esquadras; nas críticas ao torcedor de poltrona alimentado pelo sistema *pay-per-view*” e uma série de outras questões, entre as quais o repúdio a jogadores imigrantes (2010, 154)

Na Inglaterra, ao longo da década de 1990, tradicionais clubes foram convertidos em uma espécie de multinacional, sustentados por capital estrangeiro e alvo de investidores oriundos do mundo inteiro.

---

<sup>1</sup>Disponível em: <http://www.asromaultras.org/manifesto.html> (acesso em 07/06/2016)

<sup>2</sup> Original: “A common vocabulary and shared experiences enhance the supporters sense of solidarity and contribute to the development of tatics of protest” (Numerato, 2014, 07)



Adotando padrões de gerenciamento de empresas, diversos clubes passaram a ser administrados tendo como objetivo principal a obtenção de lucros imediatos e cada vez maiores (WALSH; GIULIANOTTI, 2001). E essa tendência parece que dificilmente pode ser impedida pelos torcedores, restando-lhes a tentativa de proteger seus clubes – e o futebol – dos possíveis excessos advindos dessa nova economia do futebol (WALSH, GIULIANOTTI, 2001). Para muitos torcedores, a luta principal consiste na tentativa de manter-se como protagonistas do universo futebolístico. E nesse aspecto há de se ressaltar que a identidade torcedora defendida é aquela imaginada como "autêntica", pois que não seria produzido por modismos midiáticos, mas por um vínculo comunitário e que, portanto, teria capacidade de resistir aos momentos de crise e derrotas em campo (NUMERATO, 2014).

No Brasil, as manifestações do “Não ao futebol moderno” também se inserem em um contexto de intensificação dos processos de espetacularização e mercadorização desse esporte no qual a televisão exerce papel primordial. Há alguns anos, a maior fonte de renda de grande parte dos principais clubes do país tem como origem as cotas de transmissão pagas pela Rede Globo. Por ser uma das suas maiores financiadoras, a influência da televisão na organização do futebol brasileiro não é nada desprezível como demonstra Arlei Damo:

Um dos exemplos mais evidentes dessa interferência é ilustrado pelo lobby da Rede Globo na formatação do campeonato brasileiro por pontos corridos, a partir de 2003. A grande vantagem da televisão quando se adota essa modalidade de disputa é a definição do calendário dos jogos, do início ao fim do certame, o que acarreta não apenas facilidade no planejamento da programação, mas também a venda de pacotes aos torcedores (2011, p.81)

Detentora dos direitos de transmissão desde 1987, a emissora carioca, em 2000, fez dos jogos do Campeonato Brasileiro parte integrante de sua grade de programação, sendo domingo às 16h e quartas às 22h (SANTOS, 2013).<sup>3</sup> A inserção de jogos em seu horário nobre – 22h - dá mostras de que o futebol é um produto economicamente vantajoso para a Rede Globo que, em 2015, vendeu o pacote de propaganda dos campeonatos que cobre pelo preço de R\$ 1,35 bilhões.<sup>4</sup> Para os anunciantes e para a TV, financeiramente a presença de público nos estádios não é quesito fundamental, importando a audiência gerada em canal aberto ou fechado, sobretudo, por intermédio do *paperview*. Os meios de comunicação, em especial a TV, criaram “uma dupla forma de espectador: o torcedor de futebol também é audiência que será negociada” (BRITTO, SANTOS, 2012, p.185).

Os esportes, sobretudo os megaeventos, são uma das mais buscadas – e também questionadas – estratégias de *branding* urbano adotada por países e cidades com vistas a torná-los visíveis e identificáveis no imaginário global (JAGUARIBE, 2001). Essa lógica mercadológica associada ao espetáculo televisivo foi alvo de análise de Pierre Bourdieu em seu texto *Sobre a televisão*. Para o sociólogo, os esportes, em especial competições como os Jogos Olímpicos, passaram a se organizar tendo como objetivo primordial o sucesso de público, o que implicaria a obediência a fórmulas de captação de audiência massiva, gerando como consequência uma completa submissão a demandas mercadológicas:

Daí decorre, por exemplo, que o peso relativo dos diferentes esportes nas organizações esportivas internacionais tende a depender cada vez mais de seu sucesso televisivo e dos lucros econômicos correlatos (...). É assim que nos jogos de Seul, os horários das finais-chave do atletismo foram fixados (ao fim de negociações sancionadas por formidáveis condições financeiras) de maneira que essas provas fossem colocadas no horário de audiência máxima de começo de noite nos Estados Unidos (1997, p.125).

No Brasil algumas competições esportivas, como é o caso do Campeonato Brasileiro, podem ser considerados um programa televisivo que muitas vezes fazem uso de uma linguagem próxima à da telenovela (COSTA, 2014). Esse tipo de competição não somente foi plenamente incorporado à grade de horários das emissoras, mas que sua própria configuração é pensada levando-se em conta o fato de

<sup>3</sup>O horário das 16h, nos dias de domingo, costumava ser alterado para as 17h devido ao horário de verão.

<sup>4</sup>Disponível em: <http://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,plano-comercial-do-futebol-da-globo-para-2015-custa-r-1-35-bi,1553764>

que será exibido na telinha de milhões de pessoas. A centralidade conferida à mídia, em especial a televisão, reflete-se até mesmo na arquitetura dos estádios (PALVARINI, TOSI, 2013), o que se faz ver nas recomendações contidas no manual *Football stadiums technical recommendations and requirements*, no qual o item “Media” afirma que “Estádios devem ser projetados para permitir instalações de alta tecnologia para trazer a cobertura da mídia de maior qualidade do futebol para as casas de milhões de pessoas ao redor do mundo” (Tradução minha, FIFA, 2007, 138).<sup>5</sup>

O futebol foi transformado em “um evento para se olhar” (REIS, MARTINS, LOPES, 2014, p.231), daí uma série de medidas que visam regular os modos de torcer que tiveram na Copa de 2014 um momento importante. Esse evento oportunizou práticas e discursos em torno da necessidade de modernização do futebol brasileiro, discussão antiga e que de tempos em tempos é acionada (HELAL, 1997). Para a realização da Copa 2014, sete novos estádios foram construídos e 5 reformados visando a disponibilização de locais compatíveis com os padrões da FIFA (DAMO, 2014). A priorização da construção de arenas voltadas ao espetáculo televisivo repercutiu nas arquibancadas, em parte, de modo negativo. A tendência a “gentrificação dos estádios” (HOLLANDA, 2014), ou seja, “a elitização do espaço público esportivo” (Id, 2014) se faz notar nos ingressos caros, na primazia dada aos espaços destinados a imprensa e às áreas *vip* frequentadas por patrocinadores e convidados, tudo isso, muitas vezes, em detrimento de áreas destinadas às classes mais populares como eram os casos das chamadas “gerais” que foram extintas em importantes estádios como o Maracanã e Mineirão.

Em 2003, a sanção do Estatuto do Torcedor (Lei no. 10.671/03) representou o primeiro documentado voltado para a regulamentação e promoção do esporte como espetáculo (REIS, 2006). A Copa de 2014, também, reforçou a tendência ao ordenamento e à “militarização dos eventos de futebol” (REIS, MARTINS, LOPES, 2014) que é o uso de estratégias de segurança a partir de táticas militares, visando o controle do público. Diversas tentativas de pedagogização e punição dos torcedores, no Brasil, partem da intenção de atender as demandas do futebol espetáculo, o que, em grande medida, significa privilegiar a “higienização do espaço e dos comportamentos ali instaurados, na tentativa de inaugurar um formato mais 'civilizado' e adequado à transmissão televisiva e ao marketing que se processa em torno dele” (MAYOR, NETO, SILVA, 2013, 204).

É nesse contexto que se inserem as manifestações contrárias ao “futebol moderno” notáveis em grupamentos torcedores que têm se reunido virtualmente e nas arquibancadas em torno da defesa de um futebol mais livre da influência do mercado e da televisão (SIMÕES, 2014) e no qual exista mais liberdade para os torcedores. Destacam-se nesse cenário alguns exemplos como a Dissidenti, grupo formado por torcedores do Palmeiras (SP), e que se autodescreve como: “Somos a dissidência do marketing; Somos a dissidência do futebol sem alma; Somos a dissidência da seleção brasileira; *Somos, principalmente, a dissidência do futebol moderno*”<sup>6</sup> (Grifos meus).

Porém, o interesse desta pesquisa é voltar-se para as torcidas dos clubes chamados “pequenos”, em especial o clube Bangu, onde o coro do “não ao futebol moderno” teve início no Brasil e se mantém mais intenso.

## II. TORCIDA, CONTRACULTURA E ATIVISMO NA INTERNET

Há um importante aspecto que perpassa os diferentes agrupamentos torcedores que dizem “não ao futebol moderno”: a reunião de jovens, em sua maioria, que se voltam de modo sistemático contra a sociedade do espetáculo e do consumo, contra estandardização do futebol, em especial, contra as tentativas de padronização e pedagogização dos modos de torcer. Sendo assim, alguns movimentos torcedores são movidos pelo objetivo principal de protestar contra formas consideradas opressoras de se conduzir o futebol brasileiro contemporâneo. A busca pela liberdade se faz notar, por exemplo, na ostensiva defesa do torcer em pé nas arquibancadas, fazendo uso de artefatos como sinalizadores, bandeiras e instrumentos musicais. Essas formas de torcer têm sido proibidas ou dificultadas devido a

<sup>5</sup>Original: Stadiums should be designed to allow for state-of-the-art facilities to bring the highest-quality media coverage of football into the homes of millions of people around the world

<sup>6</sup> Disponível em: [https://www.facebook.com/Dissidenti-164115373652821/info?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/Dissidenti-164115373652821/info?tab=page_info)

uma série de mudanças ocorridas na organização do futebol nacional enquanto espetáculo (TEIXEIRA, 2013).

Mostrar-se a favor desse tipo de torcer vai de encontro às principais orientações vindas de dirigentes esportivos, autoridades policiais e de considerável parte da imprensa esportiva. Devido a seu caráter contestador e de resistência no que se refere aos padrões do futebol espetáculo, a proposta deste trabalho é compreender o “Não ao futebol moderno” a partir da possibilidade de concebê-lo como a manifestação de uma contracultura.

A contracultura foi o nome dado a um conjunto de discursos e práticas que na década de 1960 visavam contestar e mostrar resistência aos modelos sociais vigentes. Para Roszak a contracultura foi um movimento heterogêneo, mas que teve como fundamento a negação do que o autor chamou de tecnocracia, ou seja, “aquela forma social na qual uma sociedade industrial atinge o ápice de sua integração organizacional. É o ideal que geralmente as pessoas têm em mente quando falam de modernização, atualização, racionalização, planejamento” (ROSZAK, 1970). A contracultura foi um fenômeno notável em países da Europa e, sobretudo, nos Estados Unidos onde jovens da burguesia, saturados dos excessos da sociedade de consumo, se voltaram contra o *American Way of life*.

Contracultura será um termo usado não com o objetivo de se limitar a circunscrição temporal desse fenômeno, mas a partir da hipótese de se ater a algumas características que perpassam diversas manifestações contraculturais: a valorização da liberdade, a resistência, a oposição e insatisfação com os valores sociais hegemônicos (CAPARELLI, 2007). Presente em produções literárias, filmes, comunidades religiosas entre outros exemplos, heranças da contracultura também podem ser observadas no futebol, especialmente, na esfera torcedora.

Muitos torcedores deliberadamente têm levantado voz e mostrado resistência contra o imperativo do lucro, do espetáculo e do domínio da televisão sobre o futebol. Muitos grupamentos, desse modo, têm mostrado atitudes e discursos que podem ser considerados como exemplos de uma contracultura. Esses torcedores exaltam a rebeldia e a busca por formas alternativas de se experimentar o futebol. A adesão ao “não ao futebol moderno”, portanto, pode ser pensado como um exemplo de uma manifestação de uma contracultura no futebol, que carrega consigo projetos de resistência, sem deixar de lado as ambiguidades, contradições e conflitos existentes nessa proposta, nem sempre muito clara e que tenta fazer da rebeldia uma bandeira.

Afirmar que um estádio não é teatro significa, entre outros aspectos, compreender que o torcedor não é um simples espectador, mas parte integrante do jogo de futebol, com capacidade de nele interferir. Por isso, os chamados “armchair fans” (GIULLIANO’TTI, 2005) - os torcedores de sofá – são alvo de constantes críticas, pois seriam um dos principais representantes de um tipo de contato “inautêntico” e distanciado com o futebol, inclusive fisicamente já que ficar no sofá pressupõe não ir ao estádio. Segundo alguns movimentos de torcedores, as transmissões televisivas - e o dinheiro nelas envolvido - teriam forçado o futebol a adequar-se às demandas do espetáculo. Essa adequação implicaria desde mudanças na gestão dos clubes a transformações na arquitetura dos estádios e, por consequência, nos modos de torcer (PALVARINI, 2013). Devido a essa influência considerada excessiva, em algumas arquibancadas da Europa faixas são estendidas contra a televisão, em algumas delas podemos ler: “Se você quer emoções reais, desligue a televisão”<sup>7</sup> (NUMERATO, 2014, 8).

No futebol, Gibbons e Dixon (2010) demonstram que o espaço virtual tem aberto caminhos para a criação de comunidades, fóruns de debate e outros meios de discussão de temas e convocação para ações que visem promover mudanças no futebol e em seus clubes (2010). Um dos grupos mais atuantes é a IMUSA (Associação de Torcedores independentes do Manchester United) que em 1999 levantou campanha contra a compra do clube pela BSkyB de Rupert Murdoch (AUTY, 2002)<sup>8</sup> Além de iniciativas reivindicatórias, a internet também é usada para a articulação de identidades sociais de agrupamentos de

---

<sup>7</sup>Original: “If you want real emotions, turn off the television” (NUMERATO, 2014, 8).

<sup>8</sup> A campanha foi vitoriosa e a compra do Manchester United por Rupert Murdoch foi vetada pelas autoridades inglesas. Porém, porém, a Imusa não conseguiu impedir a compra do Manchester United pelo bilionário norte-americano Malcom Glazer que, em 2005, adquiriu 90% das ações do clube

torcedores. Para Gibbons e Dixon a internet é uma extensão da vida cotidiana, sendo assim, as manifestações torcedoras expostas por esse meio não devem ser desconsideradas, pois estão anexadas a demandas do cotidiano do torcedor e do futebol. Trata-se de um tipo de fã-ativismo no sentido de reunir fãs de futebol engajados em torno de interesses coletivamente compartilhados (JENKINS, 2012). Para David Kellner e Richard Kahn (1994), a “arquitetura hipertextual” da internet viabiliza novas formas de aliança e solidariedade permitindo a emergência de grupos com vozes dissonantes e propostas alternativas em relação à cultura dominante (KAHN, KELLNER, 2004)

No futebol a cultura dominante diz respeito ao futebol mercadorizado e transformado em espetáculo televisivo. Embora seja notável no meio das torcidas dos chamados grandes, o movimento “ódio eterno ao futebol moderno” e sua variante “Não ao futebol moderno”, tem como ambiente privilegiado as torcidas de times considerados pequenos. Nelas encontra-se um espaço próprio para o *drop out* do futebol midiático. Foi nas torcidas dos “pequenos” que os protestos contra o futebol moderno tiveram início, no Brasil, com a torcida Setor 2 do clube Juventus de São Paulo<sup>9</sup> e são elas que fazem do “não ao futebol moderno” uma marca fundamental de suas identidades coletivas.

Este trabalho propõe-se a debruçar-se sobre o caso da torcida Movimento Popular Castores da Guilherme do clube Bangu, no Rio de Janeiro.

### III. MOVIMENTO POPULAR CASTORES DA GUILHERME E AS IMAGENS DA RESISTÊNCIA

Castores da Guilherme é um nome que faz referência à mascote do Bangu<sup>10</sup>, o castor, e à Praça Guilherme da Silveira, nome dado em homenagem a um dos presidentes do clube em cuja gestão o estádio do clube foi construído. De acordo com a descrição que consta em sua *fanpage* Castores da Guilherme, a torcida nasceu de uma derrota, o que é marca significativa para sua identidade coletiva, pois que pregam o apoio incondicional ao Bangu. O primeiro gesto de resistência, portanto, é em relação à derrota, o que é bastante significativo em se tratando do futebol, sobretudo, o espetacularizado:

Tudo começou em 2011, numa derrota de 2 x 1 pro Friburguense na semi-final da Copa Rio. Um grupo de amigos resolveu ir ao jogo e viram o comportamento estranho de boa parte da torcida Banguense, que só viajava ou ficava quieta durante o jogo, vendo que isso só empurrava mais o Gigante da Zona Oeste para o buraco, esse grupo de amigos resolveu dar um basta nisso e veio com a missão de resgatar o amor dos Banguenses<sup>11</sup>

A Castores segue uma tendência comum no final dos anos de 1990 e que se refere ao surgimento de grupamentos que inspirados nos barra bravas argentinos se propõem a ser um movimento de arquibancada, sem rixas e que pretendem inaugurar um “novo conceito de torcida” (TEIXEIRA, 2013) em comparação às torcidas organizadas. A proposta principal é o incentivo constante ao time durante o jogo, mesmo quando se está perdendo. Os cânticos costumam exaltar a história dos clubes e não a própria torcida como era comum no caso das organizadas. Outro aspecto importante diz respeito a defesa de um torcer sem violência, mas com festa e o uso de bandeiras, dos chamados trapos, sinalizadores e instrumentos musicais como o bumbo de murga tipicamente usado nas arquibancadas da Argentina e Uruguai. As torcidas de alento que seguem o “não ao futebol moderno” são interessantes de ser pensadas

---

<sup>9</sup> Fundada em 2006, o surgimento da Setor 2 se dá em um momento no qual parte da diretoria do clube lançou um projeto de modernização objetivando deixar o Juventus em sintonia com as demandas do mercado. Esse projeto, provavelmente motivado pelo retorno do clube à primeira divisão do Paulista, em 2005, previa a reforma das instalações esportivas e do estádio visando sua ampliação e até mesmo venda de naming rights (direito de uso de nome). Contrários a uma possível elitização do estádio assim como temerosos de que o Juventus passasse por um processo parecido com o ocorrido com alguns clubes ingleses, a torcida Setor 2 passou a levantar a bandeira do “ódio eterno ao futebol moderno”, frase que pode ser ouvida nas arquibancadas do Conde Rodolfo Crespi, o estádio do clube.

<sup>10</sup> Clube Atlético Clube é uma tradicional instituição esportiva do Rio de Janeiro, fundado em 1904 por funcionários da fábrica inglesa de tecidos Companhia Progresso Industrial do Brasil. Sua mascote é um castor em homenagem ao bicheiro Castor de Andrade que durante muito tempo foi uma espécie de patrono do clube, financiando compra de jogadores e sendo figura importante nas tomadas de decisão do clube entre as décadas de 1960 e 1980.

<sup>11</sup>Disponível em:  
[https://www.facebook.com/CastoresdaGuilherme/info/?entry\\_point=page\\_nav\\_about\\_item&tab=page\\_info](https://www.facebook.com/CastoresdaGuilherme/info/?entry_point=page_nav_about_item&tab=page_info)

como derivadas de um processo de *bricolage* para fazer uso da categoria de Lévi-Strauss (1970), possível em um contexto de intensos contatos culturais, muitos dos quais promovidos pelos meios de comunicação massivos.

A Castores da Guilherme é uma torcida formada, em sua maioria, por jovens moradores do bairro Bangu que se reúnem nas arquibancadas localizadas atrás do gol à direita das sociais do estádio Proletário Guilherme da Silveira, também conhecido como Moça Bonita. Trata-se de um lugar de visibilidade pouco privilegiada e de onde corre-se o risco de perder diversos lances dos jogos, mas que tradicionalmente é ocupado pelas torcidas de alento no Brasil.<sup>12</sup> Nele, torce-se em pé, pulando e cantando e quando ocorre um gol, a torcida costuma fazer um movimento chamado avalanche e alguns de seus integrantes escalam o alambrando do estádio, balançando-o de lá para cá. Esse tipo de torcer é considerado perigoso pela polícia e imprensa de um modo geral e arquitetonicamente tornou-se inviável nas chamadas arenas e em diversos estádios reformados recentemente.<sup>13</sup> Porém, em estádios antigos, como é o caso de Moça Bonita, em Bangu, ainda é possível experimentar o que se considera um estilo “autêntico” de torcer: “Teve descontrolado, samba, bloco, fantasia, bandeiras da mocidade, papel picado e muito orgulho operário!! A FERJ não quer, a diretoria não quer, mas aqui o futebol vive! ÓDIO ETERNO AO FUTEBOL MODERNO!!”<sup>14</sup>

O imaginário da autenticidade é algo que perpassa o discurso em torno do “não ao futebol moderno” e esse imaginário se constrói a partir de algumas oposições como, por exemplo, conforto x emoção, muitas vezes compreendidos como polos inconciliáveis. De fato, conforto é categoria que compõe grande parte das justificativas de construção de novas arenas e a reforma de estádios (CURI, 2012), levando à setorização dos espaços, a substituição das arquibancadas de cimento por cadeiras com lugares marcados e a diminuição da capacidade de público. Esse tipo de arquitetura, chamada por Flávio Campos de “arquitetura da exclusão” (2014), é fortemente questionado por alguns movimentos torcedores, como é o caso da Castores. O estádio de Moça Bonita passou por pouquíssimas reformas em seus 70 anos, conservando um aspecto antigo, o que para muitos poder-se-ia chamar de decadente. Moça Bonita está no sentido oposto às modernas arenas e esse fator é fundamental para alimentar na Castores o que Tuan chamou de topofilia ou seja um “elo afetivo entre pessoa e lugar ou ambiente físico” (TUAN, 1980, p.5).

O estádio Proletário Guilherme da Silveira é o “pedaço” (MAGNANI, 1984) onde a torcida em questão atua. A ele está anexada a história do Bangu, clube centenário e de origem operária.<sup>15</sup> Esse passado operário é exaltado em cânticos, faixas e na *fanpage* do movimento, pois representa uma história que estaria sendo ameaçada pelo “futebol moderno” e pelo ostracismo em que o clube vive. O maior título do Bangu é o vice-campeonato brasileiro de 1985 e, em nível estadual, o clube não é campeão desde 1966. Nos últimos anos, o Bangu tem participado apenas de campeonatos locais e financeiramente não consegue se erguer para montagem de elencos competitivos. Por motivos diversos, clubes como o Bangu não conseguiram acompanhar as mudanças na estrutura do futebol brasileiro e, embora sejam tradicionais e tenham papel importante na história, deixaram de despertar interesse para a mídia, para patrocinadores e para torcedores. Sendo assim o próprio Bangu carrega consigo a imagem da resistência, ou pelo menos assim ele é visto pela Castores.

Torcer para um clube sem glórias a ser ostentada, sem craques e que costuma frequentar campeonatos sem alcance nacional, é fator importante para a composição de uma identidade de resistência no sentido usado por Castells (1999). Adotar um clube com esse perfil, segui-lo no estádio e

---

<sup>12</sup>Sobre as torcidas de alento ver: RODRIGUES, Francisco Carvalho dos Santos. 2012. *Amizade, trago e alento*. A torcida Geral do Grêmio (2001-2011) da revolta à institucionalização: mudanças na relação entre torcedores e clubes no campo esportivo brasileiro. Dissertação de mestrado em História. PPGH, UFF. Niterói

<sup>13</sup>Em 2013, após uma comemoração do gol do Grêmio em jogo contra a LDU, o alambrado do setor onde fica a Geral do Grêmio cedeu e parte da torcida cai no foço que separa as arquibancadas do gramado. Após intensa polêmica, a área que por acordo com a torcida não tinha cadeiras passou a ter obstáculos de ferro visando conter a chamada avalanche.

<sup>14</sup> Postagem relativa a um jogo assistido pela torcida.

<sup>15</sup> O Bangu foi fundado em 1904 por funcionários ingleses da Companhia Progresso Industrial do Brasil, a fábrica de tecidos Bangu.

em caravanas é tomado como uma demonstração de adesão a um futebol que está à margem do *mainstream* em torno do qual circula o dinheiro e as luzes do espetáculo. O futebol *mainstream* é aquele que comporta clube que ostentam uma história de conquistas de títulos nacionais e internacionais, assim como um grande quantitativo de torcedores espalhados pelo país inteiro. Clubes que são donos desse tipo de trajetória foram plenamente apropriados pela mídia televisiva e são alvo de ampla atenção e investimento propagandístico, ocupando o centro do futebol espetáculo, já que carregam consigo forte capital simbólico e grande potencial mercadológico. Para melhor esclarecer a concepção de *mainstream* busco apoio na definição de Frédéric Martel: “Literalmente 'dominante' e 'para el gran publico'. Se dice por exemplo, de un producto cultural que aspira a tener una grand audiencia. *Mainstream cultural* puede tener una conotación positiva, en el sentido de “cultura para todos” y también negativa, em el sentido de “cultura dominante” (2011, p. 449). Ser *mainstream*, portanto, pressupõe uma plena inserção na cultura de massa, relacionando-se assim, diretamente aos meios de comunicação de grande alcance como o rádio e, principalmente, a televisão, avatares da indústria cultural voltados para captação, sedução e satisfação de públicos amplos.

Adotar um clube com o perfil do Bangu representa a possibilidade de afirmar-se como alguém para quem a mídia não escolheu o time para o qual torce<sup>16</sup>. O orgulho de ter dado um *drop out* do futebol *mainstream* é capital simbólico (BOURDIEU, 1990) importante e que costuma ser exaltado. Esse aspecto se evidencia em uma postagem na qual podemos ver a imagem de componentes da Castores na arquibancada de Moça Bonita durante um jogo realizado no mesmo dia em que houve a final da *Champions League*, temporada 2016, um dos campeonatos mais assistidos no mundo: “Que dia para o menino futebol! Em Bangu o futebol moderno não tem vez! Que se fodam os da zona sul e a Champions League! Bangu perdeu, mas teve festival de pipa no campo, gente soltando pipa na bancada, alento descontrolado, muitas bebidas duvidosas, alento e mais bebida pelo bairro, enfim, tudo que um dia de clássico no subúrbio merece!”<sup>17</sup>

A valorização da marginalidade – no sentido de estar à margem – foi uma característica importante da contracultura no Brasil. Como nos mostra Christofer Dunn artistas como Helio Oiticica entendiam que a “marginalidade era uma tomada de posição estratégica que implicava uma rejeição ao mercado da arte e ao sistema de galerias” (2008, p.151). Essa negação dos espaços artísticos consagrados se relacionava à busca por uma maior liberdade de criação e experimentação artística. No caso do futebol, a negação das arenas representa para alguns agrupamentos uma tentativa de experimentar e demonstrar formas de torcer consideradas transgressoras. Esse tipo de marginalidade é uma possibilidade de “agressão e transgressão. A contestação é assumida conscientemente (HOLLANDA, 2004). Estar à margem do futebol *mainstream* é uma tomada de posição diante de um futebol considerado demasiadamente controlado por interesses capitalistas e por extensão é uma negação à sociedade do qual faz parte. Por isso, a Castores costuma demonstrar apoio a causas vinculadas às minorias, daí a defesa das mulheres, negros e em alguns casos, a causa LGBT<sup>18</sup>.

Sendo assim, torcidas como a Castores da Guilherme precisam ser pensadas em consonância com outros fenômenos vinculados à busca por modos alternativos de vida, a ideais e iniciativas de resistência aos processos de globalização e às políticas neoliberais. Iniciativas que também fazem uso da internet para compartilhar informação, divulgar reuniões, agenciar encontros etc. Em muitos casos, o recurso a web possibilita a tentativa de fuga das narrativas midiáticas hegemônicas.

---

<sup>16</sup> Acusação essa frequentemente lançada na direção de torcedores dos clubes que protagonizam o futebol espetáculo.

<sup>17</sup> Postagem do dia 29/05/2016. <https://www.facebook.com/CastoresdaGuilherme>

<sup>18</sup> A questão do apoio a causa LGTB provoca polêmica no meio dos torcedores que dizem não ao futebol moderno, o que demonstra certos limites da rebeldia proposta por esse movimento torcedor. Por outro lado, o ativismo também se faz presente, por exemplo, no apoio às recentes ocupações do prédio do Ministério da Cultura, no Rio de Janeiro. Em uma das oportunidades, a Castores participou do debate “A arquibancada como espaço de resistência e luta” realizado dia 27/06/2016 e que contou com a participação de integrantes de outros movimentos como a Associação Nacional das Torcidas Organizadas e a Comuna Rubro-Negra e de integrantes de mídias alternativas, todos engajados em discussões sobre assuntos não somente relativos ao futebol, mas de interesse da sociedade como um todo.

Esse canal tem sido importante para a construção de discursos, imagens, articulação de circuitos comunicativos e de mobilizações. E tem gerado certo efeito. No final de 2015, a polícia militar de São Paulo monitorou a realização de um protesto “contra o futebol moderno” que estava sendo articulado no Facebook. Segundo notícia divulgada pelo Globo.com, um grupo de torcedores planejavam levar sinalizadores para as arquibancadas das partidas das rodadas finais do Campeonato Brasileiro daquele ano. Como já foi dito, sinalizadores são um dos itens proibidos de serem usados nos estádios. Na final da Copa do Brasil de 2015, torcedores do Palmeiras desfilaram em um caminhão simulando uma arquibancada. A maioria estava portando sinalizadores, o que segundo a *Folha de São Paulo*, provocou susto nas “famílias com crianças que chegavam ao estádio” (02/12/2015). Essa afirmação dá mostras de que grande parte da imprensa tradicional concebe certas manifestações torcedoras como algo que assusta e, conseqüentemente, pode afastar o público considerado ideal que se deseja presente ao espetáculo futebolístico.

A adoção de uma postura contrária ao futebol "moderno" também se insere na dinâmica dessa luta, intensificadas no Brasil após a Copa de 2014. Para agrupamentos como a Castores, torcedor é uma categoria que se opõe a consumidor. Essa perspectiva simplifica possíveis problematizações em torno da relação entre futebol e mercado, paixão e consumo tomando-as como lineares. Porém, o cotidiano desses torcedores revela muitas complexidades. O consumo se faz presente nas camisas e outros artefatos vendidos pelos torcedores nas arquibancadas e nas ruas. O próprio slogan "Não ao futebol moderno" estampa camisas e bonés que podem ser adquiridos em sites que fazem uso de várias modalidades de pagamento como boleto, cartão de crédito e débito. Esse mesmo fenômeno pode ser percebido fora do Brasil. Dino Numerato (2014) demonstra que algumas camisas com a frase “against modern football” são produzidas pela Fruit of Loom uma manufatura que, em 2002, foi comprada pela Berkshire Hathaway Group, uma multinacional americana. Sobre esse aspecto é válido mencionar a crítica de Douglas & Isherwood que consideram que os bens de consumo são necessários para tornar visíveis e conferir estabilidade às categorias de uma cultura, o que implica dizer que o consumo também faz parte dos processos comunicativos da sociedade (DOUGLAS & ISHERWOOD, 1990).

É importante estar atento para os significados que a palavra “moderno” assume para esses agrupamentos. Para algumas torcidas na Itália, por exemplo, dizer não ao futebol moderno fomenta discursos de extremo nacionalismo resultando em atos racistas, xenófobos e homofóbicos (FLORENZANO, 2010, NUMERATO, 2014). No Movimento Castores da Guilherme nota-se, como já foi dito, uma defesa das minorias a partir da crença de que a sociedade é opressora. Porém, a pergunta ainda persiste: o que se entende por “moderno”? Voltar-se contra “o futebol moderno” pressupõe a hipótese de que em algum momento o futebol assim não o tenha sido. Porém, é válido considerar, por exemplo, que a introdução dos esportes no Brasil se insere em projetos de modernização das cidades e seus espaços urbanos, o que implica dizer que o futebol sempre foi moderno e reconhecido enquanto tal (MELO, 2001). Por esse mesmo motivo tornou-se alvo de crítica, de debates e polêmicas, pois assim como outras práticas esportivas, o futebol gerava a desconfiança de que sua modernidade desvirtuaria os hábitos dos rapazes e, sobretudo, das moças (PEREIRA, 2004).

Longe de ser um fenômeno homogêneo e linear, as manifestações de uma contracultura em agrupamentos torcedores possuem ambiguidades e tensões que devem ser exploradas. Pesquisar a Castores da Guilherme seus discursos e iniciativas de resistência é um dos caminhos para analisar os impactos de diversas mudanças ocorridas no futebol brasileiro, sobretudo após a Copa de 2014. Assim como contracultura dos anos de 1960, movimentos como a Castores da Guilherme demonstram uma reação de resistência a uma “modernização autoritária” (COELHO, 2005, 39) que no caso do futebol no Brasil relaciona-se aos imperativos do futebol espetáculo. A existência de agrupamentos que dizem “não ao futebol moderno” mesmo considerando seus limites e contradições aponta para o fato de que os processos de modernização do futebol brasileiro, vinculados às políticas neoliberais e globalizantes, não provocam necessariamente um efeito de homogeneização como, muitas vezes, algumas vozes alarmistas pressupõem.

#### IV. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict: *Comunidades Imaginadas*. São Paulo. Cia das Letras, 2008.

AUTY, Caroline. Football fan power the internet: net gains? *Aslib Proceeding*. Vol. 54. n. 5. 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão*. Seguindo de a influência do jornalismo e Os jogos Olímpicos. RJ: Zahar, 1997.

Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. Difel: Lisboa, 1990.

BRITTOS, Valério Cruz; SANTOS Anderson David Gomes dos. Processos midiáticos do esporte: do futebol na mídia para um futebol midiaticizado. *Comunicação, mídia e consumo* São Paulo, ano 9, v o l. 9 n.2 6 p. 173-190 nov. 2012.

CABRAL, Ana Julia Cury de Brito. A resistência juvenil em tempos espetaculares: ecos e ensaios da contracultura no século XXI. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes; NAVES, Santuza Cambraia (orgs.) *“Por que não?”* Rupturas e continuidades da contracultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

----- Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidade. Barcelona: Paidós, 2001.

CAMPOS, Flavio de. Arquitetura da exclusão. Apontamentos para inquietação com o conforto. In: CAMPOS, Flávia. ALFONSINI, Daniela. *Futebol. Objeto das Ciências Humanas*. São Paulo: Leya: 2014.

CAPARELLI, Marcos Alexandre. O discurso da contracultura no Brasil: o Underground através de Luiz Carlos Maciel (c.1970). Tese. Programa de Pós-graduação em História do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

CASTELLS, Manuel. A era da informação: Economia, sociedade e cultura. O poder da identidade. Vol. 2. Paz e Terra, 1999.

COELHO, Claudio Novaes Pinto. A contracultura: o outro lado da modernização autoritária. In: *Anos 70: trajetórias*. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2005.

COSTA, Leda. *Quem matou o futebol brasileiro?* A novela da Copa do Mundo de 2014 na cobertura do jornalismo esportivo. *Epític*. Vol. 18, nº 1, janeiro-abril 2016.

CRITCHER, Charles *Football Since the War: Study in Social Change and Popular Culture*, University of Birmingham, 1973.

CURI, Martin. Espaços da emoção: arquitetura futebolística, torcida e segurança pública. Tese em Antropologia, Niterói: UFF, 2012.

----- A Copa do Mundo na televisão. In: HOLLANDA, Bernardo Buarque; SANTOS, João Manuel Casquinha Malaia dos; TOLEDO, Luiz Henrique de; MELO, Victor Andrade de. *Olho no lance: ensaios sobre esporte e televisão*. RJ: 7 Letras, 2013

DAMO, Arlei. Produção e consumo de megaeventos esportivos – apontamentos em perspectiva antropológica. *Comunicação, mídia e consumo* São Paulo ano 8 vols.8 n.21 p. 67-92 mar. 2011.

----- *Megaeventos esportivos no Brasil: um olhar antropológico*. Campinas/SP: Armazém do Ipê, 2014.

DUNN, Christopher. “Nós somos os propositores”: vanguarda e contracultura no Brasil, 1964-1974. *ArtCultura, Uberlândia*, v. 10, n. 17, p. 143-158, jul.-dez. 2008

FLORENZANO, JOSÉ Paulo. A babel do futebol: Atletas interculturais e torcedores ultras. *Revista de História*, São Paulo, n. 163, p. 149-174, jul./dez. 2010.

Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. LTC: Rio de Janeiro, 1989.

GIBBONS, Tom / DIXON, Kevin ‘Surf’s up!?: A call to take English soccer fan Interactions on the Internet more seriously. *Fan Power, Soccer & Society*, 2010, 2:1, 39-58



- GIULIANOTTI, R. Fanáticos, seguidores, fans e flaneurs: uma taxonomia de identidades do torcedor no futebol. *Revista História do Esporte*, 5, 2012.
- GIULIANOTTI, R. Fanáticos, Seguidores, Fãs e Flaneurs: Uma Taxonomia De Identidades Do Torcedor No Futebol. *Recorde: Revista de História do Esporte*. Artigo Volume 5, número 1, junho de 2012
- GIULIANOTTI, Richard; Walsh, Adrian. This Sporting Mammon: A Normative Critique of the Commodification of Sport. *Journal of Philosophy of Sport*, 2001.
- GUIMARÃES, Felipe Flávio Fonseca. Contracultura nos Estados Unidos e contracultura no Brasil: Um Estudo Comparado. 2012. Disponível em [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=7973&](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=7973&)
- HART, Keith. Notes towards an anthropology of the internet. *Horizontes Antropológicos*, vol 10, Nr. 21, 2004. P. 15 – 40.
- HELAL, Ronaldo. *Passes e impasses*. Futebol e cultura de massa no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HINE, Christine. *Etnografia virtual*. Barcelona: UOC, 2004.
- HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOLLANDA, Bernardo Buarque de. O fim do estado Nação? Notas sobre a construção e a remodelagem do Maracanã para a Copa de 2014. In: CAMPOS, Flávia. ALFONSINI, Daniela. *Futebol. Objeto das Ciências Humanas*. São Paulo: Leya: 2014.
- HOLLANDA, Bernardo Buarque de. MALAIA, João M.C.; TOLEDO, Luiz Henrique de. MELO, Victor Andrade de. *A torcida brasileira*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Impressões de Viagem, CPC, vanguarda e desbunde. 1960/70. Rio de Janeiro: Areoplano, 2004.
- HOLZMEISTER, Antonio. A nova economia do futebol: uma análise do processo de modernização de alguns estádios brasileiros. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2005.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ISHERWOOD, B. DOUGLAS, M. *El mundo de los bienes. Hacia una Antropología del consumo*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las artes, 1990.
- JAGUARIBE, Beatriz. Imaginando a “cidade maravilhosa”: modernidade, espetáculo e espaços urbanos. *Revista Famecos*. Porto Alegre, v. 18, n. 2, p. 327-347, maio/agosto 2011.
- JHALLY, Sut. The Spectacle of Accumulation: Material and Cultural Factors in the Evolution of the Sports/Media Complex. 12(3) · June 1984
- JENKINS, Henry. Cultural acupuncture. Fan activism and Harry Porter Alliance. *Transformative Works and Cultures*. No. 10, 2012.
- JOWETT, S. Garth. Imagenes de largo alcance. In: WILLIAMS, Raymond (Ed.). *História de la comunicación* (Vol.2). De la prensa a nuestros días. Barcelona: Boch Casa Editorial S.A, 1992.
- KELLNER, Douglas. A cultura da mídia e o triunfo do espetáculo. *Líbero*, Ano VI, vol.6. N° 11. 2004.
- KELLNER, D. KHAN, R. New media and internet activism: from the ‘Battle of Seattle’ to blogging. *New media & society*, 2004. Vol6(1)
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.

LOVISOLO, Hugo. Saudoso futebol, futebol querido: a ideologia da denúncia. In: HELAL, Ronaldo, SOARES, Antonio Jorge; LOVISOLO, Hugo. *A invenção do país do futebol*. Mídia, raça e idolatria. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

MACIEL, Luiz Carlos. O tao da contracultura. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes; NAVES, Santuza Cambraia (orgs.) "Por que não?" Rupturas e continuidades da contracultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Festa no pedaço. Cultura popular e lazer na cidade. SP: Brasiliense, 1984.

MARTEL, Frédéric. Cultura Mainstream. Cómo nacen los fenómenos de masas. Madrid: Taurus, 2011.

MAYOR, Sarah Teixeira Soutto; NETO, Georgino Jorge de Souza; SILVA, Silvio Ricardo da. Dos novos territórios no futebol: interstícios reflexivos do torcer na transição estádio/arena. *Espaço Plural*. Ano XIV. N. 29, 2013

MORAES, Denis de. O ativismo digital. 2001. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/moraes-denis-ativismo-digital.html> (acesso em 07/07/2016)

MORAES, Denis de Comunicação alternativa, redes virtuais e ativismo: avanços e dilemas. *Épité*. Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación vol. IX, n. 2, mayo – ago. / 2007

NASH, R. English Football Fan Groups in the 1990s: Class, Representation and Fan Powe. *Soccer & Society*, Vol. 2, 2001

NUMERATO, Dino. Who Says "No to Modern Football?" Italian Supporters, Reflexivity, and NeoLiberalism. *Journal of Sport and Social Issues* 2014, Vol.39

PALVARINI, P. Stadiums as studios: How the media shape space in the new Juventus Stadium Palvarini First

Monday. *First Monday*. Vol. 19. N. 11. Nov. 2013. (Disponível em: <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/4959/3791>)

PEREIRA, Leonardo Afonso de Miranda. *Footballmania*. Uma história social do futebol no Rio de Janeiro, 1902-1938. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

RECUERO, Raquel, FRAGOSO, Suely; AMARAL, Adriana. *Métodos de pesquisa para internet*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

REIS, Heloisa Baldy, MARTINS, Mariana Zuanetti; LOPES, Felipe Tavares Paes. Mercantilização e Militarização dos Eventos de Futebol: Reflexões Sobre o Código de Conduta No Estádio Para a Copa do Mundo FIF A Brasil 2014. In: MARQUES. MARQUES, José Carlos. *A Copa das Copas? Reflexões sobre o Mundial de Futebol de 2014 no Brasil*. /E-book. São Paulo: Edições Ludens, 2015.

ROSZAK, Theodor. *El nacimiento de una contracultura*. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su posición juvenil. Barcelona: Kairós, 1970

SANTOS Anderson David Gomes dos. *A consolidação de um monopólio de decisões: a Rede Globo e a transmissão do campeonato brasileiro de futebol*. Dissertação. Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Unisinos, São Leopoldo, 2013

\_\_\_\_\_. Os três pontos de entrada da economia política no futebol. *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. 561-575, abril/junho 2014.

SIMÕES, Irlan. O futuro da torcida: midiaticização, mercantilização do futebol e resistência torcedora. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-1020-1.pdf> (acesso em 01/04/2016)

TEIXEIRA, Rosana Futebol, emoção e sociabilidade: narrativas de fundadores e lideranças dos movimentos populares de torcedores no Rio de Janeiro. *Esporte e Sociedade*. Ano 8, n 21, março/2013. Disponível em: <http://www.uff.br/esportesociedade/pdf/es2109.pdf> (acesso em 01/07/2016)

TOLEDO, Luiz Henrique de. A invenção do torcedor de futebol: disputas simbólicas pelos significados do torcer. IN: COSTA, Maria Regina da et all. *Futebol*. Espetáculo do século. São Paulo: Musa Editora, 1999.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

# **ASSOBIO, ENGANO E FEITIÇARIA NO SER TXÍHALI, A FLAUTA NASAL DOS PARESI HALITI**

Salles, Pedro Paulo

# ASSOBIO, ENGANO E FEITIÇARIA NO SER TXÍHALI, A FLAUTA NASAL DOS PARESI HALITI

## I. INTRODUÇÃO

O assobiar sempre esteve entre meus interesses sonoros. Cheguei mesmo a criar um programa de rádio, na Rádio USP, chamado *Assobio49*, entre 2009 e 2011, cujo mote era exatamente o assobio<sup>1</sup>. Na ocasião, em uma entrevista com Antony Seeger para este programa, perguntei-lhe se poderia contar algo a respeito dos assobios entre os Kisêdjê. Descreveu-me uma cena impressionante em que assobios, vindos de um grande grupo escondido na mata que circundava a aldeia, marcavam uma seção de ritual. Depois da entrevista, muitas questões circulavam em minha mente: Qual é o estatuto do assobio em outros povos ameríndios? Quais os modos de assobiar e como são empregados? Com que sentidos e em que regimes ontológicos?

Mais tarde conheci o trabalho de Desidério Aytai sobre o assobio como linguagem entre os Bororo e os Karajá Iny (1979), e agora, ao investigar a música dos Paresi (ou Haliti), deparei-me com este complexo regime de assobios associado a uma de suas flautas, a *Txíhalí*, sobre a qual apresento aqui um esboço inicial a partir de um estudo etnográfico das flautas *Iyamaka* e seus cantos (cf. Salles 2017) que realizei em nove aldeias dos territórios Utiariti, Paresi e Rio Formoso entre 2014 e 2016.

Não há etnografias sobre essa ocarina nasal, mas breves menções voltadas mais a uma descrição organológica sumária do que à sua compreensão em um quadro maior de relações (Roquete-Pinto 1917; Schmidt 1914, 1943; Costa 1985). Já sobre a *Maitétansu*, aerofone nasal de idêntico feitiço, porém encontrada entre os índios Nambikwara, houve dois estudos mais extensos: o de Boglár e Halmos (1962) e os de Desiderio Aytai (1981a, 1981b, 1982a, 1982b), ambos com ênfase em transcrições e cálculos de frequência, diâmetro, temperatura etc., na linha da antropologia física, com informações cosmológicas de interesse.

Os anciãos paresi haliti alegam que a *Txíhalí* teria sido copiada há décadas por seus então inimigos Nambikwara e dado origem a essa *Maitétansu*. Transbordam nas narrativas paresi referências aos Nambikwara como inimigos e aos conflitos - em que ocorriam práticas de abdução de pessoas e “objetos” - nos quais os Paresi articulavam suas campanhas com as *Zerátalo*, flautas-guerreiras. Roquette-Pinto também suspeita de que aquela teria se originado da *Txíhalí* quando diz: “Parece-me importada dos Parecis” (1917: 188). Boglár e Halmos tiveram a mesma impressão, embora com argumentos evolucionistas, presumindo que a ocarina teria vindo de uma cultura “mais elevada” (*d'une culture plus élevée*) (1962: 438), referindo-se à dos Paresi.

A distribuição das flautas nasais na América do Sul está esboçada em Izikowitz (1935) e Wolf (1941), ainda que sob um viés difusionista, restando iluminar a questão da gênese da ocarina nambikwara com categorias de apropriação e modos de criatividade (Leach 2004), assunto para outro artigo.

## II. A TXÍHALI: SEUS DONOS, SEU LUGAR E SEU CANTAR

Algumas das mais de quarenta aldeias do povo Paresi Haliti – situadas no chapadão mato-grossense que leva, desde o séc. XVIII, o nome deste mesmo povo (Chapada dos Parecis) – mantêm um variado conjunto de instrumentos de sopro, comumente chamado na

---

<sup>1</sup> O programa recebeu o prêmio APCA em 2011.

etnologia de “complexo de flautas sagradas”, neste caso denominadas *Iyamaka* ou, simplesmente, jararacas. Elas ficam reclusas em uma pequena maloca (*Iyamaka bana*; ‘casa-da-flauta’), abrigadas dos olhares femininos, aos quais, como ocorre em muitos outros grupos ameríndios, são proibidas.

No entanto, este não é o caso da *Txíwali*, a ocarina nasal. Embora seja considerada uma *Iyamaka* perigosa, a ela e à flauta de pã *Zero* as mulheres podem olhar e ver sendo tocadas, e destas flautas elas podem até ser donas (*zetati waikyaty*).

Por essa razão, as duas não residem na casa-da-flauta, mas sim na maloca (*bati*) de seu dono (ou dona), que cuida delas, e assim, durante a festa de nominação feminina (*botxikwatidy hitsehalo*), são as únicas tocadas dentro da *bati* comunal, a habitação do festeiro, na presença de todos inclusive das mulheres.

As *bati* têm a forma ogival, com entradas nas extremidades (ao contrário das habitações xinguanas) e são inteiramente cobertas de palha de guariroba ou babaçu, com buriti na cumeeira. A *Txíwali* fica cuidadosamente dependurada no esteio central da *bati* (‘esteio-chefe’) chamado *kotaza*, onde habita *Wakálamenaré*, o espírito da ‘garça branca’, que protege a casa e seus moradores. A respeito destas colunas de madeira (feitas de *wazama*, aroeira-branca), Schmidt disse que “estão possuídas, de algum modo, por espíritos protetores da família que amarra neles suas redes e outros bens” (1943: 17, tradução minha). Nesta coluna, considerada como dotada de vitalidade e agências poderosas, em vez da *Txíwali*, podem ficar dependurados a flauta-de-pã *Zero*, o chocalho de pequi para dançar, *Kotxyali* (hoje em desuso), e ainda a flecha de cura *korewayé*<sup>2</sup>. Ali, recebem oferendas e as respectivas rezas cantadas.

FIGURA 1 – MENINA PARESI COM UMA HATI AO FUNDO (FOTO DO AUTOR)



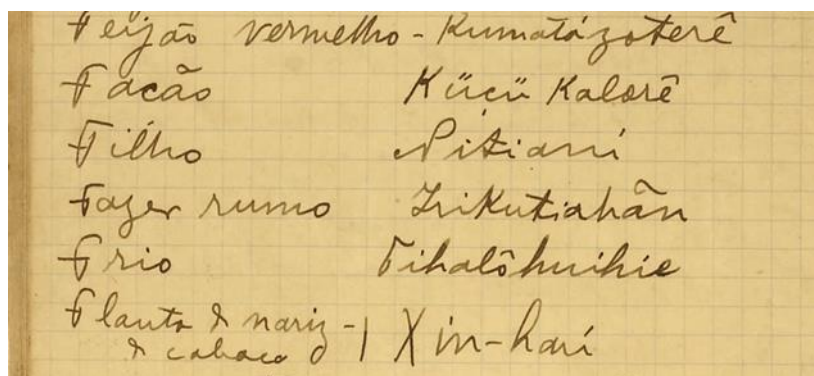
Por ser considerada órfã (*txeyxikabaré*), a *Txíwali* é companheira de todas as outras *Iyamaka*, ou seja, qualquer dono-de-flauta (*Zetati waikyate*) pode tê-la e cuidar dela (dito de outro modo, qualquer outra flauta pode “adotá-la”). Mas um dono de flecha-de-cura não pode ter *Txíwali*, só pode ter a *Zero*, por ser mais branda em sua ferocidade.

---

<sup>2</sup> A flecha de cura (*korewaye*, literalmente ‘flecha boa/bonita’) é uma flecha sem ponta, enfeitada com amarrações de linha de algodão colorida.

Rondon foi quem primeiro a registrou, em seu “Vocabulario Portuguez-Ariti”, como “Ocarina de cabaça – *Xin-hari*” e *Xân-bari* (c.1911: 25). Um ano depois -1912- em campo, Roquette-Pinto a chamou de *Xin-hari* e *Tsin-bali* (1917: 91) (Fig. 2).

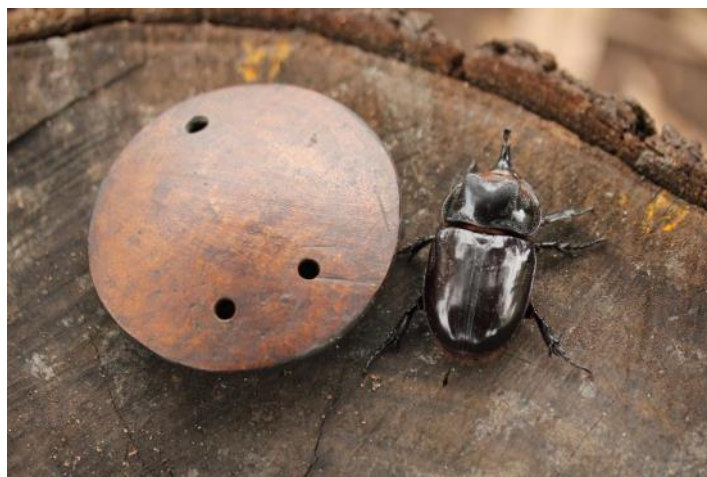
FIGURA 1– DETALHE DO DIÁRIO DE CAMPO DE ROQUETTE-PINTO: “FLAUTA DE NARIZ DE CABAÇA – XIN-HARÍ”



(Foto do autor, Academia Brasileira de Letras – ABL)

Seu nome se traduz como ‘besouro’. O *amuré*<sup>3</sup> Justino Zomoizokae referiu-se a ela como “bezourinho”. Para tomar sua forma discoide, é confeccionada com duas pequenas calotas de cabaça (*matoko taotse*) unidas e coladas com breu *mabanadi* (cera preta de abelha-sem-ferrão), usada como rejunte, recebendo três orifícios: um para o sopro e dois para digitação melódica. Rondon ainda menciona uma tira de palmeira como amarração. Preferi chamá-la de ocarina, como o fizeram Rondon (c.1911) e Lévi-Strauss (1996), mesmo que a forma de tocá-la não seja comum às ocarinas conhecidas: sopra-se com uma das narinas (*maniya kilyakoti*) e, além disso, o sopro é tangencial e direcionado pelo próprio flautista à borda oposta do furo proximal sem a ajuda de um duto, isto é, sua embocadura (ou “narigadura”) funciona como a de uma flauta transversal. (Fig. 3)

FIGURA 3 - TXÍHALI COMO FLAUTA E COMO INSETO



Para tocá-la, o flautista deve obturar uma das narinas com o polegar e soprar com a outra. Com isso, produz três notas básicas, conformando uma “tríade maior”, chamemos assim, próxima de Fá-Lá-Dó, que pode variar de tonalidade de acordo seu diâmetro e sua espessura e atingir outras frequências com a pressão empregada no sopro. As músicas cantadas por ela (pois a Txíhali é cantora na voz de seu tocador, seu duplo) confirmam essa

<sup>3</sup> ‘Chefe’.

gama de frequências básicas, como se pode ver na transcrição de um dos cantos da *Txíhali*, na voz do *amure* Justino, que gravei em 2014 (Fig. 4).

FIGURA 4 – CANTO DA TXÍHALI

$\text{♩} = 80$   
 Ha ha ha A he he he Na - ha - hi - kwa to - ta - ho - re  
 Eu fui saindo no caminho reto  
 5  
 Wai - ye he kai - ho - loa - ho - re Ha ha ha ha ha ha ha  
 Bem no caminho de arcia branca  
 9  
 Wai - ye he mahe - re - te - ko - kói A - ho na - hi - kwa - he - na  
 Bem na aldeia do gavião Na trilha fui saindo  
 13  
 Na - hi - kwa to - ta - ho - re Ha ha ha ha ha ha ha  
 Eu fui saindo no caminho reto

Roquette-Pinto, baseando-se nas análises de João Astolpho Tavares de Souza, declara que é um instrumento “pouco exacto”, excluindo-a da análise tonal das flautas do livro *Rondonia* (1917: 88); e não há, no Museu Nacional, registro de gravações da *Txíhali* dentre aquelas realizadas em cilindros de cera em 1912, nem qualquer transcrição em partitura de suas melodias entre aquelas do livro. Mas há um exemplar exposto nas vitrines, sob o número de registro 11.234.

Lévi-Strauss, referindo-se às ocarinas nasais dos Nambikwara, também não lhes dedicou muita atenção, considerando-as “estridentes”:

A melodia era diferente dos cantos nambiquara aos quais eu estava acostumado e que, por sua força e seus intervalos, lembram nossas rondas camponesas; diferente também dos apelos estridentes que se tocam nas ocarinas de três furos, feitas de dois pedaços de cabaça unidos com cera (1996: 308).

### III. NARRATIVA DE ORIGEM E O COMPLEXO DE ASSOBIOS: ESCUTA, PREDACÃO E FEITIÇARIA

À *Txíhali*, um dono-de-flauta deve fazer oferendas, constituídas de carne de caça (sobretudo veado-campeiro), beiju de mandioca, chicha de mandioca brava (*oloniti*) e fumo; deve também cuidar de seu estado físico, protegendo-a de insetos e outras pragas que possam prejudicá-la, tratando da manutenção de seu rejunte de cera de abelha.

A razão para tantos cuidados cercando as relações entre as *Iyamaka* e a pessoa paresi é que elas são tidas como dotadas de vida, personificações sonoras de seres que podem ser ferozes e perigosos (embora, noutras vezes, carentes e dignos de caridade e pena). Os Paresi dizem que a *Txíhali* tem um espírito “brabo”, e é sorrindo que a chamam de “safada mesmo!” e “malandra”, revelando o caráter cômico de sua brabeza e nos dando pistas de seu sentido *trickster*. Essas idiossincrasias dos seres-flauta implicam em uma delicada relação e na formação da ontologia paresi. A origem desta cosmopolítica sonoro-visual reside nas



narrativas dos tempos antigos, segundo as quais enquanto as outras *Iyamaka* surgem das águas do rio e do fundo da pedra, a *Txibali* vem das matas e é fruto de feitiçaria, sendo protagonista de uma narrativa mítica exclusiva, que reflete bem seu caráter e explica o respeito que os Paresi têm por ela.

Na história, é descrita como um ser perverso e ardiloso, que, com ajuda de seu laçao, o tucanuçu<sup>4</sup>, prepara armadilhas para pegar e devorar as gentes-pássaro enquanto assobia, como narro resumidamente a partir de Pereira (1986: 131-149) e do relato pessoal do *amure* Justino Zomoizokae, da aldeia do rio Formoso:

☞ ☞

*Txibali* criou o tucanuçu (*Tore*) para vigiar suas armadilhas de corda de tucum (*tanore jobi*) sobrevoando-as. *Tibolazaharé* (gente-pássaro crejoá)<sup>5</sup>, passeando por ali, foi tocar na armadilha com sua flecha e acabou ficando todo preso. Tucanuçu sobrevoou cantando.

FIGURA 2 – TORE, O TUCANUÇU (DESENHO DO AUTOR)



Dali a pouco, *Tibolazaharé*, emaranhado na armadilha, vê chegando um homenzinho com um caco de cabaça emborcado às costas. Era *Txibali* que vinha, assobiando como sempre, verificar a armadilha.

Com segundas intenções, *Txibali* liberta o homem-pássaro e o entrega à sedução de suas duas filhas, *Kamalabitsoaneró* e *Kamozalikoaneró*, nas quais havia lançado um complexo feitiço de castidade denominado *kobirose*. Afirmando “não somos gente”, elas o ensinam a tirar o feitiço e têm relações sexuais com ele. Sabendo que seu pai pretendia matá-lo, advertem *Tibolazaharé* de que ele não deveria dormir enquanto *Txibali* lhe contasse histórias à noite, caso contrário ele seria morto. Mas ele acabou caindo no sono durante as narrativas e, embora as irmãs o tivessem cutucado, ele não acordou (elas mesmas acabaram dormindo). Então, *Txibali* avançou até a sua rede, tampou com cera preta de abelha seu ouvido, sua boca, seu nariz e seu ânus, e *Tibolazaharé* acabou morrendo e sendo devorado por *Txibali*.

Enquanto isso, *Zatyamare*, irmão de *Tibolazaharé*, estranha sua demora e manda seu irmão mais novo, *Koerekwamã* (gente-pássaro tiriba-vermelho)<sup>7</sup>, ir procurá-lo. Apesar das advertências, *Koerekwamã* comete o mesmo erro do irmão e acaba preso na armadilha, porém resiste às histórias de *Txibali*, mantendo-se acordado. A partir daí, *Txibali* arma para *Koerekwamã* uma série de situações de risco e emboscadas, das quais ele acaba se livrando.

4 Ramphastos toco, o maior dos tucanos.

5 Cotinga maculata.

6 Zatyamare também era pai de Atyolo, a menina que por causa do assobio dele se transformaria na primeira mandioca.

7 Periquito vermelho, possivelmente *Pyrrhura perlata*.

Numa delas, *Txíhali*, sempre assobiando<sup>8</sup>, ordena que ele suba no pé de coqueiro-chonta (*Guilielma insignis*) para ver se há algum passarinho comendo seus cocos. As irmãs, sabidas, para protegerem seu pretendente, colocam cacos de cabaça sobre seus olhos, seus ouvidos e seu ânus, tampando bem. Quando ele sobe no coqueiro, os tucanuços de *Txíhali*, que pretendiam bicá-lo até matar, não conseguem, graças à sua proteção de cabaça, e são mortos por ele. (*Txíhali* sempre consegue ressuscitá-los com sumo de ananás-bravo<sup>9</sup>). Num dos desfechos, *Koerekwamã* engana *Txíhali* (o enganador-mor é enganado), que acaba morrendo esmagado por uma casca de jatobá-do-cerrado. De sua barriga sai uma multidão de besouros. *Koerekwamã*, espantado, exclama: - “Ele era um feiticeiro!” Vendo o pai morto, as filhas pegam dois besouros grandes e os fricciona com polvilho seco. Eles se transformam em ocarinas nasais, que saem assobiando.



Antes de analisarmos a narrativa e as agências e motivações desta ocarina nasal, é necessário observar a extrema cautela dos Paresi com o assobiar (*miyahazare*), a linguagem sobrenatural do ser *Txíhali*:

Quando estive na aldeia do Rio Formoso, em 2014, fui advertido severamente ao assobiar à noite. Explicaram-me que este som atrai o *Tibanare*, espírito maligno noturno no qual os feiticeiros (*kakabekware*) se incorporam. O assobio o atrai porque, ao escutá-lo, ele se sente favorecido e poderoso, tornando-se potencialmente nocivo à família que me abrigava e podendo “fazer mal às meninas e carregá-las embora”. Por isso, somente o feiticeiro pode assobiar à noite (inclusive para torne manifesta sua presença); e se outra pessoa o faz, acaba atraindo coisas ruins, pois, se alguém assobia, é um sinal de que haverá visita de um feiticeiro.

O *Tibanare* vem de “outras aldeias”, “onde vivem os feiticeiros”, e das grandes montanhas (caso em que é chamado, em português, de homem-da-montanha ou moço-do-morro). Ao som aterrorizante do tremor que ele provoca nestes morros, os Paresi chamam de *aeririkoa*<sup>10</sup>.

O moço-do-morro correu e entrou num morro. Os homens começaram a cavocar, mas o morro começou a urrar e a tremer. Os homens voltaram para a aldeia e contaram para os outros.

- Agora ele vem matar a gente e comer, disseram os outros.

Amarraram as portas todas com cipó, para o moço-do-morro não entrar. De noite, o moço-do-morro chegou *assobiando*.

[...]

Na outra noite uma mulher saiu fora da casa, levando uma criança para urinar. O moço-do-morro pegou a criança e a mulher. Mas os homens ouviram o barulho, saíram e flecharam o moço-do-morro nas costas. O moço-do-morro virou tamanduá-bandeira. (Pereira, 1987: 565 – grifo meu)

Como metamorfos, esses feiticeiros podem se transformar de acordo com as demandas da ocasião: em pássaros, morcegos e homens (para encantar e agourar); em onça e em índios Nambikwara (para atacar); e em insetos, morcegos, lagartos e tamanduás (para fugir). Marcel Mauss acrescenta que, “quando o feiticeiro ou a feiticeira se deslocam para causar dano, fazem-no sob sua forma animal, e é em tal estado que se pretende surpreendê-

---

8 Os narradores me esclareceram que *Txíhali* fala por meio de assobios.

9 *Ananas bracteatus*.

10 Aos outros ruídos em geral, chamam de *kaemahare*.

los” (1968: 28, tradução minha). Vanzolini menciona entidades sobrenaturais na forma de “roupas” de animais que dão velocidade, entre outras capacidades, aos feiticeiros aweti que as vestem para escapar do humano comum (2015: 161). Os Paresi dizem: *Tibanare maiha mainakatere* (“O *Tibanare* não morre”).

As narrativas contam que eram preparadas armadilhas para a captura de feiticeiros. Relatam, por exemplo, que certo feiticeiro, vindo da cabeceira *Matalo sené*, toda noite passava assobiando próximo à aldeia Kotítiko (onde estive em 2014). Então, resolveram fazer uma armadilha de fojo (*mabehokô*) para ele cair. Na escuridão daquela noite, ficaram à espreita e escutaram o assobio se aproximando:

“O pessoal acompanhava o assobio e dizia:

- Está perto... mais perto... bem pertinho mesmo...

E parou de assobiar. Foram lá ver: o feiticeiro estava dentro do fojo [...].”

(Pereira, 1987: 699)

Vê-se que o assobio é um traço distintivo que pode revelar sua presença, pois se entende que o feiticeiro “pode ser reconhecido por certas características físicas, que o designam e revelam, caso ele se esconda.” (Mauss, 1968: 19, tradução minha).

De dentro do fojo, o feiticeiro tenta justificar seu assobio noturno, dizendo que viera de longe para buscar panelas e só por isso chegara à noite. Convencidos de sua sinceridade, os homens o libertam, dão-lhe pouso e também panelas para fazer festa. Quando percebem que foram enganados, comentam, destacando o assobio como marca distintiva:

“- Ele não vinha buscar nada de panela!

- Queria é matar mesmo a gente e por isso assobiava...

- Bem feito que caiu no fojo!” (Pereira, 1987: 699)

Em sua longa epopeia de maldades em busca das Mães-da-Friagem, *Eroné* encontra-se com o homem-da-água *Mawatyaré* (que tem os braços em forma de gancho), que foi enrolando o braço nos galhos mais altos do pé de caju-do-mato para alcançar mais altura. *Eroné* o benzeu<sup>11</sup> e *Mawatyaré* disse:

- Se *Eroné* é feiticeiro, vai assobiar igual ao saci [o pássaro *zatihô*], e eu não vou poder matar.

*Eroné* escutou *Mawatyaré* falar assim e assobiou:

fi... fi..., igual ao saci.

- Estão vendo? *Eroné* é feiticeiro, mesmo!

Disse *Mawatyaré*, e recolheu o braço.

(Pereira, 1986, p.279 – observação e partitura do canto do saci minhas)<sup>12</sup>



Essa narrativa exortativa ilustra bem a relação entre o assobio e os poderes do feiticeiro, trazendo ainda à cena o pássaro saci, que os Paresi dizem ser um pássaro-feiticeiro. Também nos revela - em sua fórmula dramática - o quanto este regime de assobios se associa às acusações de feitiçaria (*anaharetya*), hoje menos comuns nos territórios que visitei, embora ainda latentes.

11 Benzer, aqui, significa encantar o outro para que ele se amanse e não lhe faça mal.

12 Tapera naevia, também chamado mati-taperê e saci-pererê.

Determinante da agência do feiticeiro sobre a pessoa paresi (antiga ou atual), o regime sonoro do assobio deflagra a cada ressonância um novo embate cosmológico. A cada escuta, uma perigosa aproximação entre mundos dispara um sistema de exortações, precauções, oferendas, proteção e contra-ataque.

Podemos pensar o som do assobio como um operador, na forma de um feitiço sonoro, que provoca essa aproximação. Lembremos que, na língua paresi haliti, o sufixo *-za*, que dá sentido ‘líquido’ aos radicais (ex: *irikati*, ‘fogo’, *-za*, liquidez = *irikatiza*, ‘gasolina’), está presente em termos que designam *canto* ou *narrativa* (ex: *tsehalityatyakoza*, ‘da pedra rachada, o canto’), dando à música um sentido adjetivo de fluidez líquida. Ora, um dos afixos de ‘assobio’, em paresi, é justamente *-za* (*miyabazare*). Lima Rodgers também aponta o sentido líquido dos cantos dos Enawene-naue, dado pelo sufixo *-da* ou *-la*, que escorrem na cabeça como gotas de chuva (2014: 379)<sup>13</sup>.

Então, se pensarmos o feitiço sonoro como substância líquida, podemos conceber, no contexto da *Txíhali*, o assobio como um veneno de sua farmacopeia mágica, cujo contato com a vítima se dá pela escuta, e cuja eficácia mortal se potencializa na *data sinistra* da noite (Mauss, 1968: 40). Essa ideia toma um novo vulto quando se escuta os Paresi dizendo que o feiticeiro tem a “fala venenosa” (*kanatsekore*, literalmente ‘boca de gambá’).<sup>14</sup>

A noite como potência maligna desta sonoridade se confirma na história de *Xinimawseró* (a mulher-onça). Encantada com o assobio diurno de *Mabivezani* (homem-morcego), que escutara no porto de banho, convida-o para assobiar à noite em sua *hati*:

- É você que sempre assobia aí pra baixo?
- Eu mesmo. Sempre assobio a história dos primeiros Paresi.
- Mas eu acho tão bonito o assobio de você! Porque você não vai hoje à noite a nossa casa com seus cunhados, para assobiar para a gente? (Pereira, 1987: 750)

Por isso, a periculosidade do assobio em determinadas situações, locais e horários, era-me constantemente lembrada por meus anfitriões e colaboradores locais. Enredado nessa “antropologia reversa”, eu era observado e educado em direção a uma conduta condizente com sua cosmovisão para evitar dissabores cosmopolíticos durante a minha permanência na aldeia, porque enquanto eu assobiava, na verdade, falava a fala de feiticeiro e, como vislumbrou Favret-Saada, “em sorcellerie, la parole, c’est la guerre.” (1977: 27).

Este sistema de enunciados que dá corpo a esse regime de assobios parece antever uma linguagem de assobios (cf. Aytai 1979) que permite que se fale e narre por meio de silvos controlados e inteligíveis, emulando (*amotyaha*) a fala. Essa linguagem alterada, atravessada por esse regime, tem caráter encantatório ou de possessão e se expressa, finalmente, no musicar da *Txíhali*. Não se tratam de assobios quaisquer, porque, em sendo falas, não são palavras quaisquer (que o assobio melodiza). Considerando que as melodias das flautas *Iyamaka* emulam as melodias dos cantos paresi, e considerando que o *Tihanare* (seja através da *Txíhali* ou dos “animais” citados, como o saci) assobia emulando sua própria fala “indizível” de feiticeiro, é preciso traçar aqui um paralelo entre assobio e flauta, em dois âmbitos: o dos cantos de flauta *Iyamaka zerane* e o da fala de feiticeiro.

Assim, os cantos de *Txíhali* (*Txíhali zerane*) transitam nesses dois âmbitos e geram ainda outro senso estruturante, circular: fala do feiticeiro > assobio do ser *Txíhali* > melodia

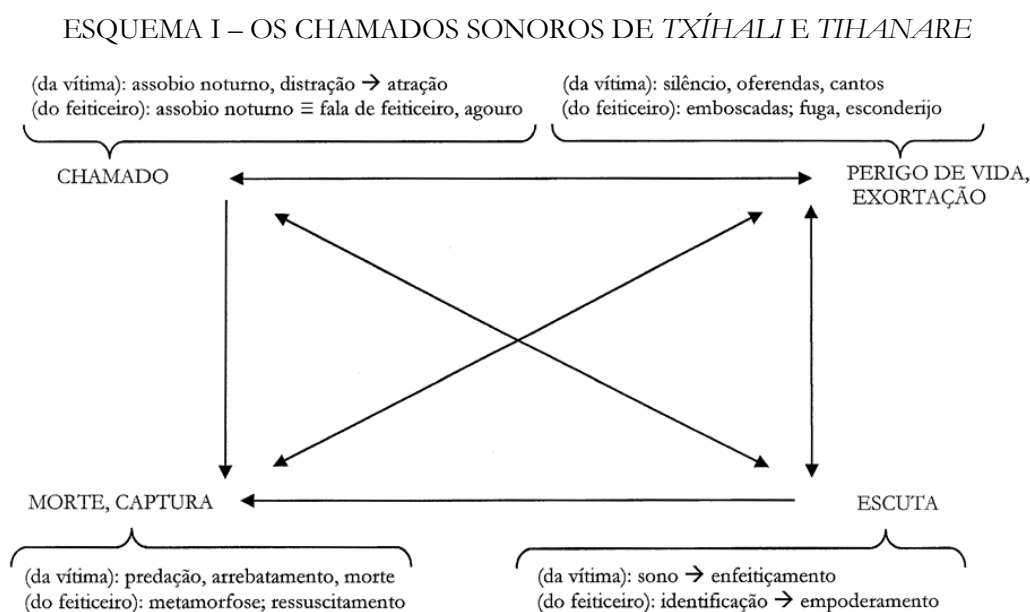
<sup>13</sup> Os Enawenê-naue são os parentes mais próximos dos Paresi, com extrema semelhança linguística, cosmológica e mítica, apesar de distintos traços rituais.

<sup>14</sup> Conferir *langage spécial* em Mauss (1968: 50) e “fala poderosa” em Ramos (2013: 388).

da flauta *Txíhali* > canto de *Txíhali*. Passa, assim, pela via da ritualização musical, do âmbito da fala de feiticeiro para o da “fala” dos cantos *Txíhali z'erane*: Fala > melodia [fala assobiada] > melodia [flauta] > canto [fala cantada]. E, nesse transcurso, passa do temível ao risível, como veremos adiante. O assobio como extensão da fala e do canto nos permite usar aqui a noção de duplo (Carneiro da Cunha 1978, Vanzolini 2015).

Em *O Cru e o Cozido*, Lévi-Strauss aponta para a importância do ruído na cosmovisão dos povos ameríndios e os perigos envolvendo tanto a emissão quanto a escuta dos *chamados sonoros* e *chamados ruidosos* (2004: 179 e segs.). Estes movem diferentes relações e reações polarizadas nas narrativas, assim como avisos, exortações e precauções, resultando em transformações e modos de sanção. Entende que determinados mitos operam por meio de “sistemas de oposições relativos aos sentidos” movidos pelos *chamados sonoros* e por um código no eixo paradigmático e nos cruzamentos sintagmáticos em relação ao som a ser emitido ou silenciado, a ser ouvido e atendido ou ignorado.

Eis (no Esquema I) como se poderiam estruturar estas relações quanto a *Txíhali* e *Tihanare*:



Mais do que a fórmula da similaridade (Mauss, 1968: 46-65), em que o semelhante atrai o semelhante (*similia similibus evocantur*) e o assobio evoca (e invoca) outro assobio, os Paresi definem simplesmente que, ao escutar o assobio, *Tihanare* absorve a força de sua vítima pelo enlace do seu assobio com o dela, empoderando-se à distância através de uma contiguidade entre feiticeiro e vítima. No caso da *Txíhali*, seu assobio encanta com sua fala perigosa, gerando o sono como prenúncio da morte.

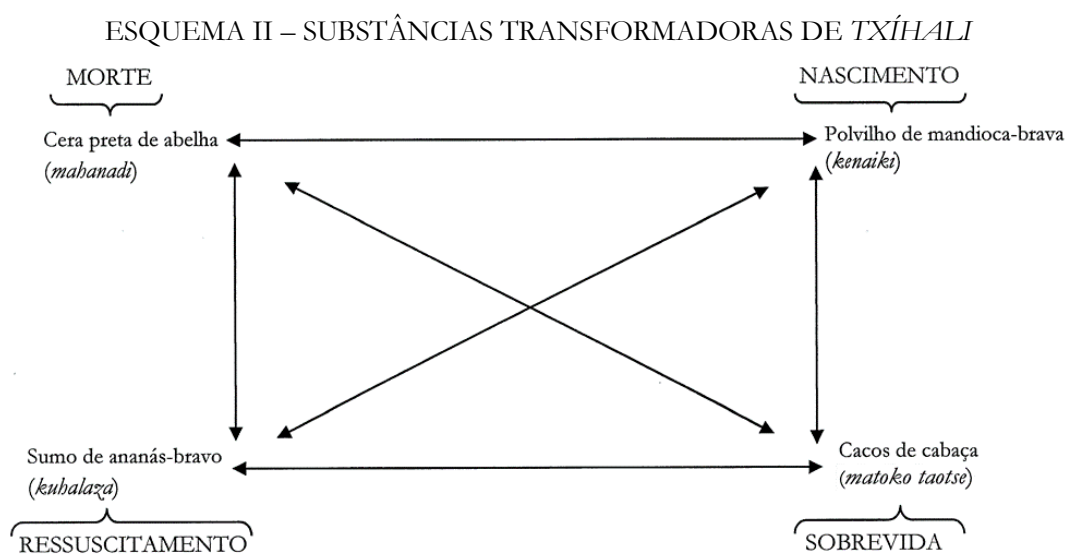
#### IV. CORPOS, SUBSTÂNCIAS E TRANSFORMAÇÕES

Lembremos aqui o caráter metafórico dessa questão presente no mito da *Txíhali*: os Paresi relatam que qualquer falha no que tange aos cuidados com as flautas *Iyamaka* (inclusive a *Txíhali*) e com suas festas provoca sanções punitivas dos espíritos (feitiços lançados pelas flautas), como raios, cobras no caminho, doenças e acidentes, sendo que em todos os casos, o primeiro sinal é o sentir-se sonolento. Já quando as irmãs esfregam polvilho nos besouros *Txíhali* para que se transformem em flauta, subentende-se oferecer às flautas nasais a bebida *oloniti* (a chicha feita à base de polvilho de mandioca brava), um dos elementos essenciais no “cardápio” de oferendas feitas à *Txíhali* e às outras flautas (ou seja, para que beba e ganhe

vitalidade para cantar, assobiar e dar proteção). Por sua vez, a própria *Txíhali* ressuscita seu *Tucanuçu* (e outros seres) com sumo de ananás bravo (*kubalaza*), mata *Tibolazaharé* sufocando seus orifícios corporais com cera preta de abelha e suas filhas salvam *Koerekwamã* da morte com cacos de cabaça protetores.

É notável, aliás, o quanto a narrativa descreve, num subplano discursivo, a própria matéria prima com a qual o corpo da ocarina *Txíhali* é construído: cacos de cabaça, resina de cera de abelha e os orifícios que ela apresenta como instrumento de sopro (sem mencionar os orifícios nasais usados em seu sopro, um para soprar e outro, obturado, para dar pressão), compondo sua etiologia material.

No quadrado semiótico abaixo (Esquema II), vemos essas substâncias transformadoras – o polvilho de mandioca-brava, o sumo de ananás-bravo, a cera preta de abelha e os cacos de cabaça – estruturadas em relações semânticas no plano das substâncias textuais narrativas (em letras minúsculas) e no plano dos conteúdos discursivos (letra maiúsculas):



Por tudo isso, é que, quando a ocarina nasal e seu músico (aquele que aciona suas potências) entram abruptamente na *bati* do dono da festa – tocando e cantando ao raiar do dia (*kamaetalibena zeraita*), na seção final do ritual de nomeação –, há uma excitação geral e uma clara conduta de precaução: todos protegem seus pertences, as cabaças de chicha, a fogueira; e o festeiro zela pelas oferendas e pelo jirau onde alimentos estão postos a moquear, pois tudo isso pode ser simplesmente destruído pela *Txíhali*, personificada na conduta corporal de seu tocador e cantor dos cantos de *Txíhali*: as pisadas e braçadas de sua dança são propositalmente dirigidas a esses objetos, e derrubá-los e quebrá-los faz parte de sua *mise-en-scène* e de seu caráter destrutivo, predador, a um só tempo aterrorizante e cômico; sua *performance* provoca risos histéricos, gritos, fugas, pequenos desastres e inspira os cuidados mencionados. “É nesta ação que sua braveza destruidora, cercada de cuidados, torna-se cômica; o pessoal se esquia dela, temendo-a, ao mesmo tempo em que ri de suas ações.” (Salles 2017: 98)

Os donos da festa também procuram ter cigarros, beiju, carne de veado ou de ema e principalmente a chicha sempre à mão para oferecer aos tocadores de *Txíhali* a fim de apaziguar sua fúria atabalhoada, considerando ainda que ela e a *Zero*, além de serem as últimas a tocar no ritual, são consideradas órfãs, e por isso nunca deve faltar alimento e bebida para elas, mesmo sendo o final da festa.

Seu aspecto performativo tanto no mito quanto no rito sugere atenção, esperteza e cuidados. A partir do momento em que a *Txíhali* entra na *hati*, seus ouvintes replicam os protocolos de escuta de *Koerekwamã* às histórias assobiadas do besouro feiticeiro para protegerem seus bens.

A predação mortal noturna da *Txíhali* (no plano do mito e da cosmopolítica) está metaforizada nessa *destruição dos objetos* durante a festa da menina-moça (no plano da *performance*) no período diurno.

Para se protegerem dos malefícios de *Tibanare* e seus feitiços (*howetinae*), os Paresi buscam benzimentos, fazem oferendas a *Enore* cantando por proteção e, em casos mais graves, buscam o pajé (*utiabaliti*) ou a pajé (*utiabaloti*) da região. Confirmando as ambiguidades ameríndias típicas, rezam à própria *Txíhali* por proteção (assim como para todas as outras *Iyamaka*); mas, para serem atendidos, dependem de que os donos de flauta cuidem continuamente delas e as alimentem com as oferendas prescritas por *Kalayteme*, mestre espiritual das *Iyamaka*, inclusive a chicha de polvilho.

FIGURA 6 – PANORÂMICA DA ALDEIA DO RIO FORMOSO, EM 2014



Vê-se a casa-da-flauta à esquerda, entre duas mangueiras (Foto do autor)

O assobio como chamado, música ou linguagem de feitiço pode ter diferentes sentidos, como diferentes são seus modos de encantamento, de caçador para caça (feiticeiro para enfeitizado) e de músico para ouvinte (flauta para festeiros). Diferenças ontológicas à parte, o fato dessa linguagem se constituir de assobios (e não de outro artefato técnico) se explica também por seu alcance acústico, corporeidade que vence grandes distâncias, atravessa territórios e alcança além das bordas do mundo. A razão da distância se confirma em diversas ocorrências de linguagens de assobio. Essa potência (ponti)aguda e penetrante é parte também de seu caráter agressivo e, no dizer de Lévi-Strauss, estridente, somada, inversamente, à sua melodiosa fala de encantamento.

Seria necessário, ainda, dar relevo aos sentidos e à agentividade do sopro nasal envolvido neste tipo de flauta, tendo em mente as sobreposições entre assobio, flautas e o *sopro xamânico* já apontadas em outros trabalhos (Piedade 1999, Hill 1993, Baudet 1997, Menezes Bastos e Piedade 1999), buscando dar conta de possíveis relações entre o som, a escuta e o olfato, ou outras funções nasais, como a expulsão.

O sopro é um ativador por excelência. Enquanto o sopro xamânico se torna visível através da fumaça do tabaco (Piedade 1999: 112), torna-se audível por meio de vibrações sonoras. De outro ponto de vista, o sopro invisível do assobio torna a vítima visível ao *Tibanare*, e age por conta própria como outras substâncias no contexto xamânico. O assobio, como substância do mundo não-visível, opera no âmbito da comunicação como veículo de palavras poderosas que se escamoteiam em sua melodia linguística, funcionando como máscara, pele sonora ou ainda sombra acústica.

## V. ÍNDICE DE FIGURAS E ESQUEMAS

Figura 1 – Menina paresi com uma hati ao fundo

Figura 2 – Detalhe do diário de campo de Roquette-Pinto

Figura 3 – Txíhali como flauta e como inseto

Figura 4 – Canto da Txíhali

Figura 5 – Tore, o tucanuçu

Figura 6 – Panorâmica da aldeia do Formoso

Esquema I – Os chamados sonoros de Txíhali e Tihanare

Esquema II – As substâncias transformadoras de Txíhali

## VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Aytai, Desidério (1981a): “A flauta nasal nambikuara”. Em: Publicações do Museu Municipal de Paulínia, Paulínia: MMP, N° 17.

\_\_\_\_\_ (1981b): “A flauta nasal nambikuara”. Em: Publicações do Museu Municipal de Paulínia, Paulínia: MMP, N° 18, pág. 11-26.

\_\_\_\_\_ (1982a): “A flauta nasal nambikuara”. Em: Publicações do Museu Municipal de Paulínia, Paulínia: MMP, N° 19, pág. 12-19.

\_\_\_\_\_ (1982b): “A flauta nasal nambikuara”. Em: Publicações do Museu Municipal de Paulínia, Paulínia: MMP, N° 20, pág. 8-19.

\_\_\_\_\_ (1979): “A linguagem de assobios dos índios Bororo e Karajá”. Em: Publicações do Museu de Paulínia, Paulínia: MMP, N° 7, pág. 1-23.

Beudet, J.-M. (1997): *Souffles d'Amazonie: les orchestres 'tule' des Wayãpi*. Nanterre: Société d' Ethnologie.

Boglár, Lajos & Halmos, István (1962): *La flûte nasale chez les indiens Nambikuara*. *Acta Ethnographica*, N° 11, pág. 437-446.

Carneiro da Cunha, M. (1978): *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Hucitec.

Costa, Romana M. R. (1985): *Cultura e Contato: um estudo da sociedade Paresí no contexto das relações interétnicas*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) UFRJ-Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Favret-Saada, J. (1977): *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.

Hill, J. D. (1993): *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.

Izikowitz, Karl Gustav (1935): *Musical and other Sound Instruments of the South American Indians: a comparative ethnographical study*. Göteborg: Wettergren & Kerber.

Leach, James (2004): “Modes of creativity”. Em: Hirsch, E.; Strathern, M. (eds.), *Transactions and creations: property debates and the stimulus of Melanesia*. New York: Berghahn Books.

Lévi-Strauss, Claude (1973): *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.



\_\_\_\_\_ (2004): *O Cru e o Cozido (Mitológicas v.1)*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_ (1996): *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima Rodgers, Ana P. R. (2014): *O Ferro e as Flautas. Regimes de captura e perecibilidade no Iyaõkwa Enawene Nawe*. (Tese de Doutorado) Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Mauss, Marcel (1968): *Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses Universitaires de France.

Menezes Bastos, Rafael J./Piedade, A. T. de C. (1999): “Sopros da Amazônia: ensaio-resenha sobre as músicas das sociedades tupi-guarani”. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: PPGAS/UFSC, n. 34.

Pereira, Adalberto H. (1986): *O Pensamento Mítico do Paresí - primeira parte*. Em: *Rev. Pesquisas – Antropologia*, n.41, São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, pág. 5-441

\_\_\_\_\_ (1987): *O Pensamento Mítico do Paresí – segunda parte*. *Pesquisas – Antropologia* n.42, 1987, São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, pág. 447-841

Piedade, Acácio T. de C. (1999): “Flautas e trompetes sagrados do noroeste amazônico: sobre gênero e música do Jurupari”. Em: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, N° 11, pág. 93-118.

Ramos, Danilo P. (2013): *Círculos de Coca e Fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd’äh (Maku)*. (Tese de doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo.

Rondon, Cândido M. da S. (c. 1911): *Historia Natural – Ethnographia*, Anexo n.5, Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo.

Rondon, Cândido M. da S./Faria, João Barbosa (1948): *Esboço Gramatical; vocabulário; lendas e cânticos dos Índios Ariti (Parici)*. Anexo n.5 – Etnografia. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

Roquette-Pinto, Edgard (1917): “Rondonia, anthropologia – ethnographia”. Em: *Col. Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XX. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

Salles, Pedro Paulo (2017). “Nozani-ná e as flautas secretas dos homens-da-água: cosmologia e tradução de um canto paresi” (2017). Em: Salles, Paulo de Tarso/Dudeque, Norton. *Villa-Lobos, um compêndio: novos desafios interpretivos*. Florianópolis: Editora UFPR, pág. 41-125.

Schmidt, Max (1914): “Die Paressi-Kabiši – Ethnologische Ergebnisse der Expedition zu den Quellen des Jauru und Juruena im Jahre 1910”. Em: *Beitrage zur Volkerkunde*. Baessler-Archiv, Band IV, Heft 4/5, p.167-250. Leipzig und Berlin: Druck und Verlag Von B.G. Teubner.

\_\_\_\_\_ (1943): “Los Paressis”. Em: *Revista de la Sociedad Científica Del Paraguay*. Tomo IV, N° 1. Asunción: SCP.

Vanzolini, Marina (2015): *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.

Wolf, Siegfried (1941): *Zum Problem der Nasenflöte*. Leipzig: Harrassovitz.

# **COMO RECONCILIAR AS TEORIAS DO SUJEITO COM O CORPO PERSPECTIVISTA?**

Mônica Thereza Soares Pechincha

## COMO RECONCILIAR AS TEORIAS DO SUJEITO COM O CORPO PERSPECTIVISTA?

A partir de pesquisa bibliográfica acerca do problema das mortes autoprovocadas entre coletivos indígenas no âmbito da etnologia sul-americanista, ensaiei um esforço de síntese, para além das interpretações de cada autor/a examinado/a, em que visualizei duas ordens de questões muito gerais nas racionalizações indígenas para o problema, que apareciam com destacada frequência entre grupos étnico-linguisticamente muito distintos. Estas diziam respeito ao esgarçamento de relações intergeracionais, entre cônjuges ou decorrentes de frustrações no campo das relações amorosas, por um lado, e a diversas afecções “espirituais” (entre aspas como tradução imprecisa das relações entre humanos e seres outros que humanos), por outro. Estas duas ordens de explicação, na maioria dos casos, não se encontravam em separado e a segunda delas se apresentou como de caráter mais geral. Para além da conhecida vinculação indígena entre infortúnio e ação xamânica, o que parecia mais intrigante nos notáveis relatos de afecções “espirituais” era que não havia uma relação causal entre um estado de sofrimento prévio observável por exemplo por um parente da vítima e a passagem ao ato, isto é, nem sempre se havia uma previsibilidade entre um sofrimento queixado ou indicado por comportamentos de abatimento ou mudanças de comportamento antes que um evento drástico qualquer fosse apontado como relacionado imediatamente ao ato. Isso quando se indicava um evento que poderia ser considerado um gatilho para o ato, uma discussão ou um descontentamento súbito, por exemplo uma discussão entre casais ou entre filhos e pais, ou um desejo não realizado, ou uma frustração por causas que vão desde um desejo por um objeto que não se pode adquirir por falta de dinheiro, ou a não possibilidade de corresponder a uma expectativa de comportamento modelar nos quadros da sociabilidade indígena e diante dos seus pares. Por outro lado, ainda quando um abatimento prévio prolongado pudesse ter sido observado, este também era explicado por afecções por contato com forças “espirituais” que, no caso, exerciam ação malévola. O enquadramento desta explicação na perspectiva de “sistemas xamânicos” afastava a possibilidade de correspondência com o referencial psicanalítico de sofrimento e passagem ao ato suicida, que foi o que coloquei em comparação, provocada pela vinculação que se convencionou, no âmbito de políticas públicas, do evento suicídio indígena com o campo da saúde mental. Isto porque os dados apontavam para noções distintas de pessoa, em que é patente, no caso indígena, o efeito da suspensão de condições gerais para práticas rituais que asseguram estados de saúde – não especificamente práticas concentradas de cura sobre um adoecimento evidenciado, mas de todos o conjunto de práticas referentes ao bom encaminhamento dos ciclos de vida e também cotidianos (Pechincha, no prelo).

No entanto, no que diz respeito ao paralelo entre noções distintas do que poderia se considerar como saúde “mental”, se insinuava um ponto de contato: se tanto do ponto de vista indígena quanto do psicanalítico a pessoa é instável e heterônoma, ainda que por razões distintas, em Lacan ([1963] 2005) se verifica a insuficiência do domínio do simbólico, da linguagem, para dar conta do afeto da angústia, por meio do qual este autor interroga a passagem ao ato. Ponto de contato que, guardando a distinção (e alguma confluência teórica) entre sistema xamânico e psicanálise, indica uma vantagem do primeiro em antecipar efeitos outros que o da linguagem nos deslizamentos do sujeito. Tudo isso encaminhava para uma possibilidade de reversão entre práticas curativas indígenas e as nossas próprias, já anunciando que o sofrimento “psíquico” que experimentamos aqui e lá seriam passíveis de serem abordados para além do escrutínio da sua exposição pelo sofredor por meio da linguagem.

Quanto à segunda ordem de questões, a do esgarçamento de relações entre gerações e de outras relações interpessoais ou intragrúpis – levando em consideração o fato de que a ocorrência de suicídios em ondas é apontada como de aparição mais ou menos recente e de que a maioria dos que assim morrem são pessoas jovens – parece ser de mais difícil fechamento pelos referenciais teóricos da etnologia. Seja afastando a ideia de anomia, seja referenciado em processos transformacionais indígenas, resta um hiato entre a abordagem da agência indígena segundo sua forma e perspectiva e o controle das condições de sua efetivação. O que também se aplica a alterações nas relações com agências não humanas. Ou seja, onde a morte autoprovocada passa a se cristalizar como uma ocorrência frequente, o referencial das transformações estruturais é esclarecedor das formas e lógicas indígenas, mas paralisa nesta cristalização. É na impossibilidade deste controle pela agência indígena que penso que as teorias do sujeito viriam a somar. Mas em que sentido?

Quando aludo a teorias do sujeito, tenho em foco a dúvida sobre a transparência de si do sujeito no seu agenciamento. A etnologia ameríndia constata e tem se esforçado em demonstrar que a duplicidade do sujeito ocidental não é a mesma que a do sujeito indígena. Entendo que, no prim

eiro caso, é sujeito aquele que pode ultrapassar uma situação de autoescravização<sup>1</sup>, garantida seja por estruturas ideológicas, seja pela lei do significante, ou por dispositivos de normalização. Nessas teorias há sempre, no sujeito, algo inabordável por ele, mas altamente determinante. Já na teoria do sujeito perspectivista, a identidade é uma posição que permite um ponto de vista que, por sua vez, não elude, na identidade mesma, o ponto de vista do outro: é um sujeito que se diferencia, menos que se consolida num ponto de vista unificado; sua agência não está fundada na relação amo-servo, só há sujeitos nas potências que podem ser ativadas e atualizadas nas e pelas relações. Para os indígenas, a questão estaria em manter a sua perspectiva.

Quando situamos o enquadramento do problema do suicídio ao campo da saúde mental, o que a etnologia faz é o caminho inverso ao que se denuncia sobre a redução da experiência do sujeito a categorias médicas, ampliado para outras questões que “em geral articulam-se com outras dimensões da experiência e da existência e enunciam mais do que interpretações do vivido no campo do adoecimento e da cura” (Maluf, 2011). Todavia, essas questões são ao mesmo tempo tão específicas aos contextos indígenas e tão amplas que se acantona o problema e deixa a sensação de que se passa a saber muito sobre o grupo em foco e muito pouco sobre o suicídio enquanto problema que se espraia de forma crescente entre diferentes coletivos por razões que guardam tanto distinções quanto semelhanças. É evidente que em todos os casos examinados não se afastam mudanças históricas mais ou menos agressivas decorrentes das relações com o mundo dos brancos, e em alguns casos é mesmo incontestável a prevalência de situações de violência estrutural (Farmer, 1996) explicitada em toda a malha das condições de existência, embora em outros não. Cabe uma interrogação sobre, evidentemente, a possibilidade de uma métrica para dosar o grau dessa violência, de apontar objetivamente onde estaria o índice do grau desta afetação. O suicídio em série de pessoas jovens poderia ser um deles, mas as pesquisas também se debruçam em esforços comparativos em que se constata, por exemplo, que em um mesmo grupo étnico que vivencia as mesmas condições históricas, o fenômeno ocorre entre algumas de suas comunidades e em outras não. De forma geral, seria como esperar que apenas se acometesse a todos seria possível subscrever esta ordem unívoca de causação. De fato, a investigação minuciosa acaba por permitir levantar a questão de se em todas as situações se trataria, ao fim, do mesmo fenômeno. Esta é, sem dúvida,

---

<sup>1</sup> Refiro-me a teorias contemporâneas político-filosóficas do sujeito, com inspiração em Foucault, Derrida e Lacan, em que se percebe a influência da dialética amo-servo, ainda que rompam com a visão dialética (BUTTLER, 1997).

uma pergunta pertinente, mas insuficiente quando se tem a expectativa de que a antropologia aporte conhecimento que possa orientar uma visada geral sobre o fenômeno. A lacuna que me parece deixar em aberto esta interrogação é a ausência da categoria “sofrimento” no esforço etnológico ao enfrentar a questão e daí a conciliação possível, mas difícil, que sugiro entre as teorias do sujeito e da pessoa/corpo perspectivista.

Isto porque em qualquer material etnológico vai estar em foco, como condição necessária, a agência indígena: toda etnografia a tem como tema e muito, se não a totalidade, do corpus etnológico versa sobre ela. Por seu turno, as teorias do sujeito, definitivamente vinculadas às formas como os poderes se exercem sobre a pessoa, ainda que possam não ter em foco o sofrimento, são análises propiciadoras do entendimento de como essas forças tanto assujeitam quanto não debelam o sofrimento que se impõem a essa sujeição.

O que se apreende nas etnografias de coletivos indígenas é que suas cosmologias e práticas não são consideradas pelos próprios indígenas como dispositivos de *assujeitamento*. Muito pelo contrário, onde, na contemporaneidade, eles mesmos se ressentem de enfraquecimento das mesmas, o dirimir de desajustes e tensões vividas via de regra é referido ao imperativo de que elas sejam fortalecidas, quando não apenas ao lamento de que não estejam sendo cumpridas. Acredito, também, com base no que se pode apreender de material etnográfico, que elas não se referem a uma artificialidade de experimentar a “cultura” como mera operação discursiva, mas sim de uma inteligência sobre outros modos de existência, que são os seus e que envolvem muito especialmente a corporalidade e o transcorporal.

Pois bem, se formos pensar em termos do sofrimento que vivenciam as pessoas que são vítimas do suicídio e das comunidades que sofrem estas perdas, nas etnografias encontramos a tensão nas múltiplas relações (entre humanos e entre humanos e a agência de seres não humanos) que antecedem e sucedem esses eventos. Os relatos indígenas com que contamos são em regra uma inquirição sobre as causas, também em regra girando sobre eventos imediatos. Aquele ou aquela que atentou sobre a própria vida e aquele ou aquela que concluiu o ato teve sim algum problema no campo dessas relações humanas, ou foi acometido por uma afecção “espiritual” sobre a qual era inteiramente heterônomo (ou o era pelo fato do descumprimento de práticas rituais que se abandonaram ou se desconsideraram). Abre-se também uma possibilidade de se suspeitar sobre o valor diferencial dado à vida e ao interesse da pessoa de viver. O material disponível não autoriza afirmar que todos os coletivos indígenas que sofrem este problema estariam interessados em superá-lo, como no caso Suruwaha (Dal Poz, 2000, 2017; Aparicio, 2014, 2015).

Mas no caso karajá não há nenhuma resignação. A minha atenção ao problema foi motivada pelo contato com professores e professoras karajá, e as observações com que conto sobre o caso são decorrentes de nosso contato no curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás-UFG, onde atuo como docente e que conta com muitos Karajá entre seus acadêmicos. O que tenho ouvido da parte de professores e professoras karajá nega esta possibilidade de afecção por enfeitiçamento, mas eles e elas a mantêm como uma dentre outras, todavia. Isso embora o material mais autorizado em que encontro informações sobre o caso karajá, tenha diminuído a proporção desta controvérsia entre os Karajá. Trata-se da tese de Eduardo Nunes (2016), cuja etnografia foi realizada na aldeia karajá de maior índice e em período intenso desses acontecimentos, e na qual o autor afirma por uma explicação de apreensão mais hegemônica entre os Karajá, que é a de que as mortes por enforcamento seriam decorrentes de enfeitiçamento.

Mantenho a tensão de os Karajá procurarem outras respostas que não estariam evidentes para si em seu meio. Para os karajá o suicídio tem uma face externa de ininteligibilidade, a não ser quando dos relatos de quem passou não intencionalmente pela experiência. Ou seja, tanto

consideram a total imprevisibilidade, quanto não negam a possibilidade de uma intencionalidade. Algumas de suas falas o demonstram:

Estamos esperando algo mais sobre o suicídio. Estamos pedindo apoio, a gente está desesperada, estamos perdendo jovens adolescente criança de 11 anos, desespero total para o nosso povo (Professora 1)<sup>2</sup>.

Sempre fazemos estas perguntas: o que leva o jovem a cometer o erro irreparável. Será feitiçaria? Será a fraqueza mental? Será que o suicídio cometido pelo jovem influencia outro? Será que o jovem moderno está se sentindo carente? (professor 2)

Eu acredito na feitiçaria, na nossa sociedade existe pajé bom e pajé mau, que cria a doença para matar uma pessoa. Às vezes é inexplicável. Muita gente que já tentou, acordou e disse que não foi intenção. Outros a gente vê que muitos jovens levam com a intenção mesmo. Os pajés falam que é feitiço. A cabeça fica transtornada. Eu sei que muita gente não acredita em pajé, mas pode acreditar. Estou pensando em um projeto, nós temos muitos jovens lá. Será que um influencia outro? Acho que é, o outro vai pensar eu vou fazer também. Está chateado que a mãe e o pai briga. Às vezes [se diz que é] a condição financeira, o filho de um anda na moto, o outro fica assistindo: já que não tem nada para mim, vou me suicidar.

Está faltando muito conselho na família, quando o filho pedindo alguma coisa para comprar moto, celular, a mãe não quer comprar. Acontecendo deste jeito. Se não tem motivo. Matando por causa de mulher, apaixonando, é uma fraqueza para mim. (Professor 3)

Tem família que às vezes tem quase tudo, por exemplo a minha família, meu pai, meu tio, todos são lideranças e professores, mas mesmo assim dentro da família aconteceu isso, mesmo que eles dão muito conselho para nós, aconteceu. (Professor 4)

Atualmente a gente está deixando de lado a nossa organização que tem, a gente está pegando a vida do não indígena, comida, música, tv, internet. (Professor 5)

Na sequência dessas falas mais uma vez constatamos que os Karajá recorrem aos representantes da ciência, da medicina, da psicologia, aos evangélicos, aos órgãos públicos, aos outros parentes indígenas, a alguém que diga o que se pode fazer, pelo menos “para minimizar”.

Tem que fazer parceria com Funai, Funasa comunidade para buscar uma solução. (Professor 3).

Já tem ação que foi feita, uma semana de ação com Sesai<sup>3</sup> e Funai<sup>4</sup>, brincadeiras como esporte, uma semana... A quadra de esporte iluminamos para os jovens jogar bola. Trouxemos pajé xinguana, para tirar feitiço, sempre vai ter alguns que criticam que não é feitiçaria. Já houve uma missão de um ano de trabalho das igrejas adventistas, achei ótimo porque ajudaram a criar desbravadores, hoje tem muitos jovens que frequentam. Já houve encontro de pajés com Sesai, reunião com órgãos governamentais e não governamentais. É preciso parceria com Sesai, convênio, a Sesai precisa de convênio. Viemos falar com o secretário da saúde, para convênio com o Dsei<sup>5</sup> Araguaia, de repente não aconteceu. A gente precisa de alguma ação de vocês *Tori* [brancos], qualquer apoio que a gente receber estamos de braços abertos. Não sei explicar, cada um fala: droga, bebida, briga, eu não sei. O que leva, pajé fala que é feitiçaria, psicólogo fala que é fraqueza, nutricionista fala que é falta de

---

<sup>2</sup> Todas as citações de falas de professores/as karajá que cito neste texto foram extraídas de gravação das falas de participantes de mesas redondas durante o seminário “Suicídio de jovens indígenas”, realizado em Goiânia, na UFG, nos dias 03 e 04 de fevereiro de 2017

<sup>3</sup> Secretaria Especial de Saúde Indígena, vinculada ao Ministério da Saúde, órgão do Poder Executivo Federal no Brasil, responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

<sup>4</sup> Fundação Nacional do Índio, órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, vinculado ao Ministério da Justiça.

<sup>5</sup> Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, sob a coordenação da Secretaria Especial de Saúde Indígena.

vitamina, ociosidade, fome, briga de família, [mas] a gente não está morrendo de fome lá. Na minha concepção não definirei, não sei o que leva, muito difícil definir.

Uma vez [uma pessoa sobre a qual relata] estava dormindo, no sonho ele levantou foi caminhando na sala, pegou a corda, dormindo, na hora acordou e pensou: o que estou fazendo? Ele frequenta a igreja, aconteceu com a irmã dele e com minha sobrinha sonhando com o filho [de alguém que tinha morrido], você tem que ficar comigo... Como ciência do *tori* [branco] explica isso. Outro acontece briga marido mulher com a mãe e o pai. (professor 5)

A gente busca é um socorro, é muito importante ouvir autoridade maior, mas nós indígenas somos discriminados, a gente sofre com preconceito, autoridade não está nem aí, só para excluir, eliminar, mas temos que tentar, temos que unir os povos indígenas numa causa só.

Nós não somos especialistas, *Tori* estuda é especialista naquela área. Nós somos especialistas dos nossos saberes. É muito importante compartilhar com essa dolorosa que temos na nossa alma, espero que vocês possam nos ajudar.

Cada um pensa de forma diferente. Pajé, xamanismo, fala que é feitiçaria, mesmo tempo não resolve, não acaba. A gente não entende, por isso a gente busca a solução. Eu sei que psicóloga uma vez falou lá que morreu com depressão. Quando fala assim na aldeia gera um problema sério para aquela família, pode ser agredido, a família daquela vítima fica com a cabeça confundida, qualquer coisa pode perder a sua cabeça. Eu não entendo, uma vez na escola uma menina estava estudando de boa, sentiu dor de cabeça e dentro de meia hora escutamos choradeira e era ela, só que ela não conseguiu se enforcar, ela tentou, mas não conseguiu laçar a meia, antes caiu desmaiada, a gente conseguiu chegar nela e perguntar o que houve e ela disse que era alguém chamando ela para fazer isso, gritando para fazer isso. Ela não viu aquela pessoa. Um rapaz adventista, sempre frequentando igreja todo dia, gosta de leitura da bíblia, casado, estava sentado na sombra da mangueira, levantou perto da esposa dele e foi no banheiro, mas não tinha corda, mas como ele demorou muito, a mulher foi atrás e estava tentando, e ele não estava nem sabendo o que estava fazendo. Estas pessoas, quando tenta, a gente consegue chegar perto dele e perguntamos aos que tentam, ele nunca falava isso antes, então perguntei e ele falou que escutou a voz de um rapaz chamando ele, ele percebeu a voz daquela pessoa. E até pai dele perguntou ele já foi na casa daquela pessoa, e ele tem filho e filha, qualquer coisa ele pode esperar, ameaçando ele. Alguém chamando para fazer isso, pode ser satanás. Então é muito triste, estamos pedindo a colaboração de vocês, a ajuda de vocês... (Professor 6)

Entre os muitos desafios analíticos que o problema do suicídio em coletivos indígenas coloca o primeiro é certamente a passagem para o registro da representação de afetos que não são representáveis discursivamente e os limites de com eles lidar em diálogo com ações voltadas para “saúde mental”. Um segundo desafio a que quero me ater aqui está em fazer sentido da impotência mencionada pelos Karajá diante do fenômeno. Há uma situação que eles identificam como a da não atualização de certas relações conforme seu código moral e ao mesmo tempo está em suspenso a garantia de que elas venham a se (re)efetivar.

Eduardo Nunes, na tese acima citada, também em vários momentos alude a dúvidas e incertezas dos Karajá sobre o que fazer quando enfrentam o problema que identificam como o de estarem “vivendo no meio dos brancos”. O autor também indica em distintos passagens de sua tese a possibilidade de algo como uma falência no agenciamento daquelas relações: quando se considera especificamente a aldeia em que realizou o campo para o doutorado, que neste particular se distingue da aldeia karajá anteriormente por ele estudada e onde não se verifica o problema dos enforcamentos, a sua tese é a de que a pessoa karajá

– por uma série de relações que envolvem gênero, parentesco e rituais, onde dois polos estariam se produzindo e se reforçando mutuamente (homens-mulheres, extra-humanidade-humanidade, lugar do ritual e luga do parentesco, em que os termos dos pares estão ligados em equivalência) estaria em cheque diante de um terceiro polo não totalmente externo – o do mundo dos brancos que, quando está incluído na produção das pessoas karajá, exerce uma ação

desequilibradora, sobretudo para os mais jovens. A hipótese que levanta em pergunta (em sua conclusão da tese) é instigante: a possibilidade de inclusão ritual desta força, tal como a de outras – que são sobretudo não humanas – e que são produtivas na construção da pessoa.

O desequilíbrio na relação com os brancos coaduna com a ideia karajá de que a moralidade dos brancos não é apropriadamente humana no sentido karajá. Não se podem separar a moralidade das relações entre parentes e as que se têm com seres não humanos em suas consequências (o “respeito”, a “vergonha”), ou o “medo”, que por sua vez aponta para outro tipo de relações que morais. Assim colocado, os agenciamentos com essa força resvalam na moralidade. Mas se não for isso, como entender?

Nunes fala que houve uma perda das normas e do respeito nas relações – “perda” é a forma como glosam os próprios Karajá –, e que as soluções pensadas pelos Karajá guardam coerente homologia com a forma ritual – que supõe regras, espaços-tempo definidos – e as relações intensivas que ativa e, conseqüentemente, o medo de se fazer ou não fazer certas coisas. Assim, entre as soluções pensadas pelos Karajá, não para o problema dos enforcamentos propriamente, mas para o esgarçamento de relações e, também, para o abuso de álcool e seus efeitos nessas relações, são a reativação da Guarda Rural Indígena-GRIN<sup>6</sup>, mecanismos para a imposição da proibição de beber e a observância da moralidade controlada evangélica. No entanto, as muitas páginas de sua refinada etnografia não deixam nenhuma pista sobre porquê de as regras terem sido quebradas, a não ser que o enfraquecimento do processo de produção de pessoas principalmente diante da alteridade não-humana que se designa *aõni*. Não obstante, falta uma reflexão sobre a passagem de uma situação a outra que seja explicável por esta fórmula, que não a de uma decisão pessoal de alguns Karajá, como “indivíduos”. Na visão do autor, trata-se de uma falência no campo da moralidade que poderia ser dirimida com o recurso (ritual) ao medo e à vergonha, segundo a fala dos próprios Karajá.

A reflexão de Samuel Yriwàna, retirada da tese supracitada, que é consideração semelhante a que muitas vezes ouvi de professores karajá, mostra que os mesmos identificam que o problema está na convivência com os brancos e fala sobre o estar “preparado” para enfrentar esta relação:

Então ainda não morreu por completo. O que precisa ser é conversado mais, para fortalecer. Depois de fortalecido não há problema nenhum com essa convivência com outra sociedade. Desde que você entre *consciente* na outra sociedade, e que você saia *consciente*, lá para a outra cultura. Que essa transição, essa mudança, que não mexa contigo, como indivíduo. Que você saiba transitar nesses dois mundos. Que são inevitáveis, esses contatos, inevitáveis. E que você pode saber viver tanto em um mundo como no outro. É para isso que a gente deve se preparar. Assim. (p. 108, itálicos meus)

Seria oportuno interrogar sobre o sentido de “consciente” nesta afirmação. Na análise de Nunes, este trânsito seria uma questão de estabilizar o acesso às duas perspectivas, como o mesmo autor verificou que ocorria na outra aldeia karajá em que também realizou trabalho de campo. O estar “preparado”, por sua vez, como verifiquei eu mesma nas conversas com alguns Karajá, se refere sem sombra de dúvidas às relações com os seres não humanos, que deveria ser assimilada pelos jovens por meio do aconselhamento contínuo no seio da família, que suscitaria todo o respeito e medo por se estar vivendo ou não sob a “lei” da cultura, também como dizem os Karajá. Advertindo que na maior das aldeias karajá, embora não tenham abandonado o grande e central ritual de iniciação masculina, Nunes faz o seguinte comentário: “Aconteça o que acontecer, é preciso fazer a festa; como se eles projetassem sobre ela a esperança de que, de alguma maneira, ela seja capaz de, em um tempo em que se vive ‘no meio dos brancos’, produzir uma diferenciação dos

---

<sup>6</sup> Instituída entre povos indígenas no Brasil no período da ditadura militar.



In'Y [autodenominação karajá] em relação aos 'Tori [como se referem aos brancos]" (p. 476). E lança outras perguntas sobre o preocupante desequilíbrio:

Seria preciso incorporar os brancos nos rituais de uma outra maneira para que também essa diferença seja aí repolarizada? (...) Ou a dificuldade de manter esse contraste seria decorrente das transformações pelas quais os rituais têm passado? Ou seja, a questão diz respeito especificamente aos brancos ou à capacidade do ritual, tal como realizado hoje, de repolarizar as diferenças necessárias às ações cotidianas? (p. 476-477)

A mesma metáfora da “interpelação ideológica” com a qual Viveiros de Castro (2002) comprara a afecção por seres não humanos que pode levar uma pessoa a adoecer é repetida por Nunes para o perigo de ser capturado pelo ponto de vista dos brancos, “como se os Karajá estivessem andando na cidade e se deparassem com um espírito que lhes chama, mas não tivessem a mínima idéia se devem ou não responder” (p. 478). Se assim o for, quando a interpelação ideológica é colocada como a forma da relação intensiva, sensível e corporal com os seres não humanos, podemos ousar revertê-la para nós mesmos, para todos, ocidentais e não ocidentais. Mas resta a pergunta sobre até que ponto a capacidade de potência diante das afecções do mundo dos brancos poderia se insinuar, a não ser como resistência. Estas formas permanentes de *endurance* (Povinelli, 2011), a capacidade de resistir à exaustão, onde o sofrimento passa para o cotidiano, a potência para existir pode estar em seu limite, ainda que os Karajá não se representem a si mesmos como em situação de adversidade.

O problema dos suicídios poderia não estar sendo superado seja por um enfraquecimento do xamanismo de cura, vis-à-vis à proliferação do lado por assim dizer “obscuro” do xamanismo entre os Karajá, assunto sobre o qual também Nunes discorreu; assim como não estaria sendo levada a efeito a estabilização das perspectivas frente ao mundo dos brancos, que se reflete em comportamentos entre parentes e afins não admissíveis pelos Karajá de acordo com suas normas de relação.

A correlação entre a ação reguladora moral da sociedade e o aumento da taxa de suicídios pela qual Durkheim introduziu a ideia de anomia nas ciências sociais (Durkheim, 1982 [1898]) seria um impulso fácil, mas não cometido por Nunes. Como argumentou Agamben, a ideia de anomia em Durkheim oblitera o fato de que a lei produz, ela mesma, anomia (2004, p. 103-104). Entretanto, a propósito da relação entre a ordem ou a “lei” karajá e estados temporários ou persistentes de desequilíbrios, há que notar que, no caso karajá, se não se cumpre a lei karajá este descumprimento pode levar à perda da vontade de existir, isto significa que não se concebe, na visão indígena, a vivência de seu sistema como um *assujeitamento* – que tanto produz o sujeito quanto lhe oferece limites à reação contra este sistema. O que seria um paradoxo do ponto de vista das teorias do sujeito acima aludidas, inclusive a que está em Agamben.

Pois trata-se da capacidade de potência da forma karajá. O pender para o mundo dos brancos e ter que se haver com os desequilíbrios decorrentes parece ser colocado pelos Karajá, no entanto, como uma escolha que não é suficientemente objetivada pelos sujeitos no que diz respeito ao controle das afecções. Há, por parte deles, a noção clara de que se trata de outros usos do corpo, mas não da interferência de dispositivos outros que o da formação cultural karajá. Esta interferência não é desconhecida pelos Karajá, mas pensada como opção, não como ações sobre o corpo da ordem da dominação e do etnocídio.

A impotência que se aventou acima na falta de preparação para “viver no meio dos brancos” pode ser temporária, mas que meios para a superação do problema serão agenciados por eles como coletivo? Todavia, se a partir dos materiais da etnologia sul-americanista se pode especular sobre a uma possível analogia ainda não analiticamente explorada do que se passa entre nós e eles em torno deste fenômeno (no sentido de que todos os corpos estão sofrendo afecções que passam por

outras vias que não a meramente discursiva), por outro lado parece faltar à etnologia uma teoria que articule a interseção entre as formas indígenas de subjetivação e a forma não indígena hegemônica e seus dispositivos, aqui entendidos no sentido renovado por Agamben: “Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (2005, p. 13).

Voltemos então à ausência da abordagem do “sofrimento” no esforço etnológico ao enfrentar a questão. Em primeiro lugar, penso poder afirmar que seria inapropriado à etnologia requerer que as pessoas indígenas tenham que “sofrer” da mesma forma e pelas mesmas razões que nós o fazemos. Ao tomar aqui o que as teorias críticas do sujeito acima aludidas herdaram e reivindicam da vinculação entre sofrimento e resistência política – e de sofrimento psíquico também como resistência – nada restaria então de rastros desta herança que muito deve à especulação e à construção de uma economia egológica ou do *self* como caminho para entender sofrimento e resistência. Como deve ser, a etnologia sul-americanista de forma geral rejeita, por um lado, a imposição de quadros teóricos de entendimento da pessoa ocidental e sua projeção, advertida ou não, sobre os outros dos quais se ocupa. Em sentido reverso, a meu ver, não se pode reduzir o entendimento do “indivíduo” ocidental aos aspectos conscientes de sua autoformulação. De fato, estes últimos estariam longe de serem equacionáveis com as produções indígenas das pessoas, como esta etnologia insistentemente demonstra e que também os discursos indígenas destacam quando fazem uso deste contraste. Todavia, um contraste entre essas teorias distintas da pessoa necessariamente nos leva em direção à tematização dos processos colonizadores das subjetividades indígenas à maneira das teorias pós-coloniais e descoloniais que, por sua vez, são desconsideradas por parte desta etnologia por se ressentirem do recurso a um entendimento etnológico mais aprofundado da produção das pessoas indígenas.

Nas teorias críticas do sujeito, este não é o “indivíduo”, mas uma estrutura em formação e um lugar na linguagem. Mais fundamental seria ainda o entendimento de que o sujeito tanto pressupõe a potência que lhe constitui, quanto o efeito de submissão em que ele mesmo emerge: uma intrigante ambivalência ou dilema da potência, “em que [o sujeito] emerge simultaneamente como *efeito* de um poder anterior e como *condição de possibilidade* de uma forma de potência radicalmente condicionada” (Butler, 1997, tradução minha). Consequentemente, a pergunta crucial seria a de como conceber a resistência dentro dessas condições de reiteração; ou um performativo, que é também corporal, capaz de imprimir sua força e modificar um contexto (Butler, 1997a).

O pano de fundo dessas teorias do sujeito é hegeliano e já sabemos da distância que uma etnologia toma de seus pressupostos. Não obstante, no campo da construção da pessoa ameríndia, penso ser possível vislumbrar a insinuação de processos que poderíamos

paralelizar como do âmbito de um “inconsciente”, mesmo que este exceda a qualquer conceito de soberania e que desterritorialize a noção de desejo inconsciente, cuja enunciação estaria sob o domínio/poder de uma disciplina como a psicanálise: a sujeição do desejo instituindo o desejo pela sujeição, postulado a que Butler (1997) dirige também uma interrogação. Em linha clastreana, isso só ocorreria na sujeição a um aparelho transcendente que introduzira a exigência de uma identidade, raciocínio cujos desdobramentos são bem conhecidos, e que, sem querer reduzir a sua complexidade, mas o fazendo por interesse de síntese, teria a ver com uma economia entre corpos e os afetos e afecções de que tiram sua potência e aos quais se é capaz de oferecer resistência ou não. Seria um “inconsciente” tomado mais no terreno do *habitus* do que no da linguagem?

Em contrapartida, ensaio uma simetriação de alguns pressupostos das teorias críticas do sujeito na intercessão entre formas de subjetivação, ao tomarmos o caso Karajá, em tensão. Neste texto, deixo em reserva qualquer ilação sobre processos inconscientes que também são centrais em certas linhas dessas teorias críticas do sujeito. Ainda que todo o conhecimento etnográfico que gira em torno de um aspecto essencial, ademais definidor da diferença das ontologias indígenas, que é o perspectivismo, incite a elucubração sobre como neste regime funcionaria algo como o que chamamos de vida psíquica, esta etnologia, por sua filiação deleuziana, segue ao largo de um diálogo com a psicanálise, ao contrário de muito das teorias críticas do sujeito.

Foucault também o faz e, por assim o ser, proponho neste texto – menos que atingindo conclusões e mais como provocação – um exercício de simetriação de sua teoria do poder como relação de forças, para inferir sobre a oportunidade, se não de aplicar uma teoria que foi desenvolvida para entender os processos de subjetivação ocidentais aos indígenas, a de problematizar a inegável clareza que o giro ontológico promoveu para o entendimento da resistência indígena, que é, todavia, uma resistência que se faz no sofrimento. Há aqui sem dúvida uma inspiração em Elizabeth Povinelli (2011), que concilia a mirada ontológica com a inspiração foucaultiana para interrogar as condições de *endurance* e potência indígena. O sofrimento karajá com os enforcements é um que não podemos nos abster de ouvir em sua *queixa* (Das, 1995). Povinelli, por sua vez, instiga a pensar para além dos pressupostos de empatia da fenomenologia do sofrimento, já que insuficiente quando não reconhece sua distribuição diferencial, mas compartilhada, na medida em que o sofrimento do outro é função direta do que se considera bem-estar na sociedade colonizadora (2011, p. 162). Poder-se-ia inquirir sobre a dúvida karajá sobre a razão dos enforcements nos termos das teorias críticas do sujeito, sem querer explicar para os karajá o que eles não entendem, com um discurso de autoridade?

A explicação de Nunes é boa, mas há um limite. Os jovens karajá, sobretudo os mais jovens, estariam “escolhendo” alterar a sua perspectiva até um ponto em que a parte karajá ficasse definitivamente eclipsada – a perspectiva dos brancos sendo assimilada como “morte”. Estariam agindo como “indivíduo”, afirma o autor. Não haveria aqui uma projeção em uma “torção” estrutural da perspectiva antropológica do indivíduo ocidental sobre os Karajá? Por um lado, escolha e responsabilidade [no sentido de o ser humano ser responsável pelos seus atos]. Por outro, o campo do desejo como reações múltiplas a um mundo de multiplicidades, inclusive as moleculares corporais. Ainda que dispensando toda a carga da metafísica ocidental na sua inquirição do desejo humano, como o faz Derrida em diálogo com Deleuze, penso ser inevitável a proposição do primeiro autor de que “there is no finite living being, human or nonhuman, that wouldn’t be structured by’ differential forces that allow for antagonisms, resistances, repressions, or simply ‘la raison du plus fort,’ the reason/right of the strongest” (2007, p. 59).

O controle de potências não humanas e o respeito na relação entre parentes é o que estaria sendo abandonado ou desacreditado pelos Karajá mais jovens. Trata-se de um campo de forças com seus controles e perigos, e que é a condição para a existência propriamente humana dos Karajá. O que estaria ocorrendo seria um experimentar do comportamento imoral dos brancos do ponto de vista dos Karajá, como um *habitus*. Resta a pergunta do porquê os jovens karajá estariam escolhendo experimentar a perspectiva dos brancos como morte ou que leva à morte física. Estariam jogados em um campo de forças? Pode-se especular, todavia, que não o sujeito ou a pessoa ou o indivíduo não simplesmente “escolhe”, assim como também se as interpelações do mundo dos brancos se equalizam a interpelações de potências não humanas.

Nunes também desenvolve uma reflexão em que correlaciona “gênero” e “espécie” quando trata das relações internas karajá, assim como da relação com os brancos – onde a posição do masculino e do feminino sofreriam algumas transformações (por exemplo, quando as mulheres passam a ter o meio dinheiro de sustentação familiar, que é uma posição masculina). Já a posição dos

“antigos” em relação à do “o pessoal de hoje” guardaria, segundo o autor, uma homologia entre feminino – onde estariam os primeiros – e masculino, os segundos. A solução para os problemas vividos por se estar vivendo “no meio dos brancos” adviria de se revitalizar a forma antiga. Embora Nunes não faça esta correlação, poder-se-ia especular que a “subversão” de uma situação opressiva estaria deste lado “feminino”, dos “antigos”. Para fazê-lo, seria, no meu entender, interessante incluir a discussão da dominação cultural, que é tão familiar nos estudos de gênero de inspiração lacaniana (Lacan, 2012), sem excluir o obstáculo etnológico à sua aplicação direta, mas que foi intuída por Nunes. Pois a lei karajá – lei que, se não se obedece, leva à morte – não poderia ser de princípio patriarcal. O “feminino” aqui aparece como uma cultura ancestral que não está submetido à lógica da castração dos brancos.

Os Karajá afirmam que os enforcamentos não são uma prática ancestral entre eles, e, como foi dito acima, se mantêm na dúvida sobre o que os causa. A explicação hegemônica entre eles é ontológica. Por outro lado, ela se associa a uma série de injunções por estarem vivendo mais no mundo dos brancos. A pergunta que lanço é a de como conciliar uma visada ontológica sobre o fenômeno com essas injunções. Pode-se generalizar que qualquer investigação etnográfica atual sobre o fenômeno dos suicídios entre indígenas conflui com o entendimento de processos próprios de subjetivação indígenas. Meu ponto de partida é o de que é indispensável a consideração sobre ontologias e seus corolários de agência, e o corpus etnográfico específico sobre o problema e qualquer outro tema que se acerque de relações com os brancos o tem como princípio. A minha objeção, no entanto, é sobre a diluição, ademais já interrogada por outrem (Bessire; Bond, 2014), da posição desfavorável ou vulnerável dos coletivos indígenas, de alguma forma eclipsada, no meu entender como efeito inverso da politização propugnada pela visada ontológica.

Paralelizando a ideia foucaultiana de como os seres humanos se tornam sujeitos à produção da pessoa karajá, sobre a qual mencionamos alguns aspectos acima e, sobretudo, a dificuldade de não se atualizar a “lei” karajá – a lei dos antigos, especulo que, se por um lado, esta lei se exerce na atualidade como negação de dispositivos de dessubjetivação dos Karajá por estarem vivendo mais no mundo dos brancos, por outro ela não seria uma agência autônoma que produziria secundariamente efeitos de seu contato com os poderes dessubjetivantes deste mundo. Ao contrário, não me eximo de chamar esta dessubjetivação de forma de organização de poder sobre os corpos karajá em suas forças e relações. Como ressalta Foucault (2013 [1982]), o poder trata-se de um processo que se dá em vários campos, ou seja, aplicando ao caso karajá, não seria sobredeterminante da socialidade indígena (ou de qualquer grupo). Se há alguma captura pelo processo histórico da colonização, ela não pode deixar de ser referida à atualização de uma estrutura social – que, neste sentido não é nem preexistente nem sobredeterminada. É também ensinamento de Foucault que o ponto de partida para a apreensão de um poder – ou das relações de poder – está justamente nas resistências que àquele se impõem. O “antagonismo de estratégias” a que se refere Foucault (2013 [1982]) pode, no que nos concerne aqui, evidentemente ser identificado nas lutas ontológicas (Almeida, 2013, de la Cadeña, 2010, Blaser, 2009, entre outras e outros) que os povos indígenas têm empreendido.

Impõem-se, então, a pergunta sobre lutas ontológicas como “antagonismo de estratégia”, mas a sua expressão em formas autodestrutivas. Se formos seguir a ideia de Foucault de que a pergunta a ser lançada sobre a proeminência de um discurso não estaria explicada por seu conceito, mas a partir do que seria o negativo que este discurso alardeia, pergunto sobre o que se entenderia por “lei” karajá a partir do que ocorre com o que seria a não lei karajá ou com a lei não karajá entre os Karajá. Em decorrência do conhecimento etnográfico, poderíamos ser encaminhados a que este “antagonismo de estratégias” não se expressa apenas no lugar da relação propriamente política com a sociedade nacional, mas sim em uma transversalidade que afeta a organização social, as regras de parentesco e cerimoniais sem, no entanto, subsumi-las. Quando aos Karajá falta clareza sobre as

causas e sobre soluções para o futuro quanto ao problema em tela não se precisaria reduzir tão somente a um obscurecimento de ordem ideológica, posto que, se é incontestável que fragmenta a vida comunitária, ao mesmo tempo exacerba a objetivação da identidade. No entanto, esta não ocorre fora de uma circulação de saberes e privilégios do conhecimento.

Entre todo o preconceito que os Karajá têm que enfrentar, o que vem da escola e de missões de evangelização tem influência muito íntima. Sabe-se que entre os Karajá não há um ataque frontal a estas instituições, seja por necessidade, seja por afinidades de interesses. O que não é transparente a qualquer sujeito – eles ou nós – são as técnicas de subjetivação que elas articulam, os regimes de verdade que ao mesmo tempo nos submetem e nos quais temos que nos reconhecer, ainda mais por não funcionarem explicitamente como formas de exploração e opressão. De fato, há ecos da “salvação” que Foucault atribui ao poder pastoral na forma como os indígenas vivenciam estas instituições, tanto a salvação proposta, quanto a salvação vislumbrada pelos próprios Karajá.

De fato, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre outra ação, sobre as ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes... Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para ser exatamente uma relação de poder: que o “outro” (aquele sobre o qual ela se exerça) seja reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis.” (Foucault, 2013 [1982], p. 287-288)

Esta citação de Foucault me provoca três questões, diante do incontestável conhecimento que a etnologia ameríndia tem aportado sobre as ontologias indígenas: a primeira delas, sobre a de modos de subjetivação em que uma ação sobre outra ação envolve a relação entre humanos e entre humanos e não humanos cujo efeito é da ordem da afecção, relações transversalizadas com ações do/no mundo dos brancos. A segunda, é que se abra todo um campo de reações e efeitos que as envolvem, o que tem sido entendido como lutas ontológicas. A terceira, é que este outro seja mantido até o fim como sujeito de ação, que é também ou principalmente o papel da etnologia. Ou seja, interrogando uma proposição de Anna Tsing (2004), a de que a globalização não homogeneiza porque ela é vivida localmente como fricção, falta uma articulação teórica de como os nossos dispositivos de dessubjetivação são efetuados nesses locais outros, sem que tenhamos que colocar em segundo plano as lutas ontológicas.

Diria que, desde Devereux (1961) – que fez uma aproximação etnopsicanalítica ao suicídio entre os Mohave e que, a despeito da aplicação universalista que fez da etiologia psicanalítica, apresenta racionalizações indígenas sobre as suas causas curiosamente semelhantes à de outros povos indígenas que enfrentam o problema atualmente – não há maneira de abordar o problema das mortes autoprovocadas entre indígenas dispensando considerações ontológicas. Claro está, igualmente, que o estresse da colonização é também condição inerente, mas que não pode ser em revés, tratado sem considerar o primeiro. Por estreita que seja a margem de manobra das reações indígenas nos enfrentamentos com outras ontologias – ou com a ontologia dominante – e por maior que seja a resistência de seus modos de existência, não se entende como esta reação dobra-se em prejuízo próprio. Enfim, meu propósito aqui foi de apontar alguns aspectos, desde um ponto de vista teórico, do potencial crítico e das insuficiências mútuas que as teorias que temos a mão – a etnológica propulsora do chamado “giro ontológico” e a das teorias críticas do sujeito – de que a teoria pós-colonial está imbuída – defendendo a oportunidade de um diálogo entre ambas. No caso de problemas disruptivos como a das mortes autoprovocadas, mas não só, este diálogo me parece indispensável. A tematização do sofrimento indígena pela simetrização do conhecimento teórico sobre as formas de produção da pessoa indígena e do sujeito ocidental igualmente me parece ser tarefa não esgotada pela separação [e aversão] de especialidades subdisciplinares. Em favor da

etnologia, resta a interrogação sobre a exclusão, nas teorias críticas do sujeito, do fora que nelas significa a relação com seres outros que humanos.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Festa, luto, anomia. In: Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 99-

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo. *Outra travessia*, n. 5, pp. 9-16, 2005.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, pp.7-28, 2013.

APARICIO, Miguel. *Presas do Timbó: cosmopolítica e transformações Suruwaha*. 2014. (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

APARICIO, Miguel. As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. O Suruwaha e a morte por envenenamento. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol 58, n. 2, p. 314-344, 2015.

BLASER, Mario. La ontología política de un programa de caza sustentable. World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM), vol. 4, pp. 81- 108, 2009.

BESSIRE, Lucas; BOND, David. Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, vol. 41, n. 3, pp.440–456, 2014.

BUTTLER, Judith. Stubborn Attachment, Bodily Subjection, in: *The Psychic Life of Power: theories in subjection*, Stanford University Press, 1997. p. 31-62.

\_\_\_\_\_. Excitable speech. A politics of performative. New York: Routledge, 1997a. DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol. 43, n. 1, p. 89-144, 2000.

DAL POZ, João. Indivíduo e sociedade na Amazônia: sobre o suicídio tópico nos Sorowahas. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (Orgs). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2017. p. 171-203.

DAS, Veena. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

DE LA CADEÑA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, vol. 25, n. 2, pp. 334–370, 2010.

DERRIDA, Jacques. The Transcendental “Stupidity” (“Bêtise”) of Man and the Becoming-Animal According to Deleuze. In: SCHWAB, G. (ed.). *Derrida, Deleuze, psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 2007. pp. 35-60.

DEVEREUX, George. *Mohave ethnopsychiatry and suicide: the psychiatric knowledge and the psychic disturbances of an indian tribe*. Washington: Smithsonian Institution US Bureau of American Ethnology Bulletin 175, 1961.

DURKHEIM, Emile. *O Suicídio*. Rio de Janeiro: Zahar, [1898] 1982.

FARMER, Paul. On suffering and structural violence: A view from below. *Daedalus*, vol. 105, n. 1, pp. 261-284, 1996.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DEYFUS, H.; RABUNOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 [1982]. p. 273-295.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, [1963] 2005.

\_\_\_\_\_. *Seminário 19 ... Ou Pior*. Rio de Janeiro: Zahar, [1971, 1972] 2012.

MALUF, Sonia. Por uma antropologia do sujeito: esboços. Versão para apresentação no Seminário dos professores do Departamento de Antropologia da UFSC, em 13 de abril de 2011. (Mimeo)

NUNES, Eduardo. Transformações karajá. Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

PECHINCHA, Mônica T. S. Visões da etnologia sul-americanista sobre os suicídios indígenas: para um comentário sobre versões divergentes da psique/alma. No prelo.

POVINELLI, Elizabeth. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham & London: Duke University Press, 2011.

TSING, Anna. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp.345-399.

**LAS SEÑAS Y LOS SEÑALEROS DE LA MADRE TIERRA,  
SABER ANDINO MILENARIO ADAPTADO AL RIESGO  
Y AL CAMBIO CLIMÁTICO**

Porfirio Enriquez Salas



# LAS SEÑAS Y LOS SEÑALEROS DE LA MADRE TIERRA, SABER ANDINO MILENARIO ADAPTADO AL RIESGO Y AL CAMBIO CLIMÁTICO

## I. INTRODUCCIÓN

A diferencia de las otras regiones del Perú, la población de la región Puno, ubicada en el altiplano peruano, sigue siendo eminentemente agropecuaria. Según los resultados definitivos del IV Censo Nacional Agropecuario - 2012 (INEI, 2012), la población rural es del 50.3% y la urbana del 49.7%. Esto significa, que la agricultura y la ganadería, siguen siendo las actividades económicas fundamentales a las que se dedican las familias rurales, como herencia ancestral de sus antepasados.

Geográficamente, el territorio altiplánico, está ubicado a una altitud de 3820 msnm, altitud que concuerda con el nivel del lago Titicaca, y se proyecta a las siguientes tres regiones naturales: *sumi* o *jalca*, *puna* y *janca* (Pulgar Vidal, 1987), alcanzando una altitud máxima de 4800 msnm., en su límite superior. Dentro este espacio, como consecuencia de la altitud, se manifiesta la presencia de un ciclo climático caracterizado por la incidencia de heladas, granizadas, sequías e inundaciones, que se manifiestan en las siguientes épocas o estaciones: de lluvias *-para pacha*, de heladas *-qasa pacha-* y de secas *-ch'aki pacha-*, característicos del altiplano peruano.

Considerando el clima altamente aleatorio y cambiante, la población rural altiplánica lleva a cabo anualmente la actividad agropecuaria, como herencia de sus ancestros aimaras y quechuas. Sin embargo, la realización estas actividades, se hace posible, porque el agricultor y el ganadero, también mantienen vivos sus conocimientos y estrategias ancestrales, destinadas a minimizar el riesgo y el cambio climático, que desde la concepción andina, se denomina “cambio del tiempo”. El riesgo y el “cambio del tiempo”, se manifiestan como una constante en el altiplano peruano. Entre otros muchos, uno de esos conocimientos o estrategias ancestrales muy importantes, relacionados con la previsión climática, es el diálogo que lleva a cabo el poblador rural dedicado al agro, con las señas y los señaleros de su *pacha*, concebido como un sistema de previsión agroclimática.

En este trabajo, se realiza un tratado amplio sobre las señas y los señaleros, incidiendo en los momentos en los que se lleva a cabo el diálogo, los tipos de señas que existen, el diálogo con las señas de largo plazo y su relación con la planificación de la campaña agrícola, el diálogo con las señas de corto plazo y la ejecución del plan agrícola. Dentro de este punto, se describen las señas que anuncian la ausencia, reinicio, caída e intensificación de las lluvias. Se complementa con señas que anuncian buena producción durante la estación de lluvias y señas que anuncian la presencia de granizadas

## II. CARACTERIZACIÓN CLIMÁTICA DEL ALTIPLANO PERUANO, EL ESPACIO DONDE SE DIALOGA CON LAS SEÑAS Y LOS SEÑALEROS

El altiplano peruano, es parte fundamental de la cordillera central montañosa de los Andes. Este espacio, “se inicia el tramo más ancho y macizo de los Andes y también el más seco, imperando el paisaje desértico... Es una geografía radial, que gira en todas las direcciones desde el altiplano del Titicaca” (CAF-PNUD, 1996: 16). Es el espacio territorial andino prioritariamente plano, rodeado por la cordillera oriental o de Apolobamba y la occidental. En ella se encuentra el

lago Titicaca, el lago navegable más alto del mundo, de donde emergió Manco Cápac y Mama Ocllo, la pareja mítica, que, según la tradición oral andina, fundaron el imperio incaico.

Teniendo en cuenta la altitud del lago Titicaca, ubicada a 3820 msnm, como la altitud mínima del altiplano peruano, la totalidad del espacio altiplánico, está ubicada en las siguientes tres regiones naturales: *suní* o *jalca*, *puna* y *janca* (Pulgar Vidal, 1987), las mismas que concuerdan con la división tradicional denominada circunlacustre, altipampa y alta respectivamente, cuya altitud máxima se proyecta hasta los 4800 msnm.

La vocación productiva de estas tres regiones, según vaya ascendiendo la altitud, se caracteriza por ser prioritariamente agrícola en la suní o jalca, agrícola y pecuaria en la puna, y exclusivamente alpaquera en la puna o janca, que viene a ser, la altitud máxima del altiplano peruano, donde ya no prospera la actividad agrícola.

Una característica general del clima de estas tres regiones, que es el producto de la altitud, es la presencia natural de heladas, granizadas, sequías e inundaciones, que tienen incidencia directa en la actividad agropecuaria. La presencia de estos fenómenos climáticos, hacen que el clima altiplánico sea caracterizado como altamente mudable, impredecible y caprichoso (Valladolid, 1993).

La ocurrencia de los fenómenos climáticos citados, se ajusta a un ciclo climatológico anual que se caracteriza por la presencia de las siguientes tres estaciones o épocas: estación de lluvias - para pacha-, estación de heladas -*qasa pacha*- y estación de secas -*ch'aki pacha*-, claramente diferenciadas, a las que se adaptó la crianza de la vida en la chacra (Van Kessel y Enríquez, 2015). La estación de lluvias o *para pacha*, se inicia aproximadamente en la segunda quincena del mes de noviembre, para alcanzar su punto más alto en los meses de enero, febrero y marzo, y declinar su intensidad en el mes de abril. Es la estación donde se lleva a cabo el sembrío y la fructificación de los cultivos, como papa, quinua, cañihua, oca, olluco, izaño, habas y forraje para ganado.

Durante el transcurso de la estación, el cielo generalmente está colmado de nubes, que anuncian abundantes lluvias o sequías por escasez de ellas, las mismas que son precedidas por tormentas eléctricas y granizadas, que a veces concluyen en fuertes nevadas. También se presentan dos tipos de heladas, la blanca -*yuraq qasa*- y la negra -*yana qasa*-. El primero no causa muchos daños a los cultivos, pero el segundo, es el que más daños ocasiona a los cultivos, porque las quema, afectando en la producción y productividad.

La estación de heladas -*qasa pacha*-, le sigue a la de lluvias. Es la época en que las heladas se manifiestan en su máxima expresión. Es la estación que va de la segunda quincena del mes de abril hasta la primera quincena del mes de agosto. Durante la estación el cielo está libre de nubes, motivo por el cual, durante el día se produce una fuerte insolación y durante la noche caen libremente las heladas, que pueden llegar entre -2°C hasta -13°C, en las zonas más altas, siendo los meses de julio y agosto, los más fríos. Durante esta estación, las heladas nocturnas son aprovechadas ingeniosamente por los agricultores para la transformación de la papa en chuño y tunta. De igual forma, la carne se transforma en charqui y chalonga.

La estación de secas -*ch'aki pacha*-, empieza en la segunda quincena del mes de agosto y se proyecta hasta la primera quincena del mes de noviembre. Durante el transcurso de la estación, dejan de ocurrir las heladas y el clima cambia, de un frío intenso ocasionado por las heladas, a uno más templado, que se caracteriza por la sequedad del ambiente y la presencia de veranillos, que se ve interrumpido por la caída de esporádicas lluvias. Es la estación donde escasea el agua, fundamentalmente para el consumo de animales.

Es dentro del contexto de estas características climáticas del altiplano peruano, donde el poblador andino lleva a cabo la actividad agropecuaria. Evidentemente, conforme se puede

constatar en las características descritas, no son de las más favorables para la realización de ambas actividades. Sin embargo, “estudios empíricos muestran que las (poblaciones de) comunidades altoandinas, fruto de largos procesos de adaptación a su medio, cuentan con sistemas productivos y estrategias locales que hacen frente a las condiciones extremas de los Andes” (Araujo, 2012: 22).

Se trata de estrategias, como es el caso de las señas y los señaleros, que, por un lado, minimizan el riesgo climático, y por el otro, permiten asegurar la producción de los cultivos para garantizar la seguridad alimentaria de las familias comuneras. Es necesario también agregar, que las señas y los señaleros, no es una estrategia practicada sólo en el altiplano peruano.

Si no, por el contrario, se trata de una estrategia pan andina, de tradición milenaria que se practica en el amplio espacio de la cordillera de los Andes, que hoy abarca a las repúblicas de Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, norte chileno y argentino, el amplio espacio de lo que fue el Tawantinsuyo.

### III. UNA APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO DE RIESGO Y EL CAMBIO CLIMÁTICO, DESDE EL PENSAMIENTO ANDINO

En la caracterización climática realizada del altiplano peruano, se puede notar la presencia de un alto riesgo para la actividad agrícola ocasionada por la presencia, en primer lugar, de un espacio montañoso entre los 3820 msnm., que concuerda con la altitud de lago Titicaca, y la extensión territorial de las regiones naturales *sumi* o *jalca*, *puna* y *janca* (Pulgar Vidal, 1987), que se proyectan hasta los 4800 msnm. En segundo lugar, dentro de este espacio climáticamente impredecible, condicionado por la altitud, se tiene la presencia de heladas, granizadas, sequías e inundaciones, que anualmente, dentro del ciclo agrícola, se comportan como riesgos evidentes que pueden causar daños en la actividad agropecuaria.

Considerando las particularidades descritas, el significado conceptual del riesgo climático está relacionado con la presencia de un evento natural extremo (por ejemplo, la presencia de heladas, granizadas, sequías e inundaciones, que ocasionan daños a la actividad agropecuaria), y una actividad humana susceptible a ser dañada por ese evento (por ejemplo, la agricultura y la ganadería) (Universidad de Murcia, 2000, citado por Araujo, 2012).

También es necesario tener en cuenta, que cuando se manifiesta el riesgo climático, “se afecta negativamente, no sólo el bienestar del hogar en el presente, sino también en el futuro, en la medida que los hogares no cuentan con los mecanismos adecuados para hacer frente a esta situación que genera pérdidas de capital físico y humano, incrementando las posibilidades de perpetuar el problema de la pobreza (Dercon, 2002 y 2009, citado por Nogales y Córdova, 2013: 2; Lindemann y Morra, 2007).

Por su parte, el cambio climático, según los especialistas, está relacionado a “...todo cambio que ocurre en el clima a través del tiempo resultado de la variabilidad natural o de las actividades humanas.” (SEMARNAT, 2009: 2). Teniendo en cuenta esta definición, los pobladores rurales de las comunidades campesinas del altiplano, a diferencia de los científicos, no tienen los mismos conocimientos ni las mismas explicaciones sobre el cambio climático.

Es necesario aclarar, que su concepción, se sustenta en sus categorías mentales y visión del mundo (Wachtel, 1976), la misma que se fundamenta, en la convivencia y la observación cotidiana y generacional del ciclo climático, que transcurre en el espacio andino altiplánico, donde se manifiesta la ocurrencia anual de fenómenos climáticos, como es el caso de las heladas, granizadas, sequías e inundaciones.

Este conocimiento, se refiere a la presencia de alteraciones y cambios dentro de la ocurrencia regular de los fenómenos climáticos, cambios en la intensidad del sol y los vientos, durante el ciclo agropecuario.

Estos cambios para los campesinos son conocidos como: “cambio del tiempo” y no como cambio climático. Dentro de su cosmovisión están convencidos de que el “cambio de tiempo” se debe al cambio en el modo de vida de las colectividades humanas. Existe una generalizada falta de respeto a las deidades telúricas y cósmicas que provoca que la naturaleza reaccione de modo agreste y sucede lo que se llama “cambio climático” (Asociación Paqalqu, 2009: 19).

¿Y, por qué se habla de cambio del tiempo y no de cambio climático? En la misma publicación citada, perteneciente a la Asociación Paqalqu, se presentan los siguientes testimonios de agricultores y ganaderos sobre el cambio del tiempo:

Antes las lluvias caían a su tiempo, el viento sólo corría en el mes de agosto, por eso decimos *wayra quilla*, de igual forma las heladas caían fuerte en los meses de junio, julio. Pero ahora todo se ha malogrado, todo ha cambiado, el tiempo está cambiando mucho. Cualquier momento corre viento fuerte y su dirección y velocidad ha variado. La insolación es fuerte, las precipitaciones pluviales son más intensas e irregulares dentro del *jallupacha* (periodo de lluvias), con tormentas, eléctricas acompañadas de granizadas y escorrentías superficiales que provocan erosión laminar hasta ocasionar cárcavas.

El tiempo es otro, por eso los indicadores que los campesinos observaban ya no aciertan en el comportamiento climático de la campaña agrícola siguiente. A pesar de todo ello cada familia campesina se preocupa por el bienestar de las chacras, que en éstas se siembren la diversidad y variabilidad de cultivos en fechas oportunas, y que la producción que se obtenga garantice la subsistencia familiar.

Teniendo en cuenta los testimonios presentados, se puede deducir que el cambio climático, conocido por los campesinos del altiplano como cambio del tiempo en sus comunidades campesinas, se manifiesta en la posibilidad de una mayor diversificación del riesgo climático, creando nuevos riesgos que afectan a la actividad agropecuaria, poniéndola en peligro. En los testimonios, también se puede notar que los agricultores y ganaderos del altiplano, para garantizar la actividad agropecuaria, en una situación de cambio del tiempo, se aferran firmemente a sus propias estrategias heredadas de sus ancestros.

#### IV. SEÑAS Y SEÑALEROS DE LA MADRE TIERRA, COMO SABER ANDINO DE PREVISIÓN CLIMÁTICA, ADAPTADA AL RIESGO Y AL CAMBIO CLIMÁTICO

En esta parte del trabajo, se realiza un tratado amplio sobre las señas y los señaleros, como saber andino milenario de previsión climática, producto resultante de la observación directa y minuciosa, de los fenómenos atmosféricos que ocurren durante el desenvolvimiento del ciclo agrícola. En consecuencia, las señas y señaleros, son los múltiples componentes de la misma *pacha* o naturaleza andina, que le avisan al agricultor andino -si éste tiene la suficiente sensibilidad para dialogar (entiéndase por conversar) con ellas-, sobre las variaciones del clima mucho antes de la decidir el sembrío de los diferentes cultivos o cuando éstos se encuentran en pleno crecimiento, floración y maduración, durante la época de lluvias o *-para pacha-*. En lo que sigue, se trata en forma detallada este importante tema, sustentado en el trabajo de Van Kessel y Enríquez (2015).

##### IV.1 ¿Qué son las señas y los señaleros?

Las señas vienen a ser componentes vivos de la propia naturaleza. Son *plantas* (las gramíneas y cactáceas, los árboles y arbustos silvestres y los mismos cultivos) y *animales* (los

mamíferos, las aves, los peces, los insectos, los batracios y los reptiles). Son también *fenómenos atmosféricos* (la lluvia, la nevada, la granizada, la helada, las nubes, los vientos, el arco iris, los celajes, las tormentas y la neblina), *astros* (el sol, la luna, los planetas, la vía láctea, las constelaciones y las estrellas), y hasta el propio hombre (sus sueños, comportamientos y actitudes)

Las formas en que se manifiestan o se comportan estos componentes vivos de la naturaleza en un determinado momento (antes del sembrío de cultivos o después ella), los convierten en mensajeros o señaleros, que, para el poblador andino, tienen boca y voz y que avisan en coro polifónico. Sus mensajes y avisos permiten conocer anticipadamente el comportamiento y los ritmos internos de la naturaleza o *Pacha*.

Las señas a la vez son señaleros, es decir a partir de las múltiples formas de comportarse en un momento determinado, avisan y señalan los cambios internos que se producirán en la naturaleza, las mismas que se manifiestan en las variaciones del clima durante el ciclo agrícola. Por eso se dice, que las señas son conversadoras y cada uno de ellas le cuenta al campesino lo que sabe sobre los secretos de la naturaleza, suponiéndose que éste sabe conversar con ellos, preguntarles y comprenderles con sensibilidad y sutileza.

El agricultor andino en un diálogo íntimo y recíproco con esos seres vivos de la *pacha*, interpreta y entiende esas formas de manifestarse de las señas, a fin de determinar las variaciones climáticas que pueden tener influencia directa sobre la crianza de la vida de las plantas y animales en la chacra. Lo que al agricultor andino le interesa saber mediante las señas, es el carácter o comportamiento del clima. Es decir, saber con qué particularidades se dará la helada, la granizada, la sequía y la inundación durante el ciclo agrícola.

#### IV.2 *¿En qué momentos se realiza el diálogo con las señas?*

Este diálogo o conversación con las señas, se realiza todos los días del año siguiendo una estrategia determinada fundamentalmente por el acontecer del ciclo climático, a las que se adaptó las diferentes actividades que demanda el ciclo agrícola. Se puede dialogar o conversar con las señas cuando se va por el camino a visitar al familiar que vive en la comunidad vecina, cuando se va a preparar el terreno de las diferentes parcelas ubicadas en los pisos ecológicos, cuando se concurre a la feria semanal, a las fiestas comunales, rituales familiares y comunales, cuando se visita a otras comunidades hermanas o cuando llegan a la casa visitas de comadres y viajeros de otros pisos ecológicos.

También se dialoga con las señas de otros pisos ecológicos cuando se efectúan los procesos de migración a los valles costeros e interandinos, se va de viaje a las zonas bajas para hacer el trueque con sus productos o cuando se recibe la visita de un familiar de otros pisos ecológicos. En estas circunstancias la travesía realizada por los diferentes lugares constituye una revisión exhaustiva de señas de varios pisos ecológicos. Se trata entonces, de un saber colectivo, controlado por la comunidad. No es propiedad de un especialista o experto, que sabe o la inventó para poder venderla.

#### IV.3 *¿Cómo se realiza la lectura de las señas?*

La lectura de las señas no es un ejercicio personal ni individual del agricultor. No interesa, no hay garantía, no tiene sentido, lo que llamaríamos, “mi opinión personal”. Se trata de un saber -y de una capacidad lectora- siempre compartida y colectiva. Se observa y se interpreta “en comunidad”: comparando, comentando, opinando, interrogando experiencias del pasado y consultando siempre la tradición local viva vigente en las personas de mayor edad.

Sólo después de observar pacientemente las señas y dialogar con los señaleros, los agricultores deciden en comunidad, por un lado, cuáles serían los momentos más oportunos de sembrío para los diferentes cultivos (papa, quinua, cañihua, oca, olluco e izaño); y por otro lado, cuáles serán las diferentes estrategias a seguir durante el proceso de crecimiento, floración y maduración de cultivos, cuando se presentan heladas, granizadas, sequías e inundaciones.

#### *IV.4 ¿Cuántos tipos de señas existen?*

Según el momento en que se da el diálogo y según las interpretaciones que se les dan a las señas, se pueden distinguir señas de largo y señas de corto plazo.

##### IV.4.1 Las señas de largo plazo

Son las señas con las que se dialogan generalmente a partir del barbecho *-chakmay-*, que se lleva a cabo anualmente en el mes de marzo y continúa ininterrumpidamente hasta fines del mes de noviembre, cuando finalizan los sembríos. El diálogo con este tipo de señas se realiza básicamente con tres objetivos:

##### a) Conocer el comportamiento del clima.

Es decir, sobre la regularidad de las precipitaciones pluviales y la presencia o ausencia de heladas durante el nuevo ciclo agrícola que se aproxima.

##### b) Saber cuándo sembrar.

Es la consecuencia inmediata de conocer el comportamiento del clima, la misma que permite determinar los momentos más oportunos del sembrío de los diferentes cultivos andinos.

##### c) Prever la situación alimenticia

Conociendo el comportamiento del clima y las épocas de sembrío, se puede prever la situación productiva del ciclo agrícola que se avecina. Esta será decisiva para determinar la situación alimenticia y el bienestar de la familia.

##### IV.4.2 Las señas de corto plazo

Son aquellas señas con las que se dialogan aproximadamente a partir del mes de diciembre hasta abril, es decir, el periodo en que los cultivos están en emergencia, crecimiento, floración y maduración. Estas señas son importantes, porque anuncian y avisan a tiempo sobre la ocurrencia de cambios climáticos relevantes, como son: la caída de heladas y granizadas, la ausencia de precipitaciones o el incremento excesivo de ellas.

#### *IV.5 Primera temporada: diálogo con las señas de largo plazo y la planificación de la campaña agrícola*

El diálogo con las señas y los señaleros que avisan las variaciones del clima a largo plazo, comienza en el mes de marzo y finaliza en el mes de noviembre. En el transcurso del año, las diferentes señas y señaleros de largo plazo hablan por turno, cada uno en su temporada pasando por cuatro sub - fases, de la siguiente forma:

##### IV.5.1 Avisos de la tendencia general del ciclo agrícola que se avecina

Esta primera fase, se inicia en la segunda quincena del mes de marzo y abarca hasta la primera quincena del mes de abril, periodo en que se lleva a cabo la actividad del barbecho

(*chakmay*) en las comunidades campesinas. En este momento, se conversan con las siguientes señas: *ch'aka Phiri*, *allqamari* y *q'awsillu*.

#### IV.5.2 Avisos de la expectativa global

El diálogo con las señas en esta segunda fase se inicia casi conjuntamente con la presencia de la estación de heladas (*qasa pacha*) en el mes de mayo, prosigue en el mes de junio y concluye durante la primera quincena del mes de julio. En este periodo, como consecuencia de la presencia de fuertes heladas, el cielo está libre de nubes y se conversa casi exclusivamente con las señas del cosmos, porque las plantas y los animales concluyeron con su ciclo vegetativo y vital.

Las señas del cosmos con las que se dialoga son las siguientes: *papa qaqa* / *kinna kaqa*, *mayu rit'i*, *qutu*, lluvias y nevadas de julio, las heladas de junio y julio, las nubes de los días festivos y echar la suerte. La única planta con el que se dialoga en este periodo es el *sink'awi* o *sankayu*.

#### IV.5.3 Avisos para un plan de campaña

Es la tercera fase y la más importante en que se realiza la conversación más intensiva con las señas de largo plazo. Se inicia a partir de la segunda quincena del mes de julio —es decir, un poco antes de la finalización de la estación de heladas— y se prolonga durante el mes de agosto y hasta la primera quincena del mes de septiembre, cuando se anuncia la finalización de la temporada de secas.

A fines de la estación de heladas, el clima cambia, de un frío intenso ocasionado por la presencia de heladas a un clima más templado, propicio y benigno para el ciclo vegetativo de las plantas y el inicio del ciclo de vida de los animales, así como para el inicio de la agricultura. Las señas con las cuales se conversa en esta sub – fase, corresponden a fenómenos climáticos y a los de la flora y la fauna andina, y son las siguientes: *agustu phuyu*, *agustu wayra*, *Kanikuq huch'uy ch'uspi*, *Añas*, *kusi kusi q'isa*, *mayu laqu*, *q'illu pisqu*, *Sinkata qucha*, *llachu* y *Chichiranka*.

Después de una conversación con estas señas relacionadas con el clima, se conoce:

- a) La tendencia, el comportamiento o estado del clima durante el ciclo agrícola que comienza. De acuerdo a la interpretación de las señas, se puede tipificar al año agrícola como *allin wata* (sin presencia de heladas, granizada y lluvias normales) o *muchuy wata* (con fuerte presencia de heladas, granizadas y escasez de lluvias)
- b) El comportamiento de la producción. Estos que se pueden complementar que se complementan con las señas de pronóstico del clima, permiten definir los cultivos que tendrán éxito en la campaña agrícola que inicia, Entonces se definirá, si es año de papas - *papa wata*- con lluvias normales o año de quinua -*kinna wata*-, con lluvias escasas.
- c) Los momentos más oportunos de inicio y finalización de los sembríos adelantados -*ñawpaq tarpuy*- de los diferentes cultivos, especialmente de la papa. Por ejemplo, en un año con lluvias adelantadas, se deben de adelantar los sembríos de papa. Para ello hay necesidad de tomar en cuenta las señas de sembrío, que se complementan con las señas del clima y la producción.

#### IV.5.4 Avisos para iniciar la siembra

El diálogo con la naturaleza se reinicia aproximadamente en la segunda quincena del mes de septiembre, prolongándose durante el mes de octubre, hasta la primera quincena de noviembre. Concluye con el sembrío de todos los cultivos, al final de la estación de secas o *ch'aki pacha*.

Durante esta sub-fase, ingresa profusamente las señas de la flora y la fauna en la conversación, las mismas que ayudan para ir ajustando aún más las interpretaciones y las tendencias relacionadas con las lluvias, las heladas y granizadas y la determinación de los días de siembra. En esta cuarta fase también se determinan los sembríos intermedios (*champi tarpuy*) y últimos (*qbipa tarpuy*), complementado con las fases de la luna.

Las señas con las que se dialogan en este periodo son los siguientes: *hamp'atu*, *Chbuvachanqa/ pankatu*, *Qaraywa uña*, *kiyu*, *ch'uñu ch'illpi*, *mach'aqwa*, *atuq*, *durazno*, *kanlli*, *ullunkuya/ kbumuna*, *taqachilla*, *liqichu*, *wik'uña qara q'ipi*, *qimña sach'a*, *apharu papa*, *mayu* (vía láctea), *sach'i*, *qarina / waych'a* y *papa tarpuy*.

Estas señas permiten determinar la variación del clima, es decir la presencia de heladas, lluvias y granizadas. A partir de la conversación con estas señas, el agricultor traza un plan de siembra, decidiendo los siguientes aspectos: ¿qué sembrar?, ¿cómo sembrar?, ¿dónde sembrar?, ¿cuánto sembrar? Y ¿cuándo sembrar?

#### IV.6 Segunda temporada: diálogo con las señas de corto plazo y la ejecución del plan agrícola

Se dialoga con estas señas una vez finalizada el sembrío de los diferentes cultivos. Esta fase comienza aproximadamente en la primera quincena del mes de noviembre, después del sembrío, cuando los diversos cultivos inician su emergencia y crecimiento. En este caso preocupa, la previsión de las ocurrencias climáticas cotidianas, dentro del marco general de la previsión efectuada a largo plazo.

La observación de las señas de corto plazo prosigue durante la floración de los cultivos, en la época de carnavales y concluye al final de la maduración de los cultivos, en la primera quincena de abril. Sin embargo, el diálogo con las señas de corto plazo, es mucho más importante en los meses más lluviosos: enero, febrero y marzo, que son decisivos para el crecimiento, floración y maduración de cultivos. Las señas con las que se dialoga son las siguientes:

1. Señas que anuncian la ausencia de las lluvias: *ch'aki chikchi*, *raprayuq kanlli kuru*, *pacha t'impuy / hallp'a t'impuy*, *qasa wayra*, *k'uychi*, *mayu qapariy* y *ch'isi antawara*.
2. Señas que anuncian el reinicio de las lluvias: *pacha paqariq antawara*, *Phuyu*, *hak'akllu*, *mach'aqwa*, *wasi q'usñi*, *killu*, *qillwa*, *hamp'atu*, y *huch'uy ch'uspi*.
3. Señas que anuncian la caída de las lluvias: *kiyu*, *qhichincha*, *lluthu* y *thuta*.



4. Señas que anuncian la intensificación de las lluvias: qampu qampu, para unu phullpuy, para wayra y rit'i wayra.
5. Señas que anuncian buena producción durante la estación de lluvias: q'illu t'ika, k'ipa papa, ch'illiwa y Hamp'atu.
6. Señas que anuncian la presencia de granizadas: presencia de fuerte insolación a partir de las dos de la tarde aproximadamente y la aparición o presencia de los yana phuyu (nubes negras) en el cielo.

## V. BIBLIOGRAFÍA

Araujo, Heber (coordinador) (2012): *Manejando el riesgo climático de los Andes El caso de las comunidades aymara-quechuas de Chillavi-Ayopaya*. La Paz: Embajada Real de Dinamarca – OXFAM – Fundación PIEB.

Asociación Paqalqu (2009): *Indicadores del Cambio Climático*. En: *Cambio climático y sabiduría andino amazónica – Perú. Prácticas, percepciones y adaptaciones indígenas*. Lima: PRATEC.

CAF-PNUD (1996): *Amanecer en los Andes*. Lima: Comisión de Medio Ambiente y Desarrollo de América Latina y el Caribe.

INEI (2012): *IV Censo Nacional Agropecuario 2012*. Lima.

Lindemann, Tomás y Morra, Daniela (2007): *Afrontando Cambio Climático y Globalización en los Andes Peruanos. Trabajando con comunidades en el Alto Andino para mitigar los efectos de la emigración y la desglaciación aguas abajo a través de la gobernabilidad local de los recursos naturales*. Lima: FAO.

Nogales, Ricardo y Córdova, Pamela (2013): *Gestión de Riesgos Climáticos en Bolivia: Condiciones y Mecanismos para la Creación de un Seguro Agrícola Basado en Índices Climáticos*. Centro de Investigaciones Económicas y Empresariales (CIEE) Universidad Privada Boliviana (UPB). En <file:///D:/20-ARTICULO-56-ICA/riesgos-climaticos-bolivia.pdf>. 30 de abril del 2018.

Pulgar Vidal, Javier (1987): *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales. La regionalización transversal. La microregionalización*. Lima: PEISA.

SEMARNAT (2009): *Cambio Climático: Ciencia, evidencia y acciones*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Valladolid, Julio (1993): *Agricultura andina: la crianza de la heterogeneidad de la vida en la chacra*. Lima: PRATEC.

Van Kessel, Juan y Enríquez, Porfirio (2015): *Señas y señaleros de la madre tierra*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano de Puno.

Wachtel, Nathan (1976): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530 – 1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

**RELACIONES INTER E INTRA ÉTNICAS.  
NOTAS SOBRE UNA EXPERIENCIA DE CAMPO  
ENTRE LOS ZENÚ**

Larraín, América

## RELAÇÕES INTER E INTRA ÉTNICAS. NOTAS SOBRE UMA EXPERIÊNCIA DE CAMPO ENTRE OS ZENÚ

A tese de doutorado que inspira esta reflexão, teve como tema central as dinâmicas de produção artesanal de um objeto que em anos recentes se configurou como ícone emblemático da região caribe e do país. Trata-se do Sombrero Vueltiao, um chapéu artesanal fabricado com a fibra trançada de uma planta nativa denominada *caña flecha* (*Gynerium sagittatum*) e que no início do século XXI, foi declarado Símbolo Cultural da Nação, pela lei 908 de 2004. Na pesquisa exploro múltiplas dimensões da produção, circulação e sentidos do objeto, tentando dar conta da complexidade do cenário em questão, a partir das relações entre pessoas, objetos e instituições. Temas como a polissemia do chapéu, a história recente de violência no Caribe colombiano, as relações entre música, dança e política no contexto da pesquisa, foram desenvolvidas na tese e em trabalhos posteriores (Larraín 2009, 2012, 2014).

Nesta apresentação procuro refletir sobre os marcadores étnico-raciais na região pesquisada, tendo como base os dados levantados entre 2008 e 2010. Muito embora o objeto de estudo fosse a produção artesanal, as categorias a partir das quais os sujeitos com que interagi, classificavam a si próprios e aos outros, revelaram-se centrais para entender as dinâmicas étnicas, econômicas e políticas do local, mostrando como ser índio, mais índio ou *paisa*, configura e regula um cenário e as possibilidades concretas de ação nele.

Uma parte da minha reflexão, encontra-se ancorada no trabalho de Carneiro da Cunha (2009). Isto porque sua proposta aponta para pensar a etnicidade como elemento fundamental que permite a comunicação a partir de uma retórica determinada, e a meu ver, essa definição dá conta de maneira mais abrangente daquilo que se passa entre os indígenas Zenú e a população não indígena que também ocupa esse território. Desta forma, procuro aqui me aproximar da etnicidade como linguagem, para pensá-la e descrevê-la enquanto categoria nativa na medida em que é usada e reiterada por agentes sociais para os quais são relevantes determinadas distinções que se ativam constantemente em cada novo uso que fazem de suas categorias, sendo assim evidentes nas práticas sociais decorrentes de tais classificações.

No contexto estudado, existem diversas classificações que determinam as relações e o lugar que cada um ocupa naquele cenário. De modo geral qualquer pessoa ali pode ser considerada *paisa*, negra, branca ou índia. No entanto, essas categorias vão ser acionadas diferentemente dependendo do interlocutor e do contexto, determinando até certo ponto as relações e as possibilidades de intercâmbio entre uns e outros. A seguir descrevo essas diferentes etnicidades; algumas de suas principais características e formas de agir no contexto estudado.

### I. SER PAISA

Além de ser o gentílico para as pessoas do *eje cafetero*<sup>1</sup> e do departamento de Antioquia, em alguns locais da Colômbia, *paisa*, opera também como categoria racial para se referir às pessoas de pele mais clara, ou em geral aos procedentes do interior do país. Os *paisas* são

---

<sup>1</sup> Localizado no ocidente da Colômbia, nos departamentos de Quindío, Risaralda, Caldas, parte do Valle del Cauca, Antioquia e Tolima, o eixo cafeeiro é a região do país que se consolidou no século XX como o mais importante centro de produção de café.

reconhecidos como grandes colonizadores e desbravadores, em décadas recentes têm ocupado terras ao longo do país. Sua presença marcante no Resguardo Indígena Zenú e regiões circunvizinhas, poderia se justificar ou explicar pela proximidade com o departamento de Antioquia, mas na realidade os *paisas* encontram-se ao longo do país.

No Resguardo e em vários locais do Caribe onde fiz trabalho de campo para a pesquisa de doutorado, fui chamada de *paisa*, embora minha procedência e identidade regional não coincidisse com isto. Minha pele ligeiramente mais clara, ter formação universitária, enfim, suponho que de certa forma o meu jeito em geral, atestava que eu não era dali e isso determinou o tipo de relações possíveis com alguns dos meus interlocutores. Isto porque as queixas sobre a exploração por parte dos forâneos foram frequentes durante o trabalho de campo, algumas vezes inclusive como indiretas sobre minha presença e minha pesquisa.

A percepção de grande parte da população indígena artesã é a de que “os de fora” se enriquecem com o conhecimento Zenú, enquanto eles ficam cada vez mais pobres. Isto, longe de ser uma ficção, infelizmente é uma das realidades e paradoxos da produção artesanal, e explica até certo ponto o receio e desconfiança que gera a presença de pessoas de fora.

Acredito que isto também possa apontar para um tipo de “reciprocidade negativa” que opera em algumas das relações entre a *Costa* e o interior, onde a sacanagem e o escárnio estão muito presentes, como fica evidente na narração de Benedetti (2002), escritor e político da cidade litorânea de Barranquilla, na sua coluna no diário de circulação nacional, *El Tiempo*, intitulada: “*Costeño tenía que ser*”<sup>2</sup>. Ali o autor reflete de forma minuciosa sobre a história de isolamento da costa caribe e os estereótipos negativos associados à região, por parte do interior do país.

Mesmo que tenha sido Sahlins (1965) quem pela primeira vez falou em “reciprocidade negativa”, utilizo aqui esta ideia segundo a definição de Temple (2003), autora que, baseada em dados etnográficos da América do sul e no trabalho de Verdier (1980), a descreve como vingança. Temple (2003) argumenta que a vingança é uma forma de reciprocidade e estaria ligada com a aliança e a honra, sendo assim capaz de gerar identidade intergrupar. No fundo, a vingança seria uma modalidade do “dar, receber e retribuir” postulado por Mauss (2003 [1925]).

Nesse mesmo sentido, a respeito dos Tupinambá, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) definem a vingança como garantia de existência social, pois articularia os mortos do passado com os mortos do futuro por meio do vivos. A vingança produz uma sociedade que não existe senão por ela, trata-se de morrer para haver vingança, e assim futuro. A vingança seria a herança deixada pelos antepassados, não no sentido de resgate da memória dos mortos, mas da persistência de uma relação com os inimigos. A vingança seria uma máquina de tempo, uma técnica da memória que cria e produz um futuro.

Para o caso aqui exposto, acredito serem pertinentes as reflexões de Temple (2003), uma vez que a autora coloca no cerne do assunto a geração de aliança e consciência de grupo que emergiria a partir da vingança. As relações com alguns dos meus interlocutores tiveram esse caráter, no sentido de que eu era julgada a partir do fato de ser “branca” ou *paisa* e como tal recebi represálias. Algumas vezes estas represálias foram explícitas na forma de reclamações verbais sobre a exploração à qual eram submetidos pelas pessoas vindas de fora; outras vezes foram tácitas, através de trato rude, mentiras e enganoso.

---

2 <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1336841>

Ao me “punir” sob o pretexto de eu ser “branca”, *paisa*, “de fora”, estariam fazendo justiça aos ataques, exploração e ridicularização que sofreram por parte de outros “brancos”, *paisas*, “de fora”; não apenas eles, mas também seus ancestrais, criando desta forma uma distinção “nós” - “eles” e marcando as pautas das formas de relação possíveis entre nós. Não pretendo aqui definir univocamente as formas de relação entre os *costeños* e os do interior, nem entre os índios e os “brancos” ou *paisas*, gostaria apenas de salientar que, em muitos sentidos, estas relações aproximam-se daquilo que é descrito como reciprocidade negativa por haver rivalidade, acusações mútuas, confronto e vingança. Tudo isto aponta para outras problemáticas, por exemplo, o regionalismo na Colômbia; um tema que por motivos de extensão não abordarei aqui, mas que sem dúvida merece uma análise detalhada.

## II. NÃO INDÍGENA, INDÍGENA, MAIS INDÍGENA

A distinção e explicitação de marcadores étnicos não aconteceu apenas comigo por ser do interior. Como já mencionado, em campo percebi também as diferenças e marcadores que funcionam localmente. Embora não haja uma fronteira cultural precisa e definida, existem códigos locais que classificam as pessoas como sendo “não indígenas”, “indígenas” ou “mais indígenas”. É pertinente mencionar que mesmo havendo uma notável população de ascendência africana no caribe colombiano como um todo, na região específica da pesquisa, a categoria negro ou afro não apareceu de forma relevante nas falas com meus interlocutores, e por tanto, não aprofundarei aqui sobre isto.

Os não indígenas seriam os *paisas*, e em geral mestiços de pele mais clara que habitam na região: donos de lojas, vendas, carros de transporte, enfim, comerciantes. Indígenas seriam todos aqueles que se autodefinem como tais. Já a expressão “mais indígena” foi empregada com frequência por professores, lideranças e intelectuais locais, para falar das pessoas que vivem mais afastadas dos centros urbanos/semi-urbanizados, em condições mais precárias, não escolarizadas ou que realizam práticas entendidas como antiquadas; em geral a expressão apareceu como sinônimo que qualifica as pessoas como “mais atrasadas”. Pareceu-me que isto tinha relação com o fato de que essas práticas são as que se encontram associadas às tradições Zenú; aquilo que outrora foi objeto de gozação e mofa pela população branca e mestiça envolvente.

Algumas práticas dos “mais indígenas” seriam a leitura da urina para o diagnóstico de doenças, decorrente da medicina tradicional Zenú (Drexler, 2002); a ingestão de animais como a *bicotea*, *morrocoy* e *babilla* (tartaruga, jabuti e jacaré), o uso de sementes das palmeiras para cuidar dos cabelos ou a interpretação de instrumentos e ritmos como as *cumbias* e *porros* tocados por *gaitas*, *pitos* e tambores.

A forma como operam essas distinções no interior do grupo foram evidentes, não apenas pela fala das lideranças e professores do Resguardo, mas também pelas conversas com alguns artesãos e trabalhadores rurais que manifestaram sentir vergonha dessas práticas. Isso se evidenciou, por exemplo, no caso de um lavrador quem me contou que seu pai era um reconhecido músico na região, mas ele não quis aprender os ritmos que ele interpretava, e preferiu o *vallenato*, um gênero oriundo do caribe, mas que conta com grande aceitação e difusão ao longo do país.

Outro exemplo seria o da artesã que manifestou que o trabalho que ela fazia era para os turistas, pois ela jamais usaria algum dos objetos que produzia, uma vez que preferia os acessórios “dos *paisas*”, geralmente industrializados. Mais um caso foi o da professora de uma escola que

manifestou que seus alunos não usavam o chapéu tradicional Zenú, porque tinham preferência por bonés de grife e penteados “ocidentalizados”. Nestes casos o consumo de elementos tidos como “mais modernos” pareceu-me uma tentativa de evitar os traços que historicamente têm sido associados à condição indígena e que têm sido qualificados pejorativamente pela população branca e *paisa* da região.

Durante a pesquisa isto chamou muito minha atenção, pois vários interlocutores que se apresentavam como indígenas, ao falarem de outras pessoas conhecidas ou próximas, as apontavam como sendo “mais indígenas” ou “bem indígenas”. Particularmente pareceu-me particular o caso de professores e lideranças, pois pela sua fala, aparentemente eles não se sentiam tão indígenas quanto outros.

Também aconteceu de pessoas que imaginei que, pela sua aparência física, se apresentariam como indígenas não se considerarem como tais; enquanto pessoas que eu considere brancas pela sua pele e olhos claros, manifestaram ser Zenú e veementemente insistiram na sua condição étnica, explicando que sua cor de pele era derivada das misturas de raças, mas que eram índios. Isto foi muito interessante, pois evidenciou o quanto a condição biológica e étnica não são mutuamente dedutíveis.

Uma vez perguntei ao cacique pela presença de pessoas de pele mais clara no Resguardo, queria saber se todos eles se consideravam indígenas, eu não tinha clareza se eles, por compartilharem o mesmo território, teriam os mesmos direitos e benefícios constitucionais da população indígena. Ele me disse que no Resguardo como um todo, 95% da população era indígena, mesmo que não o fosse totalmente, quer dizer, que tivesse algum tipo de miscigenação; o que contava nesses casos era a autodeterminação, quer dizer, o fato de se identificar explicitamente como indígena, portanto todos os que ali morassem e se declarassem Zenú, teriam automaticamente os direitos que por lei, têm as populações tradicionais. Ele me disse inclusive, que por estar morando ali, se eu quisesse poderia me declarar indígena também.

Refletir sobre as palavras do cacique me levou a perceber como são difusas as fronteiras desse tipo de classificação, aonde ser índio não é uma categoria sólida e bem definida, mas que tem nuances, gradações e intersecções. Reflexões próximas e muito interessantes sobre este assunto encontram-se no trabalho de Hartung (2009), no qual a autora mostra, a partir de uma pesquisa dos termos das relações entre comunidades quilombolas no Paraná (Brasil), as diferentes formas de pertencimento naquele contexto, em que ser “de fora”, não significa necessariamente não ser “de dentro”.

Os dados de Hartung apontam para uma dissolução das polarizações, mostrando como aquilo que inicialmente poderia significar oposição e exclusão (fora/dentro), na realidade revela a complexidade dessas formas de relação e pertencimento onde o “outro pode vir a ser um igual, sem deixar de ser diferente” (Hartung, 2009:7). Trata-se assim, segundo a autora, de um mundo que promove uma distinção inclusiva.

Em um sentido semelhante, as reflexões de Menezes Bastos (1999 [1978]) ilustram como as distinções entre os Kamayurá passam por uma série de gradações, evidenciando que, no caso das terras baixas da América do Sul, não haveria uma lógica propriamente categorial na qual as coisas, seres e afins, pudessem ser definidos univocamente e, posteriormente, qualificados por um adjetivo.

A escala do “igual” ao “diferente”, passando pelo “semelhante”, seria mais discriminada, dependendo da amplitude do conjunto de referência, sendo que, variando de acordo com este conjunto, poderia haver uma permutação dos juízos e significados nos quais o “igual” poderia

virar “semelhante”. Segundo Menezes Bastos, o conjunto de referência permutaria os significados e permitiria as diferentes gradações.

Claramente é isto o que acontece entre os Zenú, aonde ser índio ou mais índio, vai depender do contexto no qual a identidade seja indagada. Por exemplo, perante o Estado, e para exercer os direitos constitucionais garantidos aos povos indígenas, todos eles simplesmente são indígenas (sem distinção). Já no contexto local, aqueles que têm tido maior acesso à educação formal e que moram perto de áreas mais urbanizadas, classificam àqueles que não, como sendo “mais indígenas”.

São vastas as referências na etnologia ameríndia sobre aspectos ligados à instabilidade e aparente inconsistência das descrições nativas. Gostaria de ressaltar aqui o estudo de Gonçalves (2001), que mostra como essa lógica imprime continuidade à produção e criação permanente do mundo, onde seres diversos interagem e a condição de inacabamento parece não ser um problema, mas pelo contrário, sua condição de existência. O Mundo inacabado parece não ter afã de conclusão, é a produção constante pelos atos acometidos, onde a instabilidade é a característica principal.

Entre os Zenú, no que diz respeito à questão da identificação e autodeterminação, pesquisadoras que realizaram seu trabalho de campo na década de 1980 (Turbay e Jaramillo 2000 [1986]), já chamavam a atenção sobre este aspecto, mencionando que existiriam diferentes níveis de identificação que dependeriam do lugar no qual os índios fossem indagados sobre sua identidade, bem como da condição étnica do interlocutor.

Ali, a identidade étnica aparece como um discurso que se ativa de forma contextual, elucidando os elementos e recursos com que contam para se relacionar, para ser ou não marcados em determinados contextos e driblar um entorno tão complexo como o que os envolve. Como apontado por Carneiro da Cunha (2009), a etnicidade enquanto linguagem não apenas remete a algo fora dela, mas permite a comunicação e só existe em um meio mais amplo que forneça as categorias dessa linguagem. No caso aqui descrito algumas dessas categorias seriam: Zenú, índio, mais índio, *paisa* ou branco.

Entre os Zenú, em contraste com (e talvez devido às) as descrições etnológicas dos grupos indígenas que começam por explicitar o tronco linguístico e a família à qual pertence sua língua, a ausência dessa língua originária é uma referência obrigatória; não apenas nas descrições de pesquisadores de fora, mas nas descrições de si próprios. Neste último caso, a referência à perda da língua é relatada com certa lástima e logo em seguida são mencionados alguns traços que podem ser considerados próprios (e exclusivos) do grupo, como o trançado em *caña flecha*. Isto, em muitos sentidos, os faz índios Zenú.

Os Zenú com quem interagi não se definiam a si próprios apenas como indígenas, mas como artesãos, políticos, professores, crianças, jovens, pobres, universitários, trabalhadores do campo, artistas plásticos, cozinheiros, mototaxistas, mulheres, pequenos empresários, migrantes, vendedores ambulantes, sacerdotes, músicos, etc. Quer dizer, muitas vezes eles próprios nem sequer se definiam como índios, mas com relação à atividade que realizavam. O nome Zenú foi usado inclusive como alternativa à categoria índio. Isto me pareceu muito interessante, uma vez que a categoria índio está carregada historicamente de estigmas e tem sido usada pejorativamente pelos “brancos” para classificá-los.

Segundo Carneiro da Cunha (2009) a etnicidade pode ser vista como uma forma de organização política na qual se apela a uma origem e cultura comuns. O que a etnicidade diz enquanto linguagem se refere àquilo que em determinados contextos é relevante, utilizando para

isto termos específicos, quer dizer, se expressando a partir de categorias determinadas. No caso aqui estudado, ser índio, Zenú, artesão, ambulante, professor ou músico, aponta para domínios diferentes cuja escolha não é arbitrária e diz respeito a como uma determinada adscrição garante ou não uma posição específica em um cenário determinado e as possibilidades concretas de ação nele.

### III. A POLÍTICA DO CONHECIMENTO: SABER FAZER

Como parte do trabalho de campo e também como estratégia para estabelecer um tipo de relação com os meus interlocutores que não se limitasse a mim indagando sobre o que eles faziam, pedi a uma artesã que me ensinasse a trançar. Eu paguei a ela por cada uma das aulas recebidas. Durante os dias que passei em sua casa aprendendo, muitos dos familiares, conhecidos e amigos se aproximavam ali para bisbilhotar o que fazíamos. Alguns de mansinho entravam e se sentavam, outros ficavam em pé e perguntavam bem baixinho para algum dos moradores da casa por mim.

Foi evidente que minha presença como trançadora causou grande curiosidade. Vários, inclusive, perguntaram diretamente o que eu fazia lá e para que eu queria aprender a trançar. Alguns até perguntavam se era verdade que eu tinha feito tudo sozinha. Uma cunhada da minha professora não acreditou, mesmo me vendo trançar, pois disse que trançar era para eles (índios) como escrever para nós (*paisas*, brancos). Segundo acrescentou, “nós” sabíamos escrever fácil e “eles” não, e em contraposição, eles trançavam e “nós” não.

Naquele momento percebi o funcionamento da política do chamado “conhecimento tradicional” e entendi que para eles trançar seria um tipo de saber que lhes conferia poder ao ser admirado e valorizado por outros -fora do seu entorno próximo-, lhes outorgando, além do mais, certo prestígio. Ao aprender a trançar e adquirir esse saber, eu estaria me aproximando demais, colocando em risco nossas diferenças e posições, tirando algo que ela sentia que lhes pertencia de forma exclusiva, ficando com um duplo poder: a escrita e a trança.

Lembrei das falas com outros artesões e professores que tinham me advertido sobre a grande dificuldade do trabalho artesanal, razão pela qual, segundo eles, se tratava de uma atividade que era preciso aprender ainda criança, parecendo assim, algo interdito a quem na infância não tivesse tido acesso, ou seja quem não cresceu como indígena. Porém, é pertinente mencionar que durante a pesquisa conheci vários casos de pessoas que se fizeram artesãos já adultos como alternativa ao trabalho nas lavouras que muitos consideram pesado demais.

Estes exemplos e outros contradizem a retórica predominante de que só se aprende a trançar ainda criança. Vale a pena sublinhar aqui o caráter de propriedade que se instaura sobre o trabalho artesanal, o que explica até certo ponto, o ciúme e o receio perante esta atividade, bem como a retórica mencionada acima. Ao se constituir como símbolo de sua identidade é preciso que mais ninguém o faça, quer dizer, se o chapéu é indígena, ninguém não indígena deveria poder fazê-lo. Tudo isto segundo me parece, aponta para algo mais do que a propriedade intelectual como campo de exercício do direito autoral, mas para a politicidade e estratégia de certos conhecimentos.

Do meu aprendizado da atividade artesanal, um dos momentos mais reveladores em termos do que significava minha presença no meio daquele lugar, foi quando comecei indagar pelas figuras geométricas que enfeitam o topo ou copa do chapéu, chamados de *pintas*. Tinha lido e ouvido que no passado, tais *pintas* estava ligadas com famílias ou localidades determinadas. Quando tentei conversar sobre isto, minha professora levantou, pegou um chapéu e começou a



nomear rapidamente as *pintas* de forma diferente à que eu conhecia. Os nomes que ela deu não coincidiam com aqueles que tinham sido falados por outros artesãos ou que eu tinha visto em material didático, pareceu-me que tentava satisfazer com presteza minha curiosidade para continuar seus afazeres.

Obter informação durante minha pesquisa sobre as ditas *pintas*, de acordo com o apontado por pesquisadores como Turbay e Jaramillo (2000) ou Puche Villadiego (2001) que referem estas figuras como estando ligadas a localidades e grupos de parentesco determinados, foi uma tarefa quase impossível, pois muitos artesãos manifestaram que a atual produção massiva de artesanato os leva a reproduzir apenas as figuras de mais rápida confecção.

Acredito que esse tipo de respostas tenha surgido em parte pelo tédio às perguntas de pessoas alheias à região, o que foi evidente principalmente nas informações truncadas e nas respostas rápidas sobre a atividade artesanal. Porém, é bem provável que nesses casos também estivesse acontecendo a referida reciprocidade negativa, além do ciúme e do receio, que foram frequentes no trato e nas relações que estabeleci com alguns interlocutores.

Castellanos (2011), na sua pesquisa sobre uma população rural de artesãos ceramistas dos Andes colombianos, mostra como a inveja e o ciúme proporcionam um modelo alternativo de pensar a forma em que comunidades marginais se relacionam entre elas e com o Estado. A autora mostra como a inveja e o ciúme são constituintes em todas as relações que ali se estabelecem, sendo desta forma, uma modalidade pela qual estes camponeses afirmam uma posição no cenário envolvente.

Segundo Castellanos, os artesãos enfrentam uma forte tensão entre a tradição e a modernidade que estaria relacionada com o fato de que eles são exaltados como depositários de um passado nacional que simultaneamente os marginaliza. A exaltação do seu artesanato contrastaria de forma importante com a invisibilidade da qual são objeto enquanto população rural, o que geraria uma série de acusações que envolvem não apenas aos artesãos, mas também aos representantes do Estado. Nesse contexto "a verdade" seria sempre uma questão controversa, pois as margens e limites são criados constantemente pelo que ela chama de uma "política da inveja".

Chamo a atenção para a aplicabilidade dessas reflexões no caso Zenú, no qual a questão da exaltação/marginalização está muito presente nos discursos dos indígenas, bem como o ciúme/inveja e a reciprocidade negativa, particularmente no que diz respeito das relações interétnicas (com os *paisas*), segundo mostro no meu próprio caso.

Porém, é bem possível que esse modelo baseado no ciúme e na inveja não esteja presente apenas no trato com os *paisas* e outros não índios, mas que seja extensível às relações locais entre "mais índios" e "menos índios", uma vez que a própria distinção aponta para uma espécie de acusação. Se a inveja trata de um desejo por possuir o de outrem, o ciúme fala simultaneamente do medo e receio pela perda, falta ou ausência daquilo que se considera próprio, algo que precisa, nesse sentido, ser zelado.

O tema do ciúme/inveja tem sido muito bem explorado e elaborado nos trabalhos de Menezes Bastos (2013) e Mello (2005), que apontam para estes sentimentos como elementos fundadores da socialidade entre os Kamayurá e os Wauja, respectivamente. Em ambos casos ciúme/inveja apontam para o mundo da aliança que tem no rito (particularmente na música), um território de legítima expressão.

Menezes Bastos (2013) argumenta que entre os Kamayurá, no rito do *Yavari*, o ciúme seria um dos elementos mais reiterados nas músicas interpretadas, remontando à proibição do incesto, se referindo à regulamentação daquilo que produz o desejo (ciúme/inveja). Segundo o autor, ciúme e inveja não seriam coisas em si, mas objetos rituais retirados de onde a aliança é impensável. Sua análise e descrição, portanto, contribuindo para uma teoria da aliança.

Mello (2005), por sua vez, descreve o ritual e as músicas dos Wauja, como espaço e formas ideais de manifestar os afetos. Os temas evocados pelos mitos e músicas sendo aqueles ligados às inquietações do grupo e dos indivíduos. Nesse contexto, cantar, tocar e brincar com sentimentos como ciúme/inveja (*uki*), revelaria a centralidade dessas paixões e seu domínio entre os Wauja.

Tanto Mello, quando Menezes Bastos mostram como entre seus nativos, a dupla ciúme/inveja (produto do desejo) não deve ser rejeitada, mas controlada e cultivada, por ser motor da socialidade. Ciúme, inveja, vingança, engano, mentira e sacanagem revelaram-se como eixos analíticos importantes para pensar minha experiência em campo; isto porque durante a pesquisa houve manifestações explícitas destes afetos e práticas, que me permitiram entender melhor algumas das dinâmicas das relações locais, regionais e nacionais.

Foram justamente esses afetos e desafetos, os que facilitaram que refletisse sobre as vivências e experiências da pesquisa a partir do desconforto ocasionado por situações como as descritas acima. Foi isto o que me aproximou a tentar compreender e descrever desde esta perspectiva minha experiência entre os Zenú e meu lugar entre eles.

Aqui, não estou falando apenas das categorias étnicas a partir das quais os outros classificam, mas de como minha presença ativou e promoveu a emergência de certos comportamentos, evidenciando um determinado sistema classificatório, onde ser *paisa*, índio ou mais índio, dispus e até certo ponto determinou minhas possibilidades concretas de ação naquele contexto.

Desta forma, proponho pensar em ditas relações como um tipo de reciprocidade negativa, que funcionaria como garantia da existência social, articulando o passado, o presente e o futuro. No caso Zenú, a violência e o escárnio aos quais a população indígena tem estado submetida por séculos -por conquistadores, exploradores, pela igreja, por fazendeiros e mais recentemente por comerciantes *paisas*-, promoveria relações que têm características de ciúme-inveja, e que funcionam como um sistema de troca-vingança com os “de fora” ao tempo que promove distinções internas que geram uma classificação hierárquica da identidade indígena.

Isto, poderia se pensar como uma forma de resgate contínuo da memória dos antepassados e da persistência de uma relação com os inimigos -de fora-, funcionando como técnica da memória que reproduz o conhecido e cria o futuro, numa tentativa de equilibrar as relações desiguais nas quais a população indígena tem ocupado historicamente um lugar subordinado e desvantajoso.

#### IV. BIBLIOGRAFIA

CARDOSO de Oliveira, Roberto 2007 [1976]. *Etnicidad y Estructura Social*. Universidad Iberoamericana: México

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. Journal de la Société des Américanistes.

CASTELLANOS, Daniela. 2011. *The Politics of Envy in Rural Colombia: Crafting the Margins and Representing the Surreptitious. Paper*. Workshop Andean Studies in the United Kingdom. The Stirling Latin American and Caribbean Research Group. Stirling University, School of Arts & Humanities.

DANE, 2005. *Censo poblacional de Colombia*. Disponível em: [http://www.dane.gov.co/index.php?option=com\\_content&view=article&id=307&Itemid=124](http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=307&Itemid=124)

DREXLER, Josef. 2002. *En los montes sí, aquí no. Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes*. Ediciones Abya-yala: Quito.

FALS Borda, Orlando. 2002 [1986]. *Historia doble de la costa tomo IV*. Retorno a la tierra. El Áncora Editores. Bogotá,

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

HARTUNG, Miriam. 2009. *Saberes reversos ou o difícil diálogo entre saberes “tradicionais” e poderes estatais*. Antropologia em Primeira Mão. PPGAS-UFSC: Florianópolis, 2009.

AUTOR. 2014.

----- 2012.

----- 2009.

LOMNITZ, Claudio. 2005. *Sobre Reciprocidad Negativa*. Revista de Antropología Social año/vol 014. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2005. Disponível em:

<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/838/83801412.pdf><http://redalyc.uaemex.mx/pdf/838/83801412.pdf>

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. CosacNaify: São Paulo.

MELLO, Maria Ignez Cruz. 2005. *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wanja do alto Xingu*. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS-UFSC.

MENEZES Bastos, Rafael José. 1999. *A musicológica Kamayurá : para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. 2. ed. Ed. Da UFSC: Florianópolis.

----- 2013. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013. 524 pp.

TEMPLE, Dominique. 2003. *Teoría de la reciprocidad*. Padep-GTZ: La Paz. Disponível em: [http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad&id\\_rubrique=170](http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad&id_rubrique=170)

TURBAY, Sandra y Jaramillo, Susana. 2000. *Los Indígenas Zenúes*. In.: Geografía humana de Colombia. Región Andina Central. Volumen III Tomo IV. Varios Autores. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica: Bogotá.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

**LA VULNERABILIDAD FRENTE A EVENTOS  
HIDROMETEOROLÓGICOS EXTREMOS  
EN EL CAPITALOCENO: EL CASO DEL EJIDO  
LEY FEDERAL DE REFORMA AGRARIA,  
MUNICIPIO LA HUERTA, COSTA SUR DE JALISCO**

Mirenda, Cloe

# LA VULNERABILIDAD FRENTE A EVENTOS HIDROMETEOROLÓGICOS EXTREMOS EN EL CAPITALOCENO: EL CASO DEL EJIDO LEY FEDERAL DE REFORMA AGRARIA, MPIO. LA HUERTA, COSTA SUR DE JALISCO, MÉXICO

## I. INTRODUCCIÓN

Un número creciente de científicos e intelectuales utilizan el término Capitaloceno para describir la época contemporánea, o más propiamente la transición actual (Haraway et al., 2016: 7), durante la cual los efectos del capitalismo se reflejan en transformaciones geológicas sin precedentes como el cambio climático. Este término emerge para criticar, complejizar y puntualizar la propuesta de hablar de Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000; Crutzen, 2002). De acuerdo con Malm (2018), primer autor en proponer el Capitaloceno como categoría alternativa, la evidencia que las actividades humanas son las causantes del cambio climático se sesga erróneamente cuando se utiliza la noción de Antropoceno, al considerar la especie humana como un todo responsable de esta transformación (Malm, 2018: 24). Bajo el enfoque del Capitaloceno, los responsables de las transformaciones no son los seres humanos en cuanto tales, sino el capitalismo entendido como una ecología mundial que organiza la naturaleza, el capital y el poder (Moore, 2016: 6).

Hacer esta distinción es vital para avanzar hacia la justicia climática, lo cual requiere identificar responsabilidades que tienden a invisibilizarse en explicaciones totalizantes que culpan a todos sin responsabilizar a nadie. Como afirma Jason Moore en una entrevista, “es un viejo truco capitalista decir que los problemas del mundo son los problemas creados por todos, cuando en realidad han sido creados por el capital” (Muntané Puig, 2017: 109). La noción de Capitaloceno permite discernir procesos y actores específicos, además, posibilita comprender tales procesos en un sentido más amplio respecto al Antropoceno, que vaya más allá de la revolución industrial, la máquina a vapor y el uso de combustibles fósiles (Haraway et al. 2016: 22; entrevista a Moore de Muntané Puig, 2017: 109). El Capitaloceno sugiere una historia más larga de las transformaciones globales ligada a procesos de acumulación anteriores a la revolución industrial, como el inicio de la agricultura esclavista (Haraway et al. 2016: 22) y el surgimiento de la economía moderna a través de la transformación del medio ambiente en una fuerza de producción (Muntané Puig, 2017: 109).

Tomando como punto de partida estas consideraciones, se propone aportar a la discusión sobre Antropoceno y Capitaloceno analizando la vulnerabilidad frente a amenazas hidrometeorológicas relacionadas con el cambio climático en el ejido Ley Federal de Reforma Agraria<sup>1</sup>, municipio La Huerta en la región Costa Sur de Jalisco<sup>2</sup>, Occidente de México. Por sus condiciones geográficas y climatológicas, las localidades de la región Costa Sur de Jalisco se encuentran expuestas a eventos hidrometeorológicos extremos como tormentas tropicales y huracanes. En octubre de 2011 el huracán Jova, categoría 2, impactó la región, y solo cuatro años más tarde, en 2015, el huracán Patricia, de categoría 4, impactó las mismas áreas. Este último huracán ha generado un debate sobre su posible origen antropogénico. Según el National Hurricane Center, el aumento de la temperatura del agua de los océanos por el cambio climático, es el principal factor que contribuyó a la formación del huracán Patricia (Cambio Climático Global, s/f). No se ha demostrado la existencia de un nexo causal directo entre este huracán y el cambio climático, sin embargo, hay estudios que admiten la probabilidad que se haya producido un aumento

---

1 El ejido Ley Federal de Reforma Agraria se fundó en 1975 a partir de la unión de seis centros de población que se habían constituido entre finales de 1950 y principios de 1960: Arroyo Seco, Miguel Hidalgo Nuevo, Miguel Hidalgo Viejo, Agua Caliente Vieja, Agua Caliente Nueva y la Rosa. Para esta ponencia, se analizaron los contenidos de las entrevistas realizadas en el núcleo de población Arroyo Seco.

2 El Municipio La Huerta es el más grande de la Costa Sur del Estado de Jalisco, región que colinda con el Océano Pacífico (Oeste-Sur), el Estado de Colima (Sureste), la región Sur y la región de la Sierra de Amula (Este), la región Costa Norte (Noroeste) y la región Sierra Occidental (Norte).

mundial de los eventos meteorológicos extremos a finales del siglo XX por influencia antropogénica (IPCC, 2014: 620), o quizás sería mejor decir capitalogénica.

En el primer apartado, se discute la importancia de incluir las dimensiones de desigualdad y vulnerabilidad en el enfoque del Capitaloceno para entender los procesos en marcha en América Latina, en los cuales los efectos del capital son visibles no solamente en la degradación ambiental, el cambio climático y el aumento de las amenazas, sino también en las condiciones cada vez más precarias de buena parte de la población humana. Asimismo, se muestra el papel central del Estado en el Capitaloceno como mediador entre el capital y la naturaleza. En el segundo apartado, se analiza esta relación con respecto al acceso, gestión y propiedad de los recursos naturales, en específico la selva tropical caducifolia convertida en terrenos agrícolas. En el último párrafo, se propone integrar al debate conceptual sobre Antropoceno y Capitaloceno las perspectivas de los actores locales no académicos.

## II. DESIGUALDADES, VULNERABILIDADES Y EL PAPEL DEL ESTADO EN EL CAPITALOCENO

El Antropoceno y el Capitaloceno logran entrelazar los procesos de la historia natural con los procesos sociales y políticos, superando las divisiones disciplinarias tradicionales del conocimiento occidental (Moore, 2016; Haraway et al. 2016). La aseveración que la especie humana, y más propiamente, ciertas lógicas de producción y acumulación utilizadas por los seres humanos, están transformando el planeta Tierra, tiene el mérito de vincular esferas que han permanecido separadas en el pensamiento occidental probablemente desde los inicios de la misma transición capitalocénica. Sin embargo, no se debe olvidar que las retroalimentaciones entre acciones humanas y procesos ambientales, climáticos y ecológicos son multidireccionales y recursivas. Esto quiere decir que la acumulación de capital tiene efectos no solo en los ecosistemas -e.g. pérdida de especies- y en el clima global -e.g. cambio climático-, sobre los cuales hacen énfasis los padres intelectuales de la noción de Capitaloceno, sino también en las sociedades humanas en términos de aumento de desigualdades y vulnerabilidades sociales. Tales efectos se producen, en primer lugar, directamente por las lógicas inherentes del capital de explotación y acumulación desmedida, e indirectamente, a través del impacto diferencial de las nuevas amenazas que exacerban las desigualdades y vulnerabilidades preexistentes.

Este punto es muy importante a considerar para construir miradas sobre el Capitaloceno desde América Latina. Ulloa (2017) propone al respecto que, bajo los enfoques del Antropoceno y del Capitaloceno, “es necesario pensar en la forma en la cual los efectos de las relaciones desiguales de la producción y el consumo afectan y afectarán a millones de personas que, si bien no han generado dicha transformación, resienten sus efectos y seguirán viviendo en la desigualdad acrecentada por los extractivismos” (Ulloa, 2017: 70). En la misma línea, Cano Ramírez (2017) relaciona los efectos diferenciales de los desastres con la desigualdad extrema producida por el sistema económico que está en la base del Capitaloceno, donde la riqueza, los medios de vida, los privilegios y el poder son distribuidos de manera desigual (Cano Ramírez, 2017: 9). Con base en estas propuestas, es preciso analizar las desigualdades y vulnerabilidades de las comunidades del ejido Ley Federal de Reforma Agraria en la Costa Sur de Jalisco, así como de muchas otras comunidades en México y en América Latina, como parte de los procesos del Capitaloceno.

Un elemento clave en la ecología mundial del Capitaloceno es el Estado capitalista moderno, que tiene la función central de gestionar, mediar, producir y entregar los valores de uso de la naturaleza no humana a la acumulación de capital (Parenti, 2016: 167). Esta función del Estado es la que produce las transformaciones sociales y ecológicas propias del Capitaloceno discutidas anteriormente. En el caso de las comunidades ejidales objeto de estudio, el papel del Estado es evidente a partir de la historia de colonización de las regiones costeras del estado de Jalisco. Este proceso inició en la década de 1940 con el Programa de Colonización de la Costa de Jalisco durante la gubernatura de Marcelino García Barragán (1943–1947). En esa época el discurso oficial en México promovía el progreso y la integración nacional como ejes rectores de las políticas de redistribución territorial y demográfica y de explotación de los

recursos naturales. Las tierras deshabitadas de la costa, dominadas por la selva tropical seca<sup>3</sup>, eran consideradas recursos no explotados y que debían ser convertidas en zonas productivas. Para ello, el general y gobernador García Barragán impulsó estímulos fiscales promovidos por la Ley de Fomento a la Economía de la Costa.

El papel del Estado en incorporar el territorio de la Costa Sur y la fuerza de trabajo de los campesinos sin tierra a la economía mexicana siguió con el programa nacional Marcha al Mar creado en el 1954 durante la presidencia de Adolfo Ruiz Cortines. En este marco, en el estado de Jalisco se creó la Comisión de Planeación de la Costa de Jalisco y se realizaron los principales proyectos de infraestructura para transformar la Costa en un lugar para el “desahogo demográfico” (Tello Díaz, 2014b: 275) durante la gubernatura de Agustín Yáñez (1953-1959). A partir de esta fase de colonización, la historia social y la historia ambiental se entrelazan en la construcción de los riesgos actuales en la zona, conformados por la articulación entre distintas amenazas y vulnerabilidades. Por el lado de las amenazas, los ya mencionados eventos hidrometeorológicos extremos mostraron su fuerza destructiva desde los inicios de la colonización con el huracán de 1959, que devastó las costas del sur de Jalisco y de Colima y detuvo buena parte de los proyectos arquitectónicos e ingenieriles inspirados en los ideales de la modernización, como el proyecto urbano para la ciudad de Barra de Navidad (Tello Díaz, 2014b: 287)<sup>4</sup>.

A pesar de las amenazas hidrometeorológicas, la colonización de la Costa impulsada por el Estado continuó, y fueron sobre todo peones y jornaleros en condición de extrema pobreza originarios de Jalisco, Colima y Michoacán -algunos de los cuales habían sido afectados por el huracán del 1959- los que empezaron a poblar la zona y a fundar las primeras comunidades y ejidos<sup>5</sup> beneficiándose de la repartición de tierras. Al mismo tiempo, el proyecto de modernización que se anunciaba en la región había atraído capitales nacionales y extranjeros de banqueros y empresarios interesados en invertir en la región por el potencial de explotación de la naturaleza para el turismo de élite. Este proceso de colonización por parte de una población campesina en condición de pobreza y, al mismo tiempo, de actores con importantes capitales económicos, financieros y políticos, generó una composición social local altamente desigual y, por lo tanto, diferencialmente expuesta a los efectos del cambio climático. Si pensamos al Estado en el Capitaloceno como una membrana mediadora indispensable para el metabolismo del capital como sugiere Parenti (2016: 182), podemos comprender el papel del Estado en crear territorios donde el capital se acumula y se reproduce en las manos de unos cuantos actores en la Costa Sur de Jalisco.

### III. ACCESO, GESTIÓN Y PROPIEDAD DE LOS RECURSOS NATURALES EN EL CAPITALOCENO

El papel central del Estado descrito en el apartado anterior se manifiesta también en la integración de la naturaleza al capital a través del acceso, gestión y propiedad de los recursos naturales. De acuerdo con Parenti (2016), “así como el capital no *tiene* una relación con la naturaleza, sino *es* una relación con la naturaleza, también esa relación siempre es también una relación con el Estado, y mediada a través del Estado. Para decirlo aún más directamente: el Estado no tiene una relación con la naturaleza, *es una relación con la naturaleza*” (Parenti, 2016: 166, traducción propia, énfasis original). En la Costa de Jalisco, a partir

---

<sup>3</sup> La selva tropical seca, o bosque tropical caducifolio, ocupa en México grandes extensiones desde el sur de Sonora y el suroeste de Chihuahua hasta Chiapas. En la región Costa Sur de Jalisco es considerado actualmente un importante sitio para la conservación por su alto número de especies y porque gran parte de ellas son endémicas de México (Castillo et al., 2009). En la región se encuentra La Reserva de la Biosfera Chamela-Cuixmala con una extensión de alrededor de 13000 hectáreas.

<sup>4</sup> La planeación urbana de la ciudad de Barra de Navidad (1958) fue realizada por Teodoro González de León, colaborador de Le Corbusier –de quien retoma las ideas de modernidad- y el arquitecto más importante para la Ciudad de México en el siglo XX (Tello Díaz, 2014b).

<sup>5</sup> El ejido es un tipo de propiedad social en la tenencia de la tierra característico de México (Procuraduría Agraria, 2009). Es el resultado de un proceso de restitución y reparto de tierras basado en la Reforma Agraria que tuvo origen en la Revolución Mexicana. Entre 1911 y 1992 se entregaron más de 100 millones de hectáreas de tierras, equivalentes a la mitad del territorio mexicano (Warman, 2003). Este proceso fue tan largo que los objetivos de la Reforma se transformaron con el tiempo, pasando de los ideales de justicia y redistribución de las tierras a los pueblos despojados, a incorporar objetivos económicos para el desarrollo nacional (Schroeder González, 2006: 27).

del reparto de tierras, la naturaleza se convirtió en una serie de recursos -e.g. suelo, madera, agua- a ser explotados a costa de la degradación y vulnerabilización del ecosistema de la selva tropical seca. En el ejido Ley Federal de Reforma Agraria, así como en otros ejidos de la región, después de los primeros años de producción de subsistencia, se destinaron los terrenos a la producción agrícola<sup>6</sup> y ganadera comercial a gran escala. Las políticas agrarias alentaron este tipo de producción a partir de la década de 1970, a través de créditos para adquirir maquinarias para desmontar, comprar ganado y realizar sistemas de irrigación.

Cuando había el Banco Rural dio crédito para que todo el mundo comprara ganado, y ahí fue donde el gobierno lo notó, pero no lo dio a saber, entonces dio muchos créditos para todos los ranchos para que compraran ganado. ¿Y qué hicieron los ranchos? Tumbaron todos los cerros para tener pastura. Todo el mundo tenía ganado, había permiso de tumba, cuando se dieron cuenta cancelaron estos permisos, pero ya era demasiado tarde. (hombre, 53 años, 2.11.2017)

Debido a que los bosques tropicales tienen un papel de regulación de los impactos de los eventos hidrometeorológicos extremos y otras amenazas como erosión, deslaves e inundaciones (Balvanera, 2012: 138-139), la intensa deforestación que ocurrió en la región aumentó la vulnerabilidad socioambiental frente a este tipo de amenazas<sup>7</sup>. La relación con la naturaleza basada en la explotación tuvo consecuencias también para los medios de vida de las comunidades locales. Los patrones meteorológicos muy variables que se traducen en escasas de agua prolongada durante el año y el tipo de suelo sutil y frágil no se tomaron en cuenta a pesar de que, desde la década de 1940, se habían realizado estudios que demostraban que las características ambientales y climáticas de la región no eran aptas para una producción agrícola y ganadera a gran escala (Castillo et al., 2014: 384). La consecuencia fue que los rendimientos del campo empezaron a disminuir rápidamente y a esto se aunaron las oscilaciones de los precios de los mercados que llevó a muchos ejidatarios a tener que abandonar la producción agrícola. El siguiente testimonio reporta el problema de la dependencia hacia los mercados, mencionando la responsabilidad gubernamental en la generación de tal dependencia: “Cuando hay cosecha de maíz, te lo pagaban como a dos pesos y desgranado. Para preparar la tierra está muy cara. Cosechas y ¿qué ganas? Nomás la chinga del trabajo. Pinche gobierno cabrón, nos está acabando” (hombre, 69 años, Arroyo Seco, 6.11.2017). La caída de los precios de los productos del campo mexicano constituye otro factor de vulnerabilidad para la población campesina creado durante el Capitaloceno.

El papel del Estado sobre el acceso, gestión y propiedad de los recursos naturales se expresó nuevamente con la Reforma del artículo 27 constitucional (1992) y el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), que modificaron el régimen de propiedad de los ejidos que decidieron adherir al Programa<sup>8</sup>. Con esta reforma, “el valor de la tierra como capital se transfería del Estado a los núcleos ejidales para su uso y disfrute, incluida la comercialización” (Warman, 2003). Esto quiere decir que la propiedad social de las tierras ejidales entró en un proceso de privatización y acumulación capitalista: los ejidatarios adquirieron títulos de plena posesión sobre sus parcelas y, por lo tanto, el derecho a venderlas, lo cual no estaba permitido antes de la reforma por el principio de inalienabilidad de la tierra ejidal. Estas modificaciones, consideradas por algunos autores el fin de la propiedad social en México (Pérez Castañeda *et al.*, 2015), aumentaron los niveles de estratificación social y desigualdad en los núcleos de población ejidal.

---

<sup>6</sup> Entre los cultivos comerciales producidos históricamente en la zona destacan tomate, chile, coco, sandía, limón, papaya y mango.

<sup>7</sup> La regulación del impacto de estas amenazas se debe a la presencia de vegetación con una gran complejidad estructural, como la del bosque tropical. Cuando no hay vegetación y se manifiesta un evento hidro-meteorológico de gran intensidad o extremo, las gotas de lluvia impactan en el suelo a gran velocidad provocando efectos negativos en su composición y estructura; al contrario, cuando las gotas pasan por el dosel de un bosque tropical, su velocidad disminuye amortiguando el impacto del evento hidro-meteorológico (Balvanera, 2012: 138).

<sup>8</sup> Al día 17 de noviembre de 2006, fecha en la que se declaró concluido PROCEDE, se había certificado y titulado -o estaban en este proceso- 28,780 núcleos agrarios, que corresponden al 92.24% (DOF, 2006).



En el ejido Ley Federal de Reforma Agraria diversos ejidatarios optaron por vender sus tierras para obtener una mayor liquidez económica. “[Venden] porque no tienen dinero, pero después se les acaba el dinero y los terrenos, por culpa del gobierno que está dejando que se vendan los terrenos, y los terrenos no se deben de vender” (hombre, 60 años, 27.10.2017). Muchos de los pobladores comparten la opinión que los terrenos no se venden, no obstante, como muestra el siguiente testimonio, los bajos rendimientos son uno de los factores para que algunos ejidatarios decidieron vender sus parcelas. “Mi esposo sembraba papaya, chilaes, como había una parcela que teníamos nosotros, tenía él pues. Y luego como sembraban y no se daba lo que sembraban, vendieron y ahora se quedaron sin nada y mis muchachos: ‘mamá, ¿por qué dejó que la vendiera?’ Yo le decía: ‘no la vendas, un terreno no se vende’” (mujer, 65 años, 08.04.2017). La venta de los terrenos aumentó la vulnerabilidad económica de la mayoría de los pobladores, antes ejidatarios, y de sus hijos, los cuales se encuentran constantemente en búsqueda de empleos precarios y temporales en el campo como jornaleros o en el sector turístico. La vulnerabilidad económica afecta la vida cotidiana, aumenta el impacto de las amenazas hidrometeorológicas y dificulta la fase de reconstrucción post-desastre. Como afirma una entrevistada a partir de su experiencia con el huracán Patricia, cuando hay escases económicas “nunca recuperas lo que pierdes” durante un desastre, “porque hay que comer” (mujer, 53 años, 5.11.2017).

La reforma de la tenencia de la tierra ha aumentado también las vulnerabilidades sociales. Se ha documentado para el Estado mexicano de Hidalgo, que la privatización del ejido afectó la capacidad de acción colectiva que permitía adaptarse a los cambios, generando subjetividades que hacen frente a los riesgos de manera individualizada (Richard, 2008). Esta observación puede ser aplicada para el caso de la Costa Sur de Jalisco, donde las relaciones sociales están marcadas actualmente por individualismo, envidias y falta de confianza. Un ejidatario anciano narra que “se luchó y ahorita que tengo mi lote me dicen que “porqué lo tengo”, que “porque”. ¡Porque lo conservé! ¡Ellos no lo conservaron! ¡A todos los repartieron! [...] Ahora sé que hay gente que tiene envidia o que les parece mal” (hombre, 80 años, 07.04.2017). El resultado de este proceso de individualización es que, en caso de necesidad, la solución es que “cada quien se rasque con sus uñas”, como contestan varios informantes al preguntarles de qué manera se hace frente a los problemas en la comunidad.

#### IV. EL CAPITALOCENO EN LA PERSPECTIVA DE LOS ACTORES LOCALES

El debate sobre el Antropoceno ha dado vida a una vivaz experimentación conceptual-terminológica para especificar cuáles dimensiones y actividades de Antropos han generado las transformaciones que estamos observando. Como resultado de este proceso, que parece adquirir los rasgos de un juego intelectual<sup>9</sup>, el término Antropoceno es acompañado por otras propuestas, como la noción de Capitaloceno y numerosas otras: Econocene (Norgaard, 2013), Misanthropoceno (Patel, 2013), Chthuluceno (Haraway, 2015), Tecnoceno (Hornborg, 2015), Plantacioceno (Haraway et al., 2016), Necroceno (McBrien, 2016), Faloceno (LaDanta LasCanta, 2017). Este recién afán intelectual en búsqueda de caracterizar la realidad contemporánea es el síntoma indiscutible que nos encontramos frente a un cambio en los equilibrios de la naturaleza en su complejidad humana, biótica y abiótica; y que se necesita construir nuevos términos que encajen en dicha realidad. Desde el mundo intelectual se seguirá avanzando en este sentido, sin embargo, es necesario escuchar la diversidad de voces provenientes no solo de los actores académicos, sino también de actores no académicos.

De acuerdo con Ulloa, la perspectiva narrativa homogeneizadora que deriva del concepto de Antropoceno no incluye las perspectivas culturales, los conocimientos locales y maneras otras de vivir y de relacionarse con lo no humano (Ulloa, 2017: 66). El Antropoceno y, de igual manera, el Capitaloceno son conceptos gestados en los ambientes académicos europeos-occidentales y posteriormente expandidos discursivamente entre la clase intelectual en todas las latitudes. Asumiendo que se trata de categorías originadas en ámbito académico, para responder a la pregunta ¿en el actual contexto de cambio climático es más apropiado hablar de Antropoceno o de Capitaloceno?, es conveniente comprender las

---

<sup>9</sup> Haraway et al. en una conversación posteriormente publicada afirman que quieren seguir “jugando” con el concepto de Antropoceno (Haraway et al., 2016).

perspectivas de la gente común, campesina, mestiza, indígena, rural, urbana, etc., así como las retroalimentaciones entre perspectivas locales y discursos de alcance global.

De las narrativas de las y los habitantes entrevistados sobre los factores que causan los huracanes y el cambio climático, emerge el papel de la actividad humana expresada en los términos de “nosotros, las personas, tenemos la culpa”, lo cual nos remite al discurso del Antropoceno sobre las actividades humanas como destructoras de la naturaleza en cuanto tales. Como afirma una de las personas entrevistadas, “de todos los países estamos haciendo desastres del mundo” (hombres, 60 años, 27.10.2017). En sintonía con esta visión, diversos testimonios -sobre todo de mujeres- atribuyen la ocurrencia de huracanes a las actividades realizadas y observables localmente, como la deforestación, la quema de llantas, basura y árboles.

Yo pienso que son tantas las cosas que nosotros mismos hacemos, con las quemas, con la deforestación, yo siento que se calienta el planeta, y es lo que ocasiona los huracanes, yo siento que eso es. A lo mejor estoy equivocada. Porque nosotros mismos como persona estamos... Porque antes no pasaban tantas cosas como ahorita, y ahorita ya están pasando más seguido. (mujer, 53 años, 05.11.2017)

En algunos casos, la gente local plantea el problema de las amenazas hidro-meteorológicas y del cambio climático de una manera muy similar a la llamada “Aritmética Verde”, modelo utilizado para producir conocimiento sobre el cambio ambiental que se basa en el siguiente supuesto: Humanidad, o Sociedad, o Capitalismo + Naturaleza = Catástrofe (Moore, 2016: 4). Según esta visión, la acción humana se suma a la naturaleza provocando degradación y destrucción. Las y los habitantes de Ley Federal de Reforma Agraria demuestran, con sus testimonios, que asumen la responsabilidad de las amenazas que parecen estar en aumento en los últimos años por pertenecer a una especie esencialmente destructora. Esta narrativa se ha construido por influencia de la presencia en la región de instituciones de cierto prestigio como la Universidad Nacional Autónoma de México que tiene en la región Costa Sur una de sus sedes, la Estación de Biología de Chamela, conocida por la gente de las localidades como un lugar en el cual se estudia cómo proteger el medio ambiente, la flora y la fauna. Asimismo, otra institución clave en la conformación de discursos moralizantes sobre el medio ambiente es la iglesia. En el periodo que siguió el desastre del huracán Patricia, el cura de Arroyo Seco decía durante la misa “que los árboles, quieran o no quieran, protegen mucho la naturaleza, y no tenemos tanto smog. Luego el huracán busca el modo. El humo llama el huracán dice. Todas las cochinas de llantas, todo se va para arriba y se acumulan los huracanes, así lo dijo el padre, que por eso no quemar llantas” (mujer, 53 años, 02.11.2017).

Una narrativa parcialmente distinta se encuentra en otros testimonios, de informantes prevalentemente de sexo masculino, en los cuales se mencionan no solo las actividades realizadas localmente, sino también los efectos de actividades de producción, acumulación y explotación de la naturaleza impulsados desde otras escalas, como las políticas gubernamentales de fomento a la ganadería que otorgaban permisos para la tala y la contaminación industrial originada en las grandes ciudades y en los países más ricos. Un ejidatario anciano considera que “el clima lo está acabando Estados Unidos, con las grandes fábricas que hay [...] Todo esto está rompiendo la atmósfera y está acabando la naturaleza. Esto de estar tirando tanto plástico, que va a dar a los mares, y todo se muere” (hombre, 80 años, 01.11.2017). En este testimonio, así como en otros similares, se relaciona el cambio climático con actividades industriales contaminadoras y agotadoras. El informante nos habla de una atmósfera rota y de una naturaleza acabada y muerta, lo cual recuerda la noción de Necroceno acuñada para complementar el Capitaloceno con un aspecto fundamental para el capitalismo: la “acumulación por extinción” (McBrien, 2016: 116). En este punto, tanto desde el campo mexicano como desde la academia, hay acuerdo en relacionar la acumulación de capital con la acumulación extinciones, potenciales o en marcha. En las palabras de McBrien, la acumulación no es solo productiva, es también necrótica, siendo acumulación y extinción parte de un mismo proceso (McBrien, 2016).

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN

La investigación realizada en un ejido de la Costa Sur de Jalisco, Occidente de México, aporta argumentos para afirmar que la categoría de Capitaloceno parece la más indicada para describir la situación actual que se vive en las comunidades rurales de México, así como para realizar análisis más finos sobre procesos y actores clave en la vulnerabilización de la población. Podemos concordar con Malm (2018) en la reflexión que “los habitantes de Dominica y sus compañeros de desgracias del mundo entero –que cada vez van a ser más numerosos, a no ser que desde ahora mismo se combata al capital fósil– nunca han vivido en esa época antropocena del que algunos hablan, sino que están sufriendo los efectos de otro muy distinto que sería mejor denominar época capitalocena” (Malm, 2018: 25).

El caso analizado también valida el planteamiento de Ulloa (2017), según la cual el Capitaloceno está ligado a procesos extractivistas que han aumentado la explotación, expulsión, desposesión y aumento de las desigualdades entre seres humanos y con otros seres vivientes (Ulloa, 2017: 67). Estos procesos pueden ser observados en las relaciones entre naturaleza, poblaciones locales y acumulación de capital mediadas por el Estado, las cuales se insertan no solo en el Capitaloceno *tout court*, sino también en sus especificidades en los contextos mexicanos y latinoamericanos. Es necesario seguir investigando, a partir de las historias socioambientales y las perspectivas de los actores locales, para identificar las especificidades sociales y ecológicas del Capitaloceno en América Latina.

## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Balvanera, Patricia (2012): “Los servicios ecosistémicos que ofrecen los bosques tropicales”. En: *Ecosistemas*, 21(1-2), pp. 136-147.

Cambio Climático Global (s/f): “Súper Tormentas: el caso del huracán Patricia”. En: <https://cambioclimaticoglobal.com/super-tormentas-el-caso-del-huracan-patricia> (29.03.2018).

Cano Ramírez, Omar Ernesto (2017): “Capitaloceno y adaptación elitista”. En: *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, 53, pp. 8-11.

Castillo Alicia/Godínez Carmen/Schroeder Natalia/Galicia Claudia/Pujadas-Botey Anna/Martínez Hernández Lucía (2009): “El bosque tropical seco en riesgo: Conflictos entre uso agropecuario, desarrollo turístico y provisión de servicios ecosistémicos en la Costa de Jalisco, México”. En: *Interciencia*, 34(12), pp. 844-850.

Crutzen, Paul J. (2002): “Geology of mankind: the anthropocene”. En: *Nature*, 415, p. 23.

Crutzen, Paul J./Stoermer, Eugene F. (2000): The “Anthropocene”. En: *Global Change Newsletter*, 41: pp. 17-18.

Diario Oficial de la Federación (2006): *Acuerdo por el que se declara el cierre operativo y conclusión del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE)*, 17 de noviembre 2006. En: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4937912&fecha=17/11/2006](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4937912&fecha=17/11/2006) (15.04.2018)

LaDanta LasCanta (2017): “El Faloceno: Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista”. En: *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, 53, pp. 8-11.

Haraway, Donna (2015): “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”. En: *Environmental Humanities*, 6, pp. 159-165.

Haraway, Donna/Ishikawa, Noboru/Gilbert, Scott/Olwig, Kenneth/Tsing, Anna/Bubandt, Nils (2016): “Anthropologists Are Talking - About the Anthropocene”. En: *Ethnos*, 81(3), pp. 535-564.

IPCC (2014): *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the IPCC*. En: <http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg2/> (27.03.2018)

- Malm, Andreas (2018): “Desastre en Dominica: ¿El Antropoceno o el Capitaloceno?”. En: *El Correo de la UNESCO*, abril-junio, pp. 23-25.
- McBrien, Justin (2016): “Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene”. En: Moore, Jason W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. California: PM Press, pp. 116-137.
- Moore, Jason W. (2016): “Introduction”. En: Moore, Jason W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. California: PM Press, pp. 1-11.
- Muntané Puig, Joaquim (ed.) (2017): “Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica”. En: *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, 53, pp. 108-110.
- Norgaard, Richard B. (2013): “The Econocene and the Delta”. En: *San Francisco Estuary and Watershed Science*, 11 (3), pp. 1–5.
- Parenti, Christian (2016): “Environment-Making in the Capitalocene. Political Ecology of the State”. En: Moore, Jason W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. California: PM Press, pp. 167-184.
- Procuraduría Agraria. (2009): *Glosario de términos jurídico-agrarios*. En: <https://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/Glosario%202009/GLOSARIO%20DE%20TÉRMINOS%20JURÍDICO-AGRARIOS%202009.pdf> (19.04.2018)
- Richard, Analiese (2008): “Withered Milpas: Governmental Disaster and the Mexican Countryside”. En: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 13(2), pp. 387–413.
- Schroeder González, Natalia (2006): *El ejido como institución de acción colectiva en el manejo de los sistemas de la región de Chamela-Cuixmala, Jalisco*, Tesis de maestría en Ecología y manejo de recursos naturales, Instituto de Ecología A.C.
- Tello Díaz, Carlos (2014<sup>a</sup>): *Los señores de la costa. Historias de poder en Careyes y Cuixmala*. Grijalbo, México.
- Tello Díaz, Carlos (2014<sup>b</sup>): “La colonización de la costa de Jalisco: 1953-1959”. En: *Relaciones*, 140, pp. 267-293.
- Ulloa Astrid (2017): “Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?”. En: *Desacatos*, 54, pp. 58-73.
- Warman Arturo (2003): “La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo”. En: *Land Reform. Land Settlement and Cooperatives*, FAO, Economic and Social Development Department, 2003/2. En: <http://fao.org/docrep/006/J0415T/j0415t09.htm> (11.04.2018)

# **SUICIDIO Y SUFRIMIENTO SOCIAL. ESTUDIO DE CASO EN SURAMÉRICA**

Andrea Lissett Perez

# SUICIDIO Y SUFRIMIENTO SOCIAL. ESTUDIO DE CASO EN SURAMÉRICA

## I. INTRODUCCIÓN

El interés por el tema del suicidio entre la población campesina surgió al constatar en un estudio de caso en la región antioqueña, Colombia (Pérez, 2013), el fuerte incremento en las tasas de suicidio en las últimas décadas, lo cual no constituía un caso especial ni aislado, sino que era un fenómeno que comenzaba a ser visible en distintos contextos rurales del mundo (Arias y Blanco, 2010; Gallagher y Sheehy, 2010; McLaren y Hopes, 2002; Stark y Riordan, 2011), específicamente, durante el periodo en que el neoliberalismo se instaura como modelo hegemónico global. En esta línea reflexiva, se formuló un proyecto de investigación que buscaba ampliar la comprensión de este fenómeno en otros contextos rurales latinoamericanos, específicamente en el sur de Brasil, donde se obtuvo la información en que se basa este artículo. Se escogió esta región porque allí se reportaban las mayores tasas de suicidio de este país.

Cabe destacar que la visibilización de la problemática del suicidio en el sur del Brasil, Estado de Rio Grande del Sur (RS), comenzó en la década de 1990, gracias al mejoramiento de los sistemas de información epidemiológica (DATASUS), que indicaban la existencia de altas tasas de suicidio en esta región durante las tres últimas décadas –10 suicidios por 100 mil habitantes, cifra que duplicaba el promedio nacional y ponía este Estado en el primer lugar de incidencia. También tuvo peso la publicación en 1994 de un texto (Falk et al, 1994) sobre los efectos de los agrotóxicos en la población, como el suicidio, llevado a la Asamblea Legislativa, teniendo grande resonancia en los medios masivos de comunicación y en la opinión pública.

Al mismo tiempo, durante ese periodo se publicaron varios trabajos académicos de relevancia como el de Xavier et al (2006) que documenta sobre las características epidemiológicas del suicidio en RS durante los años 1980 a 1999; Flacher (1992) que describe a partir de una perspectiva culturalista el “síndrome de suicidio entre los campesinos gauchos” de RS y Uruguay; Heck (2004) aborda las especificidades del suicidio en los colonos alemanes del municipio de Santo Cristo (RS); y Werlang (2013) profundizando sobre la problemática del suicidio en la población rural de RS durante las décadas 1990-2000.

Fue sintomático que los estudios arriba mencionados abordaran directa o indirectamente la población campesina como objeto de reflexión porque, desde varias perspectivas, se identificó el nexo existente entre suicidio, ruralidad y actividades agrícolas. Bajo esta perspectiva, y con la intención de ampliar el horizonte de comprensión del fenómeno del suicidio en la región de RS, se escogió como contexto de estudio el municipio de Sinimbu, ubicado al noroccidente del Estado, cuyo territorio fue colonizado por migrantes alemanes a mediados del siglo XIX. El municipio cuenta con 10.067 habitantes, de los cuales el 85,7% viven en la zona rural (IBGE, 2011). Predomina el minifundio con producción agrícola familiar, especialmente de cultivo de tabaco y maíz (Cadomé, 2012).

La investigación se desarrolló entre 2013-2014, lapso en el cual se llevó a cabo el trabajo de campo entre población campesina de origen alemán del municipio de Sinimbu, combinando estrategias metodológicas cualitativas y cuantitativas. Se recogió información estadística del archivo de la Estación de Policía del municipio de Sinimbu, que lleva registro de las muertes por suicidio desde 1994 hasta la actualidad (80 casos) y de los libros de registro de enfermedad y muerte de la iglesia Luterana (54 casos) y de la Católica (18 casos), que resultaron ser una fuente invaluable de la historia de este fenómeno, pues se hallaron reportes desde el año 1935.

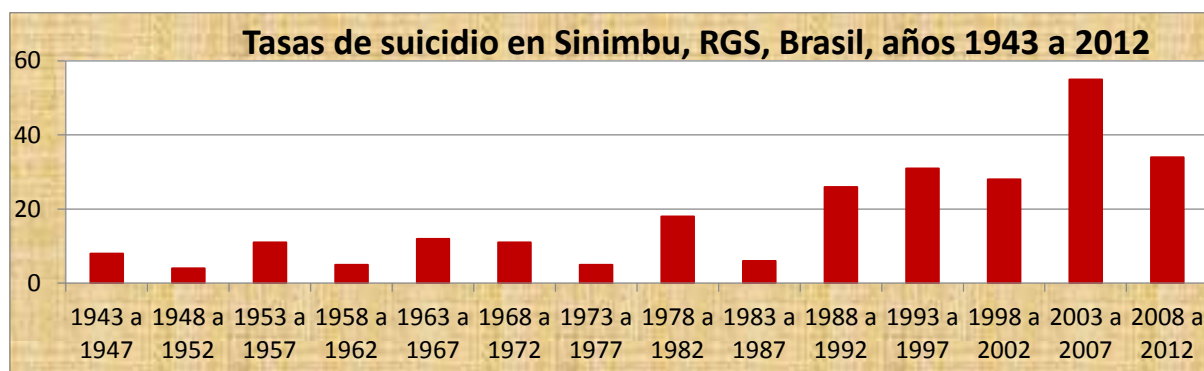
Asimismo, se privilegiaron observaciones etnográficas y técnicas narrativas. Se hizo contacto con familiares de personas suicidadas, personal de salud, docentes, pastores, intelectuales y personas mayores conocedores de la dinámica de la localidad investigada, con el fin de recobrar las múltiples visiones de los sujetos.

Con base en el análisis de las características de la conducta suicida de dicha población, se buscó reflexionar sobre las condiciones sociales de existencia y las formas de sufrimiento social. En esta dirección, se abordarán los siguientes tópicos: (a) el suicidio en el tiempo, que reconstruye el comportamiento de este fenómeno durante los últimos 50 años y esgrime algunas hipótesis al respecto; (b) las dinámicas poblacionales, que muestra la relación del suicidio con los grupos de edad y la presión sobre los adultos (30 a 59 años); (c) el ahorcamiento como forma tradicional de suicidio en esta población que ilustra sobre la percepción de este fenómeno; y (d) las experiencias de sufrimiento y la perspectiva de género, que discierne sobre las formas diferenciadas frente al suicidio y de vivenciar la aflicción.

## II. EL SUICIDIO EN EL TIEMPO

Con base en la información estadística se elaboró una retrospectiva del fenómeno del suicidio en el municipio de Sinimbu del periodo de tiempo de 1943 a 2013, que se organizó por lapsos de cinco años según las tasas promedio por cada cien mil habitantes.

FIGURA 1 TASAS DE SUICIDIO EN SINIMBU, RGS, BRASIL, AÑOS 1943-2012



Fuente: Autora, 2014.

Los resultados señalaron la existencia de una alta incidencia de casos de suicidio y una regularidad de los mismos a través de un largo periodo de tiempo (cincuenta años). La información procedente de los archivos de las iglesias (1943 a 1993), mostró que las tasas (T) de suicidio más bajas durante este periodo fueron 4, 5, 6, las cuales no son inferiores a la media nacional de 4, siendo que prevalecen tasas por encima de 8 e, inclusive, se identificaron dos momentos críticos: (1978 a 1982) con T 18 y (1988 a 1992) con T 26. Esta tendencia se agudizó a inicios de la década de 1990, cuando se produjo un creciente aumento de suicidios, que llegó a su tope en el periodo (2003 a 2007) con T 55, índice que a pesar de descender, se conserva elevado hasta la actualidad (T 34). Estos valores convierten a Sinimbu en uno de los municipios con mayor promedio de casos de suicidios en el Estado de Rio Grande del Sul, región que ostenta, a su vez, el primer lugar de esta problemática en el Brasil.

El rastreo de la información estadística demuestra que el suicidio en esta localidad tiene un marcado transfundo histórico. Desde los años 1940 se pudo observar que es un hecho recurrente, con una línea de continuidad en permanencia y volumen, y la presencia de periodos críticos en que se intensifica este fenómeno. ¿Cómo explicar este transfundo histórico?

Un camino explicativo bastante expedito en las ciencias sociales es la teoría durkheimiana que relaciona la presencia de diferentes anomias sociales con el incremento de los casos de suicidio. Pero, no parece ser un argumento suficiente para sustentar la existencia de un fenómeno con esa dimensión histórica. La hipótesis que se defiende en este artículo es que el suicidio en ciertas poblaciones como la de Sinimbu, se ha legitimado socialmente, de manera no formal ni consciente, como camino posible para resolver tensiones subjetivas en determinados contextos relacionales. Aunque aparentemente el suicidio sea un evento poco visible dentro de los relatos de los pobladores de la localidad, luego que se gana confianza, llama la atención la forma coloquial en que se trata, como evento plausible dentro de ciertas circunstancias:

“Le voy a contar el caso de Carlos, su hijo estaba enfermo y él estaba muy nervioso; un día, fui a visitarlo y él me dijo que la enfermedad del hijo no tenía retorno. Le dije que pensara en la parte “superior”, en Dios, y él me dijo que ya no creía más, que su hijo no tenía cura, tenía cáncer de hígado. Él no veía el lado positivo, ya estaba enfermo de la cabeza, abotonaba y desabotonaba la camisa, se quedaba mirando para una esquina. Entonces, yo le dije a mi esposa: ‘este se va a matar, va a ir para la cuerda’. También se lo dije a un sobrino de él, pero no me creyó, dijo que su tío era un hombre santo, que siempre leía la biblia ... ¿y qué sucedió? Al día siguiente el hombre se ahorcó en el galpón” (Sinimbu, 2014).

La información cuantitativa permitió constatar la permanencia histórica de este evento durante los últimos cincuenta años. La voz de los sujetos permitió evidenciar dos elementos que ayudan a reforzar la hipótesis esgrimida, de un lado, la afluencia de historias provenientes de la memoria colectiva que narran diversos casos de suicidios en la población, personas próximas y familiares, y de otro, la manera como se describe ese tipo de episodios, con una cierta “normalidad”, tal como se observa en el relato de encima, sobre el caso de un amigo suicidado hacía 20 años, el cual estaba pasando por un fuerte episodio de sufrimiento que lo llevó a “enfermarse de la cabeza”; expresión que denota los límites de soportar una aflicción, y el hecho de que ese elemento fuera un claro indicativo de que su amigo iba “ir para la cuerda”, es decir, ahorcarse, como una salida esperada, como un *habitus* o forma recurrente de actuar socialmente frente a ciertas circunstancias.

Por otra parte, las estadísticas también fueron enfáticas en señalar el fuerte incremento en los casos de suicidio desde finales de los años 1980 hasta la actualidad, maximizando un fenómeno que ya era sintomático en esta población ¿Qué sucede durante este periodo? ¿Por qué se intensifican las tasas de suicidio?

Varios investigadores (Pérez, 2013; Arias y Blanco, 2010; Gallagher y Sheehy, 2010; McLaren y Hopes, 2002; Stark y Riordan, 2011) han demostrado la relación entre las actividades de trabajo rural y el aumento de suicidio en la población campesina de distintos contextos internacionales durante lo que se podría denominar como los “tiempos neoliberales”, cuando se impulsaron una serie de reformas económicas globales que tuvieron efectos nefastos en las áreas rurales, tales como la concentración de la tierra, dependencia con los paquetes tecnológicos, bajos precios del mercado, endeudamiento, empobrecimiento y éxodo (Grimson et al, 2007; Vega, 2010).

En la región de RS también se ha estudiado este fenómeno, constatándose el aumento de los índices de suicidio en la población rural durante las últimas décadas: “El avance de los modelos de desarrollo económico [...] a que los pequeños agricultores fueron expuestos en los últimos años se ha reflejado sobre sus modos de vida [...] Ese avance [...] es considerado como potencialmente generador de sufrimiento social, causador de procesos de autoexclusión, llevando al suicidio” (Werlang, 2013: 59).



La etnografía ayudó a confirmar estas afirmaciones, los relatos de los adultos y personas mayores, fueron reiterativos en resaltar los cambios y los efectos producidos durante los últimos tiempos en la forma vida de esta población, especialmente, en relación con el decaimiento de la economía, la migración de los jóvenes y la pérdida de la vida comunitaria, en fin, de su pequeño universo, llamado con nostalgia “la colonia”:

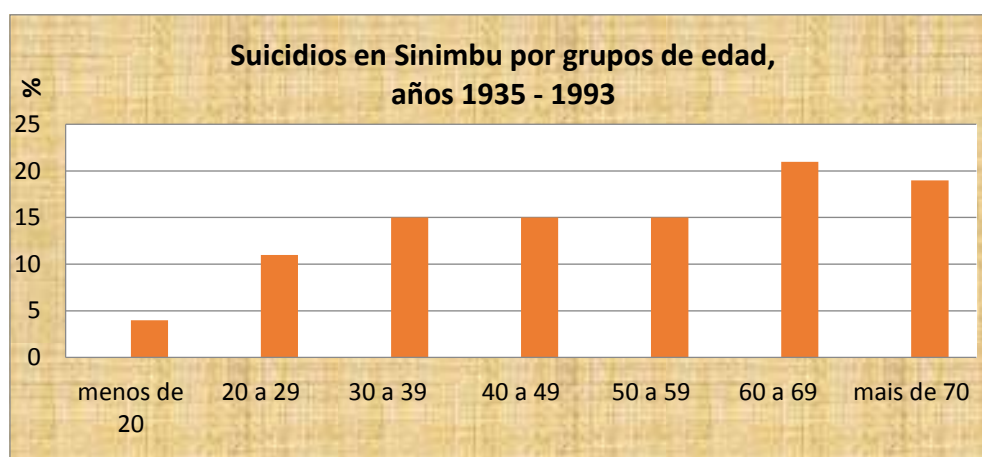
“Eso comenzó hace varios años, todo cambió, los jóvenes salieron de la colonia para estudiar, la colonia quedó más vacía, los padres se quedaron solos pero ya no podían trabajar tanto [...] antes había comunidad, nuestra comunidad era evangélica, trabajábamos juntos, también teníamos un grupo de canto, en la noche de navidad íbamos de casa en casa a cantar, era bonito. Hicimos la primera fiesta del trigo y las huertas eran orgánicas, no se echaba veneno” (Sinimbu, 2014).

### III. SUJETOS, SEXO Y EDADES DEL SUICIDIO

El suicidio como fenómeno social ha tenido importantes transformaciones históricas, especialmente, en relación con la edad. En el célebre texto de Durkheim, publicado por primera vez en 1897, el autor afirma que “en todos los países, la tendencia al suicidio crece progresivamente desde la infancia hasta la ancianidad más avanzada” (1997: 47). Sin embargo, entre 1950 y 1980, las tasas de suicidio entre los grupos más jóvenes de la población crecieron vertiginosamente, pasando de valores de 2.7 a 11.3 por cada cien mil habitantes, que equivale a un incremento de cerca del 400% (Taborta y Tellez, 2006). Actualmente, según los estimativos de la OMS (2000), el suicidio representa una de las tres causas principales de muerte en la franja de edad entre los 15 y 35 años.

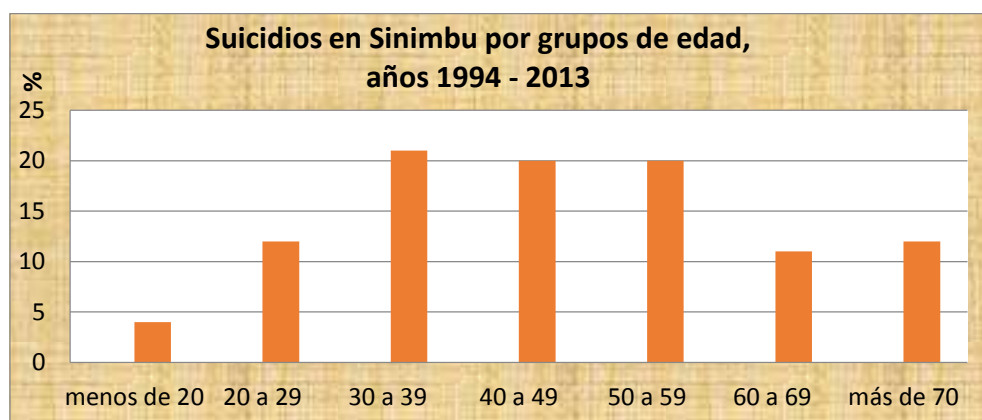
Al respecto, es interesante conocer el cambio producido durante los últimos cincuenta años, tal como se ilustra en las figuras 2 y 3 sobre el promedio de suicidios por grupos de edad durante los periodos de 1935-1993 y 1994-2013:

FIGURA 2 SUICIDIOS SEGÚN EDAD, SINIMBU, 1935 – 1993



Fuente: Autora, 2014.

FIGURA 3 SUICIDIOS SEGÚN EDAD, SINIMBU, 1994 – 2013



Fuente: Autora, 2014.

En ambos periodos de tiempo los grupos de edad más jóvenes tienen comportamiento semejante frente al suicidio: los menores de 20 años corresponden al 4% de los casos reportados, y entre los 20-29 años, oscilan entre el 11% y el 12%, lo cual muestra que el aumento de suicidios entre los más jóvenes, como tendencia mundial, es aún lenta en esta población. No sucede lo mismo con las franjas de edad adulta (30 a 59), que se incrementaron durante el último periodo de tiempo, así, de representar cada grupo el 15% para un subtotal de 45%, pasaron al 20% en cada franja, es decir, ascendieron un 33%, que equivale al 61% del total de casos registrados. Este incremento, a su vez, es el resultado de que disminuyeran el promedio de suicidios entre los grupos de edad más avanzados (60 a más de 70 años), así, mientras en el periodo de 1935 a 1993, prevalecían los mayores porcentajes de suicidio en estos grupos de edad con el 21% y 19% respectivamente, sumando el 40% de todos los casos, en los años 1994 a 2013, esta correlación descendió a la mitad, o sea, estas dos franjas etarias sólo representan el 23%.

En síntesis, puede afirmarse que la población de Sinimbu, a pesar de no ingresar de forma contundente a la tendencia mundial de juvenilización del suicidio, se observa un proceso de cambio gradual durante los últimos cincuenta años, de disminución de suicidios entre los grupos de edad más avanzados y el aumento o, mejor, desplazamiento de esta población, hacia los grupos de edad adulta (30-59 años), en los cuales se concentra esta problemática con más del 60% de los casos. ¿Por qué se produce este cambio? ¿Qué aspectos de la realidad social está evidenciado? ¿Qué dinámica poblacional y social está reflejando?

Se sugieren dos elementos que estarían presionando la formación de nuevas dinámicas poblacionales y su incidencia en los índices de suicidio. Primero, el hecho que la población de adultos mayores mejoró las condiciones de vida gracias al desarrollo de los servicios de salud que ayudaron a disminuir la letalidad y cantidad de enfermedades. Otro factor que ayudó fue el reconocimiento en la Constitución Federal de 1988 de la profesión de trabajadoras rurales a las mujeres campesinas, que pasaron a tener derechos sociales como la pensión de un salario mínimo, pues, antes el hombre se pensionaba con medio salario mínimo y la mujer sólo se podía pensionar después de la muerte de su marido.

El segundo elemento a tener en cuenta es el relacionado con la población de adultos (30-59 años), que recibe los efectos de la nueva legislación brasileña posterior a la dictadura, en la que se reconocen y amplían los derechos sociales. Así, de un lado, los adultos mayores del área rural que, gracias a las nuevas garantías, se liberan de las pesadas faenas del campo, y de otro, los menores de edad beneficiados con la expedición del Estatuto del niño y el joven (ley 8.069 de 1990), que exime a los niños campesinos de las labores que tradicionalmente desempeñaban junto a sus padres dentro del patrón de economía familiar. Fueron reiterados los reclamos sobre esta

nueva reglamentación, la cual, prácticamente, resquebrajó su modelo de vida: “[...] los niños no necesitan trabajar con veneno, pero trabajar no hace mal a nadie, es mejor que estar ahí acostados. Si ellos no aprenden en la casa, después no van a trabajar” (Sinimbu, 2014).

Todo ello llevó a una mayor recarga de trabajo y responsabilidad de la población adulta, lo cual sumado a la migración creciente de los jóvenes y a las fuertes exigencias de la economía de mercado, generan mayores tensiones familiares y psicológicas en estos grupos de edad.

#### IV. EL AHORCAMIENTO, FORMA TRADICIONAL DE SUICIDIO

Aunque la estadística recogida sólo brindó información de los métodos de suicidio durante los últimos veinte años (1994-2013), estos datos constituyen un buen indicador para conocer las tendencias prevalecientes. Se identificó que el ahorcamiento es el método preferido por esta población, equivalente al 64% de suicidios registrados durante este periodo. El envenenamiento es el segundo método más usado (15%), después sigue el uso de arma de fuego (9%) y la caída (2%).

El material etnográfico permitió constatar la relevancia del ahorcamiento como forma tradicional de suicidio en este contexto social. Fueron frecuentes las alusiones a este método e, incluso, se reconoció la existencia de expresiones populares como “ir para la cuerda” que poseen fuerte arraigo social, y que tienen la facultad de denotar, sintetizar y reemplazar simbólicamente el acto de suicidarse. Ese tipo de expresiones es la manera como esta población verbaliza tal evento, el cual, cabe subrayar que además de emplearse en los casos de suicidio consumados, también se apela a este significante en aquellas situaciones en las que se deslumbra esa posibilidad, sea por el temor de que alguien lo haga o por la propia amenaza del suicida en potencia. En este sentido, puede afirmarse que dicha fórmula comunicativa es una elaboración cultural que traduce en términos alegóricos una manera recurrente de suicidio o la eminencia del mismo:

“Mi mamá amenazaban frecuentemente con suicidarse, con ‘coger la cuerda’ o ‘ir para la cuerda’. Eso era tan fuerte para mí que cuando regresaba a la casa después del colegio, al subir los escalones, me asaltaba el miedo de que mi madre se hubiera suicidado y buscaba con la mirada en los árboles cerca de la casa que ella no se hubiera colgado” (Antonio, Sinimbu, 2014).

#### V. EXPERIENCIAS DE SUFRIMIENTO Y GÉNERO

El sufrimiento social es una dimensión de la experiencia subjetiva y social, que abarca al sujeto en su totalidad, como ser físico, mental, moral, afectivo y emocional. Esta categoría teórica ha cobrado especial relevancia en las ciencias sociales contemporáneas por su potencia explicativa: “como lente especialmente apropiada para mirar las relaciones profundas entre la experiencia subjetiva del malestar y los procesos históricos y sociales más amplios” (Pusseti Ch, Brazzabeni, 2011). En la búsqueda de comprensión de un fenómeno tan complejo como el suicidio, esta noción aparece especialmente fructífera porque ayuda a relacionar el campo de la subjetividad y los contextos de interacción social.

El análisis de los relatos etnográficos permitió constatar que la experiencia del sufrimiento estaba irreductiblemente atravesada por las relaciones de género. Las personas narraban los episodios de dolor a partir de un locus de enunciación claramente definido por la condición de género. Esta diferencia se evidencia de manera contundente en las estadísticas. Este aspecto fue señalado por Durkheim a fines del siglo XIX, cuando afirmó que el suicidio era “una manifestación esencialmente masculina” (1997:44). Esta tendencia ha prevalecido en el tiempo con algunas variaciones según los contextos sociales. En Sinimbu, es notoria la predominancia del suicidio masculino, hecho que se acentuado en los últimos años, pues pasó de un término medio

de tres hombres que se suicidaban por una mujer que lo hacía durante el periodo de 1935 a 1993, al doble de esta proporción durante los últimos veinte años, es decir, siete hombres que se suicidan por una mujer que lo hace. ¿Qué expresan estos índices? ¿Por qué prevalece esa diferencia tan marcada género-suicidio? ¿Cuál es la relación de tales indicadores con las experiencias de sufrimiento?

Es complejo abordar esta cuestión porque toca aspectos profundos de las relaciones sociales que tienen que ver con el ejercicio del poder y la configuración de las subjetividades, conforme Scott “los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica, de toda la vida social” (1990). La estructura social de la población campesina de Sinimbu se basa en la unidad socioeconómica familiar de trabajo agrícola en pequeñas propiedades rurales, con formas de producción que tendían al auto-abastecimiento durante un largo periodo de tiempo, desde la creación de las “colonias” de origen alemán a mediados del siglo XIX, hasta los procesos de modernización e especialización del campo (años 1960-1970) y de intensificación de las reformas neoliberales en los años 1990, que resquebrajaron este modelo.

Pese a los cambios sociales vividos en esta población, la familia y su lógica de ordenamiento social, simbólica y jerárquica, se mantiene. Las mujeres siguen con una pesada carga de trabajo en las labores productivas familiares y en el hogar, siendo, la mayoría de los casos, subyugadas por la línea patriarcal doméstica:

“Me duele mucho la espalda, tengo la columna torcida, estoy con proceso legal para pensionarme [...] eso es de trabajar, desde pequeña trabajé pesado en el campo, en el tabaco, en el galpón, entregaba los bueyes, labraba, rociaba, cortaba leña, jalaba el azadón, además el cuidado de los animales, la huerta, la casa, los hijos [...] de un tiempo para acá me entregué, no doy más!, primero con mis padres y después con mi marido [...] vivo muy nerviosa, Dios me libre!!! hace años tomo medicamentos, *Fluoxitina* y otros remedios, ando con la cabeza débil” (Sinimbu, 2014).

Los hombres también tienen experiencias de sufrimiento pero es difícil que expresen sus sentimientos, no suelen verbalizar su dolor y difícilmente buscan ayuda sea de familiares, amigos o agentes de salud.

“Él también es muy enfermo, de los riñones, pero él es muy cerrado. Cuando me operaron, que no podía hacer fuerza, él llegó acostado en la carroza, me tuve que levantar y descargar los bueyes, sostenerlo y traerlo abrazado a la cama, le dije que fuera al médico pero no quiso, sólo tomó *Discopan*; él lo toma cuando tiene mucho dolor y no puede ir a trabajar [...] él sufría de los nervios pero sólo para él, no conversaba” (Sinimbu, 2014).

A pesar de los múltiples testimonios recogidos, solamente una vez se logró acceder a la perspectiva masculina del sufrimiento, era un señor mayor que relató lo siguiente: “el tabaco era nuestro sustento y nuestra salvación, una vez yo estaba almorzando en la casa y vino una tormenta y se llevó todo mi cultivito, en cuestión de minutos se acabó todo [...] eso hace sufrir mucho”. El sufrimiento de los hombres parece estar fuertemente asociado al rol de proveedores de la familia, que los hace sentir responsables de cualquier resquebrajamiento de esta función. Pero, también padecen de dolores físicos y penas morales, que ocultan tras la imagen de dureza y demás valores viriles culturalmente dominantes que deben cuidar para mantener su prestigio y posición de poder familiar y social.

Las mujeres tienen más atenuantes ante el suicidio, primero, el hecho de que los motivos de sufrimiento son vistos como formas de agresión infligidas a ellas (exceso de trabajo, violencia intrafamiliar) y, segundo, la facilidad de expresión de sus aflicciones que alertan a su entorno social y actúan como formas de contención. Los hombres, en cambio, son más vulnerables al suicidio porque, por un lado, las causas de su sufrimiento son vistas como fallas de su capacidad de ser proveedores o de no lograr soportar el dolor, y por otro, tienen dificultad de manifestar su

malestar, lo cual limita las posibilidades de ayuda familiar y externa. A esto se suma el uso de alcohol, frecuente en casos de suicidio masculino, que se convierte en factor de riesgo porque ayuda a liberar el miedo a la muerte.

## VI. CONCLUSIONES

La investigación permitió constatar el alto índice de suicidios entre los campesinos del municipio de Sinimbu durante un lapso de tiempo considerable: los últimos 50 años. Este hecho llevó a pensar ese fenómeno como elemento estructural en la vida de esta población. O sea, como algo presente en la memoria colectiva, con la capacidad de actualizarse en las distintas situaciones de tensión social y personal. Esta hipótesis está respaldada por los datos estadísticos que revelan tasas de suicidio que oscilan entre 4 y 6 para las frecuencias más bajas, equivalentes a la media nacional; entre 8 y 12 para las frecuencias medias comparables con el promedio regional (RS) que es el más alto del país; y entre 18 y 55 para las frecuencias altas, afines a las tasas de suicidio más elevadas del mundo.

Los testimonios etnográficos también ayudaron a confirmar esta inferencia con tres aspectos considerados relevantes para esta discusión, primero, la proliferación de historias referentes a personas próximas o de familiares que hacían mención a casos de suicidios recientes y antiguos; segundo, la forma como se describían dichos episodios con cierta “normalidad” que traslucía la existencia de un actuar recurrente frente a circunstancias de fuerte tensión social y personal; y tercero, la presencia de expresiones populares como “ir para la cuerda” con fuerte arraigo social que denota la reelaboración cultural y simbólica del suicidio como un acto inmerso en su vida social.

Otra importante verificación de esta investigación es que, como sucede en diversas poblaciones rurales de América Latina y del mundo, los suicidios entre los campesinos de Sinimbu sufrieron un fuerte incremento durante los últimos veinte años. Esta problemática es interpretada, en concordancia con las fuentes documentales y etnográficas, como el efecto en cadena de las reformas neoliberales en las áreas rurales que han producido profundas rupturas y resquebrajamiento de los modelos de vida, en este caso, amplificadas por las dinámicas poblacionales (prohibición de trabajo infantil, éxodo de jóvenes) que han recargado el peso del trabajo y responsabilidades en la población adulta, aumentando sus formas de sufrimiento social y de propensión al suicidio.

Esta noción no necesariamente obedece a la perspectiva teórica durkheimiana de la anomia, pues los efectos generados por las reformas neoliberales no serían comprendidos únicamente como estados de crisis o como fuerzas externas de desajuste social dentro de modelos sociales funcionales, que enaltecerían la idea idílica de la vida rural, sino como parte de las contradicciones del capitalismo, visto como “forma de vida antinatural [...] como síntoma de una sociedad enferma, que necesita una transformación radical” (Marx, 2012: 14). Se propone, por consiguiente, una mirada contextualizada que permita reconocer prácticas, valores y sentidos en diálogo con las fuerzas sociales globales y estructurantes.

También se constató que la experiencia social era construida a partir de la condición de género. Esta condición está relacionada con una institución social aún dominante: la familia patriarcal, que regula las actividades y roles de cada sexo. Con base en el material etnográfico, se identificaron elementos significativos del sufrimiento para cada género que ayudaron a inferir algunas consideraciones respecto a la conducta suicida. Así, para el caso de los hombres, estadísticamente más vulnerables al suicidio, se corroboró que tienden a auto-culparse de sus aflicciones, presentan grandes dificultades para exteriorizar sus penas y el uso frecuente de alcohol se convierte en un factor de riesgo. Las mujeres, en cambio, tienden a percibir sus

padecimientos como formas de agresión externa, verbalizan fácilmente sus experiencias de dolor y recurren a varias estrategias terapéuticas que ayudan a atenuar el riesgo suicida.

Este texto es una tentativa de visibilizar los altos índices de suicidio en la población campesina de Sinimbu, poniendo en debate aspectos sociales, culturales y subjetivos que están produciendo determinados sufrimientos sociales y colocando de relieve cuestiones sintomáticas y críticas de una población que, a través del testimonio de las muertes por sus propias manos, están reclamando, con urgencia, salidas.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

Arias E, Blanco I. Aproximación al entendimiento del suicidio en comunidades rurales y remotas de América Latina. *Estudios Sociológicos* 2010; XXVIII (82): 185-210.

Cadoné M, Morais C. Diagnóstico socioeconômico do meio rural no município de Sinimbu (RS). Relatório de pesquisa. Santa Cruz do Sul: Universidade de Santa Cruz do Sul; 2012.

Da Cunha J. Os colonos alemães de Santa Cruz e a fumicultura. Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, 1849 a 1881. Dissertação do Mestrado em História do Brasil, Universidade Federal de Paraná; 1988. p. 136-139.

Durkheim, E. El suicidio. Madrid: Akal; 1997. p. 43-45

Falk J et al Suicídio e doença mental em Venâncio Aires-RS: conseqüências do uso de agrotóxicos organofosforados? Relatório preliminar de pesquisa. Porto Alegre: Comissão de Cidadania e Direitos Humanos, Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul; 1994.

Fachel O. Suicídio, honra e masculinidade na cultura gaúcha. *Cadernos de Antropologia* 1992; (6): 7-21.

Gallagher A, Sheehy N. Suicide in rural communities. *Journal of Community & Applied Social Psychology* 1994; 4 (3): 145-155.

Grimson A, et al. Cultura y neoliberalismo. Buenos Aires: CLACSO; 2007.

Heck R. Percepção social sobre categorias de risco do suicídio entre colonos alemães do noroeste do Rio Grande do Sul. *Texto Contexto Enfermagem* 2004, 13 (4): 559-567.

Marx K. Sobre o suicídio. São Paulo: Boitempo; 2012. p. 13-16.

McLaren S, Hopes L. (2002). Rural-urban differences in reasons for living. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 2002; 36 (5): 688-692.

Organización Mundial de la Salud. Prevención del suicidio, un instrumento para médicos generalistas. Ginebra: Departamento de Salud Mental y Toxicomanías; 2000.

Pérez A. Suicidio en la población rural: Análisis de la dimensión sociocultural en los municipios de Yarumal y La Unión (Antioquia). Medellín: Fondo Editorial Centro Estudios de Opinión (CEO); 2013. p. 5-31.

Pusseti Ch, Brazzabeni M. Sofrimento social: idiomas de exclusão e políticas de assistencialismo. *Etnográfica* 2011, 15 (3): 467-478.

Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: Amelang S, Nash M, editores. *Historia de Género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnànim; 1990. p. 11-13.

Stark C, Riordan V. Rurality and Suicide. *International Handbook of Suicide Prevention: Research, policy and practice* 2011; (1): 253–273.

Vega R. *Los economistas neoliberales: nuevos criminales de guerra*. Bogotá: CEPA; 2010.

Taborda L, Téllez J. El suicidio en cifras. En: Téllez J, Forero J, editores. *Suicidio: neurobiología factores de riesgo y prevención*. Bogotá: Nuevo Milenio; 2006. p. 24-41.

Xavier N, Victoria C, Meneghel S, Carvalho L, Falk J. Taxas de suicídio no Estado do Rio Grande do Sul, Brasil: associação com fatores sócio-econômicos, culturais e agrários. *Cad. Saúde Pública* 2006; 22 (12): 2611-2621.

Werlang, R. *Pra que mexer nisso? Suicídio e sofrimento social no meio rural*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul; 2013. p. 7-59.

**EL AVANCE DE LAS INVESTIGACIONES  
EN EL MONUMENTO ARQUEOLÓGICO  
DE CHACHABAMBA (PANM)**

DOMINIKA SIECZKOWSKA



## EL AVANCE DE LAS INVESTIGACIONES EN EL MONUMENTO ARQUEOLÓGICO DE CHACHABAMBA (PANM)

Dentro del programa de investigaciones dedicadas al sitio de Chachabamba la primera etapa de trabajo consistía en la búsqueda de toda clase de información acerca del sitio y de las investigaciones preexistentes. Por este motivo nos hemos dirigido hacia las investigaciones de la Expedición de Wenner Gren Fundación. Dicha Fundación en los años 1940 y 1941 ha desarrollado varias actividades relacionadas con las investigaciones en la zona entre otros en el sitio de Chachabamba. Gracias a la lectura de dichos archivos se ha podido establecer que las investigaciones de dicha misión dirigida por el dr Paul Fejos solo se han limitado a la limpieza de sitio con pocas intervenciones relacionadas con dichas actividades, aparte de dichos registros se ha encontrado documentación fotográfica del sector ceremonial (Fejos 1944).

Gracias al apoyo del PIAISHM se ha podido elaborar el mapa de todas las excavaciones que han sido llevadas por la INC durante la temporada de los años noventa con el motive de puesta en valor de sitio. Para empezar con las investigaciones específicamente científicas con el motivo de conocer bien el sitio hemos esperado hasta la temporada de 2016. A partir del abril de 2016 la Universidad de Varsovia con la entidad del Programa de Investigaciones Arqueológicas e Interdisciplinarias del Santuario Histórico de Machupicchu están llevando a cabo excavaciones en el sitio de Chachabamba. Gracias al convenio suscrito por el Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia con el Ministerio de Cultura Cusco estamos apoyando a nuestros colegas peruanos en diferentes actividades dentro del Santuario Histórico de Machupicchu entre otros en las investigaciones en el sitio de Chachabamba.

El sitio de Chachabamba está dividido en tres sectores cuales dan en total un área de 19075 m2. Se encuentra en una meseta entre dos cerros y está conectado vía el sitio de

Wiñaywayna o Choquesuysuy con la Llaqta de Machupicchu. Por este motivo forma una parte indispensable del medioambiente y un elemento muy importante en la red de caminos inca de la zona.

Durante la primera temporada de excavaciones en el año 2016 los trabajos se han desarrollado en el sector A llamado también sector ceremonial que abarca un área total de 3501 m2 y está asociado a dos plazas, la primera relacionada con la huaca y asociada a tres edificios tipo wayranas en total formando muy bien conocido y típico patrón inca es decir la kancha con la plaza en el centro y cuatro estructuras desarrolladas al rededor suyo. La huanca que es el punto central del sitio ha sido trabajada posiblemente en la última etapa de la ocupación del sitio encima de un afloramiento rocoso hecho de granito parcialmente tallado. Vale destacar que la estructura queda en muy clara relación con el Apu Salkantay que se encuentra directamente orientada hacia dicho nevado. Más al sur se encuentra otra kancha que comparte la wayrana con la plaza central. Todo el sector ceremonial está rodeado con un sistema de 14 fuentes ceremoniales cuales están dispersas por los dos lados del sitio es decir en el este y oeste del sitio siendo conectadas entre sí. Dicha complejidad del Sistema de fuentes es única en el mundo inca y nos puede llevar hacia la pregunta por la cantidad y calidad de dichas fuentes. Por qué los incas han decidido construir tantas fuentes en tan poco espacio y cuál sería su función.

Las excavaciones de la temporada de 2017 han sido también relacionadas principalmente con el sector ceremonial, pero se ha desarrollado igual una excavación más cercana al sector B más al sur del sector A (ceremonial).

Toda clase de detalles acerca de las unidades de excavación, sus resultados, las hipótesis van a ser presentados durante la ponencia dentro del eje temático dedicado al sitio de Machupicchu.

Los trabajos dentro del proyecto han sido financiados por el Centro de Investigación Polaca (Narodowe Centrum Nauki-NCN) dentro de los proyectos: “Function of the satellite archaeological sites in the vicinity of Machu Picchu: Inkaraqay and Chachabamba and the high mountain lakes on the foot of Nevado Salcantay (Peru)” OPUS 2015/19/B/HS3/03557 y el proyecto PRELUDIUM 2015/19/N/HS3/03626 “Armakuna: ritual functions of the inca "baths" in the Chachabamba ceremonial complex (Historic Sanctuary of Machu Picchu, Peru)”.